



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**ACERCA DE LAS CAUSAS DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO, EN LA *POSTILLA SUPER*
*PSALMOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO***

POR

FRANCISCO JAVIER VERA MALHUE.

TESIS PRESENTADA A LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA

PROFESOR GUÍA: DR. FERNANDO BERRIOS

MARZO, 2023

SANTIAGO, CHILE

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
- Presentación y objeto del trabajo	1
- Metodología	5
- Estructura del trabajo	6
- Antecedentes sobre la aproximación de Santo Tomás a los Salmos	8
- Cuestiones formales del Comentario a los Salmos de Santo Tomás de Aquino	11
- Sobre el estado de la cuestión	14
CAPÍTULO I: El comentario a los salmos en la obra de Santo Tomás, herramientas de comprensión	17
1.1 Los cuatro sentidos de la Escritura	17
1.2 Sobre la Sagrada Escritura como <i>Sacrae Doctrinae</i>	18
1.3 La Escritura cómo transmisión cierta de la verdad divina, en sus cuatro sentidos	23
1.4 Sobre el sentido de la lectura literal en santo Tomás	27
1.5 Sentido literal e historia de salvación	31
1.6 Sentido literal y fundamentación metafísica de la exégesis tomista	34
CAPÍTULO II: Sobre la generación y la misión del Verbo en el Comentario a los Salmos	38
2.1 Acerca de la “entera generación del Hijo”	39
2.2 El modo de la generación	40
2.3 Sobre la propiedad de la filiación del Verbo-Hijo	47
2.4 Sobre la eternidad del Hijo	51
2.5 Sobre la misión del Hijo en el Comentario a los salmos	53
2.6 El concepto de misión en la Suma Teológica	55
2.7 La lectura en el misterio del Salmo 18, el Sol representa a Cristo.	60

2.8 Sobre el primer uso o comprensión de las imágenes de los cuerpos celestes en el Salmo 18, el sentido natural	60
2.9 Sobre el segundo uso o comprensión de las imágenes de los cuerpos celestes en el Salmo 18, de acuerdo a la verdad, por el sol se entiende Cristo	64
2.10 La manifestación de la Gloria en la persona del Verbo enviado-encarnado	70
CAPÍTULO III. Sobre las causas de la Encarnación del Verbo, perspectiva antropológica	78
3.1 Acerca de la conveniencia de la Encarnación	79
3.2 El deseo de los Patriarcas	80
3.3 Sobre el <i>pondus</i> del Verbo como causa del deseo	84
3.4 La exaltación de la naturaleza humana	85
3.5 Sobre la belleza del Verbo, como causa de la exaltación	93
3.6 Acerca de la conveniencia y el deseo de la Encarnación: el abatimiento de los demonios	101
3.7 Sobre la naturaleza de los demonios	102
3.8 El pecado de los demonios	104
3.9 Sobre el abajamiento de los demonios y la exaltación de la naturaleza humana	105
CONCLUSIÓN	116

INTRODUCCIÓN.

Presentación y objeto del trabajo.

El criterio de elección de la obra el *Comentario a los Salmos de Santo Tomás de Aquino*, ha sido el interés personal de abordar elementos de teología sistemática, en particular cristología desde su fundamentación bíblica. Así, en la búsqueda iniciada en torno a algún autor y a una obra respectiva que abordara esa perspectiva, se arribó a Tomás de Aquino en su labor como exégeta.

El área de atención que ocupa el *Comentario de los Salmos*, dentro del estudio de las obras de Tomás de Aquino, se puede llamar comúnmente tomismo bíblico. Se describe como la puesta en valor de los desarrollos del Doctor Angélico en relación directa con su producción teológica desde las fuentes directas de la Escritura¹. En este sentido se puede representar como una puesta en valor en las fuentes bíblicas y patrísticas que utiliza el Aquinate, lugares de quehacer teológico que se manifiestan con toda claridad en el conjunto de obras exegéticas del autor².

La cuestión de fondo de esta investigación es una puesta en valor de un área del desarrollo teológico de Tomás que parece un poco desconocido, si se le compara con sus obras filosóficas, o con las obras de teología sistemática. Este trabajo busca presentar elementos de reflexión teológicos orgánicos, que presentan a Tomás como un autor capaz no sólo de ofrecer síntesis claras y sistemáticas, sino también como un teólogo que concibe el ejercicio de la teología como un acto creyente que es capaz de relacionar elementos de revelación positiva con reflexión sistemática, teniendo como regla la autoridad primera y fundante de la Escritura, en el contexto eclesial de la exégesis patrística y medieval que anteceden al autor.

¹ Cf. José María Revuelta, «Los comentarios bíblicos de Santo Tomás» *Scripta Theologica*, v. 3, n.º 2, (1971): 539-579.

² Cf. “Le renouveau évoqué constitue, en effet, une chance et un écueil: chance parce que leur étude va permettre de mettre en relief l’enracinement biblique et patristique de la pensée du Docteur commun”. Martin Morard, «A propos du Commentaire des psaumes de saint Thomas d’Aquin» *Revue Thomiste*, Dominicains de la Province de Toulouse, n.º 96 (1996), 653-670. 653. Morard reconoce que al comparar la exégesis de los autores medievales con la de los Padres de la Iglesia, la primera parece menos brillante, en referencia a la producción teológica.

El objetivo de la presente indagación es realizar una lectura del *Comentario* en clave cristológica-antropológica, buscando poner de manifiesto que la doctrina cristológica de Tomás posee una clara fundamentación escriturística y económico salvífica, con una expresión propiamente antropológica, desde la luz del misterio encarnado, donde el misterio de Dios y de la humanidad se comprende conjuntamente a la luz de la bondad divina. Para esto, en particular se abordarán tres elementos de desarrollo sistemático de Tomás en el tratamiento del *Comentario a los Salmos: La Generación y misión del Verbo*; y desde un ámbito soteriológico-antropológico, el deseo de la Encarnación del Verbo.

La exposición de estos tres elementos pretende poner en valor que la cristología que desarrolla Tomás se puede leer desde una perspectiva antropológica y orgánicamente, no como elementos sistemáticos derivados de un sistema de orden racional. Más bien, la teología de Tomás en el *Comentario a los Salmos* quiere ser una propuesta orgánica que se hace eco de la manifestación histórica de la voluntad salvífica de Dios, y que el autor recibe por medio de la Escritura leída en el contexto eclesial de la Tradición.

Es decir, los misterios de Dios que se manifiestan por medio de la persona del Hijo se comprenden en relación con el ser humano y en favor del mismo ser humano. La Encarnación, la misión y las causas del deseo de la Encarnación se deben intuir orgánicamente en relación con el deseo de Dios de comunicarse de modo pleno con el ser humano y la mujer, para que por medio del Verbo encarnado alcancen la exaltación de su naturaleza. De ahí que el Misterio de Dios que se manifiesta en la Encarnación del Verbo, por medio de la unión hipostática se comprende sólo en relación con la voluntad comunicativo-salvífica de Dios respecto del género humano.

Se trata de la presentación de una forma de comprensión teológica anclada en la historicidad de la Revelación divina que se realiza en plenitud por la misión del Verbo. El acceso y la comunicación de este misterio se presentan en el *Comentario* como respuesta al deseo de bien para la humanidad, respecto de Dios. La clave que permite comprender este acto de Dios, en el pensamiento de Tomás, reside en el deseo de Dios de establecer comunicación con los hombres, para que, comunicándoles su bien, la misma naturaleza humana sea exaltada.

Este movimiento de exaltación de la naturaleza humana consiste propiamente en la razón desde la cual se comprende el deseo por la encarnación del Verbo, que Tomás expone en el Comentario. Exaltación que se expresa desde el movimiento fundamental de la asunción de la carne por parte del Hijo-Verbo, y en que, gracias a esta asunción de la naturaleza humana, todo el conjunto del género humano se ve exaltado. Exaltación que culmina como fin gracioso en la comunión de fin bienaventurado: contemplar el rostro de Dios que, como actividad propia del Verbo, por la Encarnación, se ofrece también gratuitamente a la humanidad.

Para la exposición de este misterio, en lenguaje del autor, es necesario presentar la articulación compleja del mismo acto revelador de Dios por medio de su Hijo. De ahí que se mostrara la relación entre vida intradivina y la economía salvífica, es decir, el vínculo entre Generación y misión divina. Luego desde la perspectiva antropológica se vinculará este movimiento de Dios respecto del deseo de la misma humanidad, que esperaba la Encarnación del Verbo.

Por lo anterior, creemos que la lectura del *Comentario a los Salmos* significa un aporte a la comprensión de la cristología y de la soteriología de Tomás, porque ofrece una lectura orgánica de los mismos, donde un aspecto del Misterio exige su vínculo interno con el resto de los elementos que constituyen la economía de salvación.

Para comprender el punto anterior, es necesario poner de relieve el lugar que ocupa en el desarrollo teológico de Tomás el sentido literal de la lectura de la Sagrada Escritura. Justamente, es esta forma de leer la Escritura lo que posibilita que el autor pueda vincular elementos que, a ojos de un lector moderno, no se refieren directamente a los desarrollos sistemáticos que Tomás hace surgir desde ciertas imágenes de la Escritura.

Es el sentido literal, de acuerdo con el modo que Tomás lo desarrolla, lo que nos permite luego vincular elementos que en otros aspectos de su obra no parecen vinculados de modo tan claro como en el *Comentario*. De ahí que también sea posible que se considere a la *Comentario a los Salmos*, como una obra de síntesis, aunque inacabada, en el conjunto de la obra del Doctor Angélico.

Para la mejor comprensión de los alcances sistemáticos del Comentario, ha sido pertinente vincular la exégesis de los Salmos que realiza Tomás, con los desarrollos teológicos que expone en el conjunto de su obra, en particular en la *Suma de Teología*. La importancia de la relación entre ambas obras, el *Comentario a los Salmos* y la *Suma de Teología*, se manifiesta de una doble manera. Primero, porque dado el carácter de obra no revisada e inconclusa del *Comentario*, la lectura conjunta de la Suma permite una clarificación y aporta orden al *Comentario* de Tomás³. Segundo, respecto de la Suma de Teología, el *Comentario* aporta una expansión en la fundamentación bíblica de los desarrollos sistemáticos de la obra magna de Tomás.

El punto recién mencionado es de especial importancia, porque la lectura conjunta y la exposición común de los desarrollos de ambas obras (la *Postilla* y la *Summa*) pretende mostrar que justamente la preeminencia de la historia de salvación en la comprensión teológica de Tomás. Se debe valorar por sobre la argumentación filosófica, que si bien le sirve como elemento hermenéutico, no se debe estimar como la razón primera, o el argumento fundamental de sus afirmaciones respecto a la comprensión de Dios y de sus actos en medio de la historia.

Junto a lo anterior, desde la perspectiva del *Comentario*, al ser una obra inacabada y que nuestro autor no pudo revisar se hace necesario leerlo en conjunto con la Suma. Este ejercicio se explica porque el *Comentario* requiere de la exposición clara y ordenada de los elementos, que, en la reflexión de Tomás en la *Postilla*, parecen aparecer simplemente a la luz de los versículos que va comentando. Así en un punto puede estar tratando cuestiones

³ Este elemento, la vinculación de la *Postilla* con la Suma de Teología, es de gran importancia. En general, la lectura de los comentarios bíblicos de santo Tomás, se puede volver dificultosa debido a la forma en que estos son escritos y a los usos propios para los cuales fueron puestos en papel. Una lectura inicial del autor en sus comentarios bíblicos puede presentarse dificultosa y árida, donde a primera vista no es fácil apreciar los sentidos que están detrás y que permiten comprender los desarrollos exegéticos del autor: "Puzzlement is not uncommon amongst readers of Thomas Aquinas's Biblical commentaries during their first encounter with these works. These may seem unattractively formal at first glance, however once one becomes familiar with the logic behind their discourse, they may captivate with their message, pedagogical approach and respect towards the reader's intelligence" Trad.: "No es raro que los lectores de los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino se sientan desconcertados durante su primer encuentro con estas obras. Éstas pueden parecer poco atractivas a primera vista, sin embargo, una vez que uno se familiariza con la lógica que hay detrás de su discurso, pueden cautivar con su mensaje, enfoque pedagógico y respeto hacia la inteligencia del lector". Piotr Roszak, «Exegesis and Contemplation. The Literal and Spiritual Sense of Scripture in Aquinas Biblical Commentaries» *Espíritu* 55 (2016): 481- 504. 482

crisológicas, y un poco más abajo, sobre el mismo versículo puede ofrecer cuestiones de índole espiritual, moral o algún otro sentido, y esto muchas veces sin profundizar largamente en este tipo de comprensiones del texto. Por esto es que la Suma de Teología permite el desarrollo de los elementos que en el Comentario son mencionados, pero que no alcanzan una articulación sistemática.

Por lo anterior la lectura conjunta de los textos permite la clarificación de elementos, y así, una comprensión más profunda de lo que Tomás quiso decir con tal o cual afirmación. Son obras complementarias que se enriquecen mutuamente. Así, si en la Suma se aprecia el genio sistematizador de Tomás, en el Comentario se presenta su profunda conciencia de la historicidad de la Revelación, de la cual depende luego la reflexión y la sistematización de las verdades que expresa luego el acto creyente.

- **Metodología.**

El Comentario a los Salmos, no posee la claridad sistemática de las obras concluidas del autor. Por eso se debió proceder primero a investigar la forma en que Tomás comprende el ejercicio exegético, en particular cómo comprende Tomás una lectura de la biblia según lo que él llama el sentido literal. Luego de esto, se pudo proceder a la lectura y al fichaje de la obra. De otro modo habría sido difícil entender las relaciones de sentido y significado, que el autor va estableciendo en el texto.

Luego de la lectura completa de la obra y de la identificación de elementos comunes en diversos ámbitos de desarrollo teológico, ya sea sistemático, moral o espiritual, se optó por las cuestiones crisológicas, en particular por los elementos relacionados a la manifestación del Verbo en la carne. Los tres elementos, la generación y misión, junto a las causas del deseo de la Encarnación, son comprendidos en este trabajo como ejes temáticos que, relacionados de modo próximo en la comprensión sistemática de la obra de Revelación, permiten la aproximación teológica al Comentario.

La metodología utilizada para la identificación de los elementos crisológicos que se presentan, responde a la individualización de afirmaciones en el Comentario, de clara significación y valor dogmático en referencia al misterio del Verbo.

Por lo anterior, se procedió a identificar los versículos que en voz de Tomás hablaran respectivamente de la generación, la misión y la Encarnación. Para esto se fichó aquellos pasajes del texto que aluden de modo directo o figurado al misterio del Verbo en su conjunto.

Se optó por estos tres elementos, la generación, la misión y las causas o el deseo de la Encarnación, para delimitar el objeto de estudio, que de otra manera y de acuerdo con la misma intención de Tomás, en el Comentario abordan todo el misterio de Cristo. Estos elementos se mostraron especialmente vinculados con cuestiones de orden antropológico, como, por ejemplo, la Encarnación con el deseo en los patriarcas de ver a Dios. Así, el Misterio del Verbo se presenta en relación con elementos de teología sobre el hombre, exhibiendo de este modo al Comentario, como una reflexión teológica que vincula y presenta orgánicamente la articulación de la teología de Tomás.

Luego de la delimitación de los elementos a exponer, se hizo necesario por lo dicho, buscar la expresión de estos mismos conceptos, en la Suma de Teología. De este modo, se esclarecieron los alcances de las afirmaciones de Tomás en el Comentario. Así se espera profundizar en el sentido de las afirmaciones dogmáticas contenidas en el Comentario.

Por último, la herramienta hermenéutica desde la cual se analiza y exponen los desarrollos de Tomás en el Comentario, es intertextual. Es decir, se buscó que fuese la misma obra que, en la medida de lo posible, pudiese explicar el sentido de las afirmaciones y las valoraciones que el autor aporte. Junto a este elemento, como ya se ha dicho, el segundo principio de lectura consistió en el contraste de los elementos del Comentario con la obra sistemática cumbre de Tomás la Suma, dejando de este modo que el autor escogido se explique así mismo.

- **Estructura del trabajo.**

La Tesis está compuesta por la presente Introducción, tres capítulos que conforman el cuerpo, y la Conclusión. También se ha sumado una Anexo en el cual se exponen elementos biográficos de Tomás relacionados con trabajos de exégesis.

El Primer capítulo, “El comentario a los salmos en la obra de Santo Tomás, herramientas de comprensión”, aborda elementos de comprensión de la exégesis del autor. Este capítulo se divide en tres apartados. Parte por definir qué entiende el Doctor Común por el concepto Doctrina Sagrada y su relación con la Sagrada Escritura, es decir cómo estos dos elementos comprensivos de la Revelación se relacionan en el ejercicio teológico de Tomás.

En los apartados del primer capítulo se expone una caracterización general de los cuatro sentidos de lectura que utiliza Tomás en su ejercicio exegético, en particular el desarrollo se detiene en la forma en que el autor comprende el sentido literal y el valor de fundamentación teológica que le asigna. Sobre este punto se expone también el valor del sentido histórico de la revelación y su uso en la reflexión teológica del autor. Finalmente se abordan cuestiones formales de comprensión, como el uso de la filosofía natural, que realiza Tomás como herramienta segunda de comprensión del texto sagrado.

El segundo capítulo se titula “Acerca de la entera generación y de la misión del Hijo”. Se divide en dos secciones, la primera corresponde al tratamiento que realiza Tomás en el *Comentario* acerca de la generación del Hijo en la dinámica de las relaciones intra trinitaria. A su vez, está compuesta por tres apartados, en ellos fruto de la exégesis al Sal 2,7 que realiza el autor, se exponen los elementos en los que desde la perspectiva bíblica, se expresa el misterio de las relaciones del Padre y el Hijo al interior de la Trinidad.

La segunda sección del capítulo II, se refiere a la exposición del misterio de la misión divina desde el Comentario a los Salmos. Para esto se presenta la imagen bíblica de Sol y de sus movimientos celestiales, cuestión que Tomás comenta en la reflexión que realiza sobre el Salmo 18. Esta sección está compuesta por cinco apartados. En ellos se desarrollan diversos aspectos de la imagen que Tomás presenta sobre la misión, a saber, el concepto de esta, las imágenes bíblicas que aplica, la valoración económica de este movimiento del Verbo. De este modo generación y misión, pretenden relacionar elementos sistemáticos que en la *Suma* aparecen tratados de modo separado y permite una lectura histórica salvífica de los Misterios del Verbo, elaborados a la luz de la Escritura.

El tercer capítulo, “Sobre las causas de la Encarnación del Verbo, perspectiva antropológica”. Se divide a su vez en dos secciones. La primera parte trata sobre el deseo de

la Encarnación que el autor presenta en boca de los Patriarcas al presentar el misterio de la Encarnación en relación con el Antiguo Testamento. A su vez, esta sección se subdivide en cuatro partes. En cada una de ellas se presentan los motivos por los cuales los Patriarcas (o los padres del Antiguo Testamento en general) esperaban y deseaban la venida del Verbo en carne.

La segunda sección del tercer capítulo presenta como causa de la Encarnación el abajamiento de los demonios. Se desarrolla por medio de tres apartados respectivos. En ellos se presenta la exégesis de Tomás en relación con el castigo de los demonios como causa del deseo de la Encarnación en los Patriarcas. En estos apartados se presentan elementos que ponen de relieve la valoración que el autor presenta acerca de la naturaleza humana, en la perspectiva del castigo o abajamiento del Demonio.

Finalmente se presenta la Conclusión del trabajo, en que se exponen de modo breve las consideraciones finales de la investigación.

- **Antecedentes sobre la aproximación de Santo Tomás a los Salmos.**

Como se ha mencionado más arriba, el Comentario a los Salmos constituye la última obra de Tomás. Pero la valoración y aproximación del autor respecto del Salterio, no comienza con el Comentario, sino que recorre y se expresa en gran parte de su obra como autor.

En el antecedente biográfico (al final del texto) se hace mención al comentario al Salmo 103,13, alocución llamada *Rigans montes*, lección pública con la que el Doctor Común inicia su labor docente⁴. Así desde el inicio de su labor académica se vincula de modo fundamental al comentario de la Escritura, y en particular del Salterio.

⁴ “Cuando en 1252 presenta el *Principium* clase magistral, vinculada a la concesión del título del Maestro en Teología- la inspiración le viene del Salmo 103,13 (*Rigans montes de superioribus eius...*), que le permite mostrar perfectamente los modos de transmisión de la sabiduría propia de la sacra doctrina que, como enseña el Salmo de manera muy plástica, baja del cielo y llena toda la tierra. Con el tiempo, se hará frecuente la

Es importante resaltar que la aproximación a los Salmos, en la vida de Tomás tiene un matiz espiritual. Este matiz se ha desarrollado a lo largo de toda su vida, ya en la infancia y adolescencia en Monasterio de Montecasino, y luego propiamente como fraile predicador⁵. En ambas instancias, una de las ocupaciones principales consistía para Tomás, en la oración con el Salterio. Así lo afirma en el Prologo del *Comentario a los Salmos*:

Y que éste sea el fin de esta Escritura se tienen en los salmos... En segundo lugar, acerca del Santo. Salmo 98,3: que confiesen tu gran nombre, porque eres terrible y santo. Por ello, Gregorio en su Homilía 1 dice sobre Ezequiel que, si se canta la voz de la salmodia con la intención del corazón, para que infunda al alma atenta los misterios de la profecía o la gracia de compunción. El fin, entonces es que el alma se una a Dios como al santo y al excelso⁶.

Sobre este punto, los salmos como herramienta de oración, expresan el valor que Tomás asigna al Salterio. Luego, esta misma valoración de los salmos por parte de nuestro autor, se va a formular de modo admirable en dos desarrollos de la *Suma de Teología*: en la

remisión al Libro de los Salmos en numerosos escritos sistemáticos, y especialmente su comentario se encuentra presente en la cristología de la *Tertia Pars* de la Suma". Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentarador De Los Salmos" en *El Comentario De Santo Tomas Al Salmo 50(51) Textos y Estudio*, ed. Piotr Roszak, (Pamplona: Cuadernos del Anuario Filosófico Universidad de Navarra, 2011) 35.

⁵ "Not surprisingly, the Psalm played an important role in the themes Aquinas presented as the core of his teaching at San Domenico, since, for him, the subject of the Psalms – praise of all God's works – it's the whole of the theology... Clearly the years of training and spiritual formation as a Dominican friar, as well as the unique Dominican character of approaching study through contemplation, were well ingrained in Aquinas's theological imagination" Trad.: "No es de extrañar que el Salmo desempeñara un papel importante en los temas que Aquino presentaba como núcleo de su enseñanza en Santo Domingo, ya que, para él, el tema de los Salmos - la alabanza de todas las obras de Dios- es el conjunto de la teología... Es evidente que los años de formación y el entrenamiento espiritual como fraile dominico, así como el carácter único dominicano de abordar el estudio a través de la contemplación, estaban bien arraigados en la imaginación teológica de Aquino". Anastasia Wendlinger, *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart: Beyond Analogy*, (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies) Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2014. 49

⁶ *Et quod hic sit finis Scripturae hujus, habetur in Psalmis. Secundo de sancto: Psal. 95: confiteantur nomini tuo magno, quoniam terribile et sanctum est. Ideo Gregorius 1 Hom. dicit super Ezech. quod vox psalmodiae, si cum intentione cordis agitur, omnipotenti Deo per eam ad cor iter paratur, ut intentae animae aut prophetiae mysteria, aut gratiam compunctionis infundat. Finis ergo est, ut anima jungatur Deo, sicut sancto et excelso.* Tomás de Aquino, *In Postilla Super Psalmus*, Proemio

Secunda Secundae en el tratado sobre la Oración, Cuestión 17⁷ y en la *Tertia Pars*, referente a la oración de Cristo, Cuestión 21⁸.

Acerca del uso más amplio de los salmos en el contexto de la Suma de Teología por santo Tomás, Matthew Levering afirma que la utilización de los salmos, en el desarrollo de la Suma no obedece simplemente y de modo único para favorecer su argumentación teológica, sino que los salmos: “empapan y elevan sus cuestiones sobre la oración”⁹. Es decir, la utilización de los salmos, en la resolución de preguntas teológicas sistemáticas, implica el ejercicio teológico de Tomás en la dinámica de la oración.

La teología de Tomás en la Suma se debe, entonces, comprender también como expresión de su vida espiritual. De este modo la actividad académica, no se cierra en una exclusiva indagación positiva, sino que se expresa como un acto de relación entre el teólogo que indaga el sentido de la Escritura, y Dios que busca por medio de la labor del teólogo expresar ese mismo sentido que busca comunicar a la humanidad. Así el teólogo es parte activa de la transmisión de la verdad que Dios quiere revelar, no como un mero instrumento, sino que comprometido vitalmente con la tarea asignada por Dios.

- **Cuestiones formales del Comentario a los Salmos de Santo Tomás de Aquino**¹⁰.

⁷ A modo de ejemplo: “Respondo... Los santos, en sus oraciones, piden estos bienes de forma absoluta, según aquellas palabras del salmo (79,4): Muéstranos tu faz y seremos salvos; y aquellas otras del salmo (118,35): Guíame por la senda de tus mandatos”. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II-IIae, q.83, a.5, resp.

⁸ Ejemplo de la utilización de los salmos en la argumentación teológica de la Suma respecto de la oración de Cristo: “Respondo: Como se explicó en la *Segunda Parte* (2-2 q.83 a.1 y 2), la oración es una exposición ante Dios de nuestra propia voluntad, a fin de que la satisfaga. Por consiguiente, si en Cristo sólo existiese la voluntad divina, no le competiría en modo alguno el orar, porque la voluntad divina cumple por sí misma lo que desea, según Sal 134,6: El Señor hizo cuanto quiso. Pero, por haber en Cristo una voluntad humana, además de la divina, y por no ser aquella capaz de realizar lo que quiere sino mediante la voluntad divina, síguese que, a Cristo en cuanto hombre, y por tener voluntad humana, le compete el orar”. *Sth.* III, q.1, a.1, resp.

⁹ Matthew Levering, «Introducción», en *El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino*, Tomo III ed. y trad. por Carlos Casanova, (Santiago: RIL-CET, 2018) 19.

¹⁰ Sobre las cuestiones formales y la aproximación crítica al texto se ha considerado prioritariamente el aporte de Piotr Roszak, en su obra “Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos” en *El Comentario De Santo*

Aquí se presentará de modo breve algunos elementos de crítica formal para caracterizar de mejor modo la naturaleza del texto investigado. Para esto, las fuentes que se utilizan prioritariamente son el *Proemio* al Comentario a los Salmos, escrito por el mismo Tomás y que presenta elementos formales de crítica aportados por él mismo. Junto a esto algunas aproximaciones de estudios teológicos contemporáneos sobre el texto en cuestión.

El primer aspecto para dilucidar es la fecha aproximada de autoría. El Comentario a los Salmos, se presume escrito en 1273, es decir inmediatamente antes de la muerte del autor. Esta fecha es aceptada por Torrel. Sobre este punto Torrel afirma que durante algún tiempo existieron diferencias en su datación. Así, P. Bataillon sitúa esta obra en el comienzo de la actividad académica de Tomás, porque este autor no considera esta obra como fruto de la madurez teológica del autor. No obstante, estas críticas, Torrel, siguiendo a Pierre Mandonnet, considera que efectivamente, el Comentario a los Salmos fue escrito en 1273, aproximadamente entre los meses de septiembre y octubre. Esto último, en paralelo con un curso sobre la Carta a los Romanos, en el *Studium* dominico de Nápoles¹¹.

Este *Comentario a los Salmos*, corresponde a lo que la crítica ha denominado *Reportatio*: conjunto de apuntes tomados en directo por alguno de los secretarios del autor. En este caso se estima que quien redactó esta *Reportatio* fue Reginaldo de Piperno, el secretario más importante de Tomás, y quien lo acompañó en gran parte de su actividad académica¹².

Tomas Al Salmo 50(51) Textos y Estudio, ed. Piotr Roszak, (Pamplona: Cuadernos del Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2011) 35-50. El estudio en cuestión presenta una introducción acabada que asume todos los avances sobre la materia hasta el momento, ofreciendo un elemento de análisis y caracterización formal del Comentario a los Salmo de Tomás.

¹¹ Jean Pierre Torrel, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. por Ana Corzo Santamaría (Barañáin: Eunsa, 2002) 277. Sobre la fecha de datación, esta fue establecida por: Pierre Mandonnet, «Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin: Enseignement de la Bible'selon l'usage de Paris» *Revue thomiste* 34 (1929): 489. Están de acuerdo con esta opinión: Glorieux, Eschmann y Wesheilp. Cf. Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos", 40.

¹² "El comentario a los Salmos tomasiano disponible es la *reportatio*, esto es, los apuntes de Reginaldo de Piperno (probablemente), que no fue revisado por el maestro. Los apuntes de clase del Aquinate seguramente se conservaron recogidos por Reginaldo hasta la muerte de santo Tomás, y después fueron publicados, convirtiéndose en base de todas las copias posteriores. Aunque no sea un texto directamente escrito o dictado por el Aquinate, sin embargo, arroja luz sobre los últimos momentos de la actividad docente de santo Tomás. Le vemos en acción, en lo suyo que era enseñar. La *Postilla* nos lo presenta no solamente como un *magister in Sacra Pagina* que expone las verdades fundamentales de la fe, sino también induciendo a cambiar la vida y

Un escrito de esta naturaleza no es ajeno al quehacer del autor, muchos de los comentarios paulinos de Tomás son fruto de este tipo de trabajo académico realizado por Tomás, por medio de sus asistentes.

La caracterización propia de una *Reportatio* es compleja. Así se afirma que corresponde a la clase que dictaba el profesor en frente de los alumnos, donde los secretarios también tomaban notas, apuntes que luego se distribuían entre los estudiantes. También es plausible que estos apuntes, *Reportatio*, fuesen enriquecidos luego por los apuntes previos propios del profesor, con los cuales preparaba la clase y sobre los cuales luego se explayaba¹³.

Acerca de las ediciones que se conservan de la *Postilla*, Piotr Roszak, afirma que sólo se encuentran cuatro manuscritos del Comentario, y tres ediciones modernas de la obra¹⁴. Es necesario mencionar que el Comentario a los Salmos de Tomás de Aquino no posee edición crítica por la Comisión Leonina, debido en parte a que la última parte fue descubierta en el siglo XIX¹⁵.

Las versiones del Salterio al cual Tomás tuvo acceso al momento de realizar el comentario, están mencionadas por el mismo autor en el *Proemio* de la obra. Afirma que se deben tener en cuenta tres traducciones; una original del tiempo de los apóstoles, que habría sido corregida de las corrupciones de los copistas por Jerónimo a petición del Papa Dámaso, edición en uso en Italia en el tiempo de nuestro autor. Otra traducción de Jerónimo, que habría realizado desde la versión griega de los LXX. Esta traducción de uso en Francia

a elegir las actitudes evangélicas en todas las circunstancias de la vida humana". Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos", 39.

¹³ Cf. Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos", 38.

¹⁴ "Se trata de los manuscritos de la Universidad de Bolonia (Bo). Dos de la Biblioteca Vaticana (V1' V2) y el de la Biblioteca de Los Médicis en Florencia (F). La edición crítica también habría de tener en cuenta las ediciones modernas de Venecia en 1505 (. Ed1) de Lyon en 1570 r. (Ed2) y la edición de Pio V en 1570 r (Ed3)". Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos", 39.

¹⁵ "Hasta 1880 se pensaba que el comentario de los Salmos terminaba en el salmo 51, conteniendo tres nocturnos tradicionales de los Salmos: es el título que figuraba en el catálogo más antiguo de las obras del Aquinate escrito por Bernardo Gui. No obstante, uno de los catálogos preparado por Bartolomé de Capua para la canonización de Tomás misteriosamente se refería a cuatro nocturnos: *Super quatuor nocturnos Psalterii*. Los nocturnos eran partes del *matutinum* del Oficio rezado por los clérigos, y contenían la recitación de los Salmos a modo de *lectio* continua: el domingo se meditaban los Salmos 1-20 (con excepción de los Salmos 4 y 5); el lunes, los Salmos 26-37 (excepto los Salmos 21 y 25); el martes, los Salmos 28-51 (excepto los Salmos 42 y 50); el miércoles, los Salmos 52-67 (excepto los Salmos 62, 64 y 66)". Piotr Roszak, "Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos", 40.

por influjo de Dámaso, para Tomás concuerda literalmente con la versión original griega. Una tercera traducción de Jerónimo, ahora desde el original hebreo; esta última no sería utilizada litúrgicamente en occidente¹⁶.

La versión que parece más probable que haya servido de base para el comentario, sería entonces la galicana, es decir la tercera que se menciona en el Proemio. Las razones de esta opción, de acuerdo a la opinión de Roszak, descansarían en cuestiones prácticas tanto de la Orden de Predicadores, como del uso extendido de esa versión del Salterio¹⁷.

La obra que ha servido de instrumento de trabajo en latín corresponde a la edición de Parma de 1863 del Comentario al Libro de los Salmos. Es esta, la opción de la presente investigación que recoge a su vez el trabajo de edición de Enrique Alarcón para el proyecto *Corpus Thomisticum* de la Universidad de Navarra. Por su parte, el trabajo de Alarcón recoge la transcripción de Roberto Busa para la base de datos *Index Thomisticum*¹⁸.

Las ediciones contemporáneas en lenguas vernáculas que se conocen hasta el momento son tres: una en francés¹⁹, una en inglés²⁰ y una en castellano. De modo principal, se ha recurrido a la traducción de Carlos Casanova al castellano, esta obra ha sido realizada por el Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás de Chile. Hasta el

¹⁶ Cf. *In Psalm, Proemio*. Este elemento revela una preocupación de Tomás por los aspectos de crítica formal del texto sagrado, preocupación que responde en la medida que los conocimientos disponibles en ese momento se lo permiten.

¹⁷ “En su comentario a los Salmos, aunque se refiere a las diferentes variantes del texto, santo Tomás habitualmente opta - como la Orden dominicana en la época medieval - por el Salterio galicano, y no el romano, aunque sin decirlo expresamente. Esta opción por el salterio galicano estaba bien motivada, pues la traducción del salterio romano estaba superada, además de la creciente importancia que tenía el salterio galicano para la vida de la Iglesia en esta época. De esta manera, Tomás seguía la práctica de Alcuino de York que introdujo esta traducción en su edición de la Biblia”. Roszak, “Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos”, 44.

¹⁸ Enrique Alarcón, «Introducción», en *El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino*, Tomo I Ed. y Trad. Carlos Casanova, (Santiago: RIL-CET, 2014) 16.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Commentaire sur les Psaumes. Introduction, traduction, notes et tables*, ed. y trad. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004) Versión online: http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/psaumes1_54.htm

Sobre esta obra es necesario notar la llamada de atención que presenta Enrique Alarcón: En cita: “Su editor pudo contar con las correcciones aconsejadas por el propio Morard, aunque no siempre las señalas ni las aplica... De ahí las cautelas precisas a la hora de guiarse por esta obra”. Enrique Alarcón, «Introducción», 17.

²⁰ Thomas Aquinas, *Comemntary on the Psalms*, Tr. S. Loughlin (Center Valley: DeSales University, The Aquinas Traslation Project, 2012) <http://hosted.desales.edu/w4/philtheo/loughlin/ATP/>

Esta traducción está incompleta

momento se han publicado tres tomos, publicados entre los años 2014 a 2018, abarcando desde el proemio hasta el salmo 40 inclusive²¹. Esta edición de la obra se ha valorado en relación con la edición latina editada por Alarcón. En cuestiones que ofrecían dudas acerca de la traducción se recurrió simultáneamente a la edición en inglés o a la edición en francés. Pero sustancialmente se ha optado por reseñar el texto latino a pie de página.

- **Sobre el estado de la cuestión.**

El estudio de Santo Tomás en su labor de comentador, o inclusive exégeta²², desde hace ya varios años presenta un amplio interés por parte de los investigadores de la obra tomasiana. En este aspecto la presente investigación ha buscado poner en valor una parte significativa de la obra de Tomás que no había recibido la atención pertinente, en particular elementos cristológicos del Comentario a los Salmos. La bibliografía propia referente al Comentario, si bien durante los últimos años ha aumentado, aun así no se puede comparar con el resto de los estudios referentes a Tomás y su obra teológica o filosófica.

Uno de los aspectos que ha recibido mayor atención son los estudios entorno a los principios exegéticos de Tomás, o si se quiere, a los instrumentos de aproximación hermenéuticos con los cuales el autor articula su lectura de la Sagrada Escritura. Esta es el área que se ha desarrollado más ampliamente durante los últimos años, en particular la cuestión referente al modo en que Tomás comprende el sentido literal y consiguientemente el desarrollo teológico que surge desde ese lugar. Sobre este elemento en particular, es necesario mencionar la obra señera de Paul Synave a inicios del siglo XX, *La doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, en este artículo se describe el uso y la comprensión de Tomás sobre el sentido literal²³. También se considera un estudio fundante

²¹ Tomás de Aquino, *El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino*, vol. I – IV, 2014-2020, ed. y trad. Carlos Casanova, (Santiago: RIL-CET).

²² Esta afirmación se realiza teniendo en cuenta que el autor no conoció los avances en exégesis formal muy posterior a su muerte.

²³ Paul Synave, «La doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens littéral des Écritures», *Revue Biblique* V.35 n.1 (1926): 40-65.

del tomismo bíblico y la puesta en valor de la exégesis de Tomás revisada por C. Spicq en su artículo, *Saint Thomas d'Aquin. L'exégète*²⁴.

De modo más próximo es posible mencionar los desarrollos que desde hace más o menos diez años se han venido produciendo en este campo específico de los estudios sobre Tomás. Sobre todo, es necesario tener presente las obras de carácter colectivo que abordan diversos aspectos hermenéuticos de la exégesis del autor²⁵.

En lo referente a los estudios en torno al *Comentario a los Salmos*, se debe decir que es uno de los comentarios bíblicos del autor que comienza a recibir atención, pero que, en sí, aún presenta amplios espacios para profundizar en diversos aspectos²⁶.

Para el presente estudio han sido de especial ayuda los desarrollos de Piotr Roszak y Juan Carlos Ossandón Widow, en diferentes obras donde se exponen elementos de comprensión de la exégesis de Tomás, relacionados a las diferentes formas en que se expresa el sentido literal, según la lectura tomista²⁷.

²⁴ Cf. Ceslas Spicq, «Saint Thomas d'Aquin. L'exégète», vol. 15, part 1, Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. por Eugène Mangelot, Jean Vacant, Émile Amann, (Paris: Libraire Letouzey et Ané, 1946): 694–738.

²⁵ Cf. Nicholas M. Hayle, «Introduction», en *Aquinas on Scripture. An Introduction on his Biblical Commentaries*, ed. Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum, (New York: T & T Clark International, 2005)

²⁶ Cf. Martin Morard, «A propos du Commentaire des psaumes de saint Thomas d'Aquin» *Revue Thomiste*, Dominicains de la Province de Toulouse, 1996, 96, p. 653-670.

²⁷ Piotr Roszak: Piotr Roszak «Principios exegeticos de santo Tomás de Aquino. Claves hermenéuticas para la Lectura *super Psalmos*», en *El Comentario a los Salmos*, Santo Tomás de Aquino, Tomo II, ed. y trad. por Carlos Casanova, (Santiago: RIL-CET, 2016) 9 - 27.; *Tomás de Aquino como comentador de los Salmos*, en P. Roszak (ed.), *Comentario de santo Tomás de Aquino al salmo 50(51)*. Traducción y estudios, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, Universidad de Navarra, Pamplona 2011, 35-49.; *The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis* (ed.) P. Roszak, J. Vijgen, en *Reading sacred scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*, (Brepols, Turnhout: 2015), 115-139.; «El hombre ante Dios. Comentario de Tomás de Aquino al Salmo 8 a la luz de sus fuentes», *Scripta Theologica* 43 (2011): 143-162.; «La Hipocresía y sus peligros. El sermón Attendite a falsis», *Scripta Theologica* 44, n.º 3 (2012): 558-611.; «Collatio sapientiae. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalmos de santo Tomás de Aquino», *Angelicum* 3-4 (2012): 749-769.; «Language, metaphysics and the bible: the philosophical background of Aquinas's exegesis of Sacred Scripture», *European Journal of Science and Theology* 14, n.º 5 (2018): 123-135.; «Principes Et Pratiques Exegetiques Dans l'Expositio Super Lob De Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 119, n.º 1 (2019): 5-30.; «Depravatio Scripturae, Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos en la exégesis bíblica», *Scripta Theologica* 49, (2017): 31-58.; «Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate», *Cauriensia* 11 (2016): 797-810.; «Exégesis y contemplación. El sentido literal y espiritual de la escritura en los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino», *Espíritu* 65, n.º 152 (2016): 481-504.

Como se ha mencionado, los estudios en general han abordado cuestiones de orden hermenéutico en torno a la exégesis de Tomás, en particular sobre el *Comentario a los Salmos*. En los años recientes se aprecia un interés creciente en torno a este libro de Tomás, interés en cuestiones formales o hermenéuticas. Dado la amplia gama de elementos teológicos que desarrolla el autor en el *Comentario*, las obras que se han producido presentan diversos énfasis temáticos.

De ahí que el uso de la bibliografía sobre trabajos de exégesis en torno a la temática cristológica del Comentario se debió abordar en la medida que podía tener alguna relación con el tema en estudio. Pero es necesario advertir que no siempre estas fuentes secundarias dicen relación directa con el tema de fondo de carácter sistemático, sino que sirven o bien de contrapuntos con otra parte de su obra, o bien, como elementos que permiten comprender las afirmaciones que realiza Tomás en los pasajes utilizados del *Comentario*.

Capítulo I: El comentario a los salmos en la obra de Santo Tomás, herramientas de comprensión

1.1. Los cuatro sentidos de la Escritura

En sus comentarios bíblicos el Doctor Angélico desarrolla argumentos de carácter dogmático (cristológico, soteriológico-antropológico, sacramental-eclesiológico, escatológico) y moral, inspirándose en pasajes de la Escritura. De este modo se expresa el carácter polisémico de las imágenes de la Escritura. Es por lo anterior que este tipo de trabajo teológico requiere de una fundamentación que explicita los fundamentos hermenéuticos del

Juan Carlos Ossandon Widow, «La Interpretación bíblica según Santo Tomás». *Isidorianum* 34, (2008): 227-271.

Cf. Thomas Ryan, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000)

ejercicio. Por lo anterior es necesario exponer de modo breve el método y las herramientas con que santo Tomás se enfrenta a la Escritura, y consecuentemente comprender el desarrollo teológico que surge de esta forma de interpretar la Escritura.

En el texto en estudio, Tomás lee en clave de teología sistemática el Libro de los Salmos. Esta lectura, que se puede caracterizar de acuerdo con el mismo desarrollo de Tomás como la expresión del sentido espiritual o en el misterio, es decir la letra del salmo se comprende referida a Cristo, así de acuerdo con el querer del autor divino, es justamente que el sentido de los Salmos sea interpretado según esta forma de leer la Escritura²⁸.

Debido a lo anunciado en el párrafo anterior, lo primero es esclarecer la relación entre Escritura, Revelación y Doctrina. Para esto se abordará la primera cuestión de la Suma Teológica. En ella el autor realiza con precisión el desarrollo del concepto de Teología, su naturaleza, su objeto y las fuentes que permiten su estudio. En un segundo momento es necesario exponer el carácter propio de esta lectura, por medio de la explicitación de los sentidos que Tomás reconoce en la Escritura. Por último, en relación con lo anterior se presenta la caracterización propia de la forma de lectura tomista, con base al concepto de sentido literal.

1.2 Sobre la Sagrada Escritura como *Sacrae Doctrinae*

El concepto de doctrina sacra es equivalente en lenguaje contemporáneo a Teología²⁹. Un elemento relacionado con el término doctrina sacra es, a su vez, el de *Sacra Scriptura*³⁰. El punto anterior es de importancia particular para la presente investigación. Escritura y doctrina para Tomás constituyen dos elementos propios de la revelación divina, pertenecen

²⁸ Cf. "Pues todo lo que atañe a la fe en la Encarnación se entrega en esta obra tan claramente que a menudo parece Evangelio y no profecía". *Omnia enim quae ad finem incarnationis pertinent sic dilucide traduntur in hoc opere ut fere videatur Evangelium et non prophetia. In Psalm. Proem.*

²⁹ Cf. Luis Martínez Fernández, *Los caminos de la teología*. Historia del método teológico (BAC: Madrid, 1998) 51.

³⁰ Cf. Jean-François Bonnefoy, «La Méthodologie théologique de Saint Thomas», *Revista española de Teología* 10, (1950): 41-82.

de modo propio a la forma en que Dios se ha querido revelar³¹. Santo Tomás al leer y comentar la Escritura, considera que desarrolla el más alto nivel de reflexión teológica, porque quien indaga en la Sagrada Escritura se enfrenta a la expresión privilegiada de la revelación divina, fuente de la Teología³². Para Tomás, por revelación divina se puede entender aquella luz que Dios concede al hombre para poder acoger lo que de sí quiere revelar³³.

Por lo anterior es necesario dejar asentado que, para Tomás, Revelación y Sagrada Escritura, no son estrictamente lo mismo, aunque estén estrechamente relacionados, de tal manera que sin Escritura no es posible el desarrollo de la teología en Tomás³⁴.

El autor define revelación como “la comunicación de conocimiento”³⁵, es decir se debe comprender como un movimiento de índole intelectual que posibilita luego el desarrollo de diversos tipos de relaciones, de acuerdo con la naturaleza de lo que se conoce por medio del acto de revelación. Eso por lo menos en el plano antropológico y epistemológico del concepto. La Revelación se debe comprender como la auto manifestación graciosa que Dios hace de sí mismo al hombre. Se percibe compuesta por dos movimientos, la Revelación natural y Revelación sobrenatural³⁶.

La Revelación natural se refiere a la capacidad de la razón natural de conocer la existencia de Dios y de los mandatos de la razón natural que se manifiestan en la conciencia. Esto en cuanto Dios ha capacitado al género humano para conocerle a Él mismo por medio del uso de la razón natural. Por su parte la Revelación sobrenatural se refiere a todo aquello

³¹ Christopher Baglow, «Sacred Scripture and Sacred Doctrine in Saint Thomas Aquinas» en *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction*, ed. Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum (New York: T & T Clark International, 2004) 1-26. 2.

³² Cf. Maximino Arias, «La interpretación de la escritura en Santo Tomás», *Salmanticensis* 22, n°3. 1975: 499-526.

³³ Leo J. Elders, «Inspiración y revelación según Santo Tomás de Aquino. Esperanza del hombre y revelación bíblica» en *XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. José María Casciaro, (Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996), 189.

³⁴ El lugar de la Escritura en la Teología como instrumento positivo de la revelación, es el argumento central de la definición de Teología como ciencia que realiza Tomás en la Primera Cuestión de la Suma de Teología. Cf. *Sth* I, q.1.

³⁵ Tomás de Aquino, *Catena aurea in Lucam*, c10. l,6.

³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Postilla Super Rom*, l,20. En Elders, «Inspiración y revelación según Santo Tomás de Aquino. Esperanza del hombre y revelación bíblica», 176.

que ha querido revelar Dios para realizar el plan divino de salvación³⁷. Esta invitación de Dios al hombre supone, dada la propia naturaleza del don ofrecido, un movimiento divino fundante. A este don de gracia el hombre accede por la fe³⁸.

Esta relación de Dios que habla a la humanidad se debe comprender como jerárquica, donde la Revelación como acto propio de Dios, no se identifica con Sagrada Escritura, aunque luego esta contenga con propiedad aquello que Dios ha querido manifestar de sí mismo a la humanidad³⁹. El punto de diferencia reside en el elemento de misterio, comprendido como, aquello que de parte de Dios en cuanto seres humanos no se puede conocer en toda su profundidad, o aquello que sin la revelación positiva de Dios no podríamos conocer por medio de la razón natural⁴⁰.

Entonces, en el concepto de Doctrina Sagrada Tomás advierte el esfuerzo de comprensión que requiere la recepción de la Revelación de Dios. Así, en concepto del autor la sagrada doctrina equivale a la comprensión, limitada pero cierta y necesaria, al que el

³⁷ “Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina”.

Lat.: *Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. STh. I-II, q.62, a1. Resp.*

³⁸ “A lo primero. El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre*. En estas cosas se centra la doctrina sagrada”.

Lat.: *Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit. STh I, q.1, a.1, ad.1Cf. STh II-II, q.4, a1.*

³⁹ De acuerdo a Henry de Lubac este elemento, Doctrina como interpretación y Palabra de Dios como revelada en la Escritura por medio de la diversidad de sentidos que surgen del Sentido Literal, es confusa en Tomás, o por lo menos se debe conceder que la articulación de la misma relación entre Escritura y Doctrina, es oscura en la primera cuestión de la Suma. Cf. Andrzej Persidok, «¿Revolucionario o «genio simplificador»? Santo Tomás de Aquino en la Exégèse médiévale de Henri de Lubac», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8, n°3 (2015): 67-80. 73-74.

⁴⁰ Cf. *STh* I, q.1, a.2, *Resp.*

hombre puede acceder respecto de Dios, en cuanto este se revela y ha dado a conocer de sí mismo, superior al mero conocimiento natural de Dios por parte del género humano.

Antes de proceder según la síntesis última del autor, la *Suma de Teología*, es necesario presentar un breve sumario de algunos elementos que Tomás desarrolló previamente a su obra magna. En su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, primera obra sistemática del autor, en la introducción va a desarrollar el concepto y la materia de estudio del saber teológico⁴¹. Es una doctrina que se comprende compuesta por cuatro elementos o ámbitos de su propio quehacer: especulativa y práctica, ciencia y sabiduría⁴². Dios ha dado a conocer principios que ha revelado por sí mismo, principios como fundamentos de razón que permiten luego el conocimiento de Dios, principios que de otro modo el hombre no podría conocer⁴³. Es debido a su objeto de estudio que el autor afirma que esta ciencia es santa, porque Dios es santo.

En la *Suma contra Gentiles*, el autor desarrolla el concepto de ciencia referido a su objeto en aquellas materias que el hombre no puede alcanzar por medio de la razón natural, distinguiendo los dos modos de conocimiento de Dios⁴⁴. No hay oposición entre el conocimiento que surge desde el dato revelado que el hombre conoce por la fe; y las verdades

⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1. 1-5.

⁴² Cf. Torrel, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 58-59.

⁴³ *Si autem voluntus invenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae.*

Traducción: "Sin embargo, nos encontramos con que este es un tema, que comprenden todo lo que podemos decir de la inspiración divina es capaz de ser objeto de la ciencia". Tomás de Aquino, *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*, lib.1, a.4.

⁴⁴ *Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a philosopho, optime dictum Boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.*

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis".

Traducción: "No es único el modo de manifestar las diferentes clases de verdades. Dice el Filósofo, y Boecio insinúa, que: es propio del hombre ordenado intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida que se lo permite la naturaleza de la cosa. Primeramente, pues, debemos señalar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón". Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, lib. 1 cap. 3 n. 1-2.

que el hombre conoce por el uso de su razón propia⁴⁵. Es uno solo el objeto de estudio. Así, se describe que los principios que componen el quehacer teológico deben responder al contenido de la fe. Por eso es por lo que para Santo Tomás su desarrollo teológico es propiamente teología bíblica, porque la Revelación no puede en ningún sentido oponerse a la actividad de la razón⁴⁶.

Ahora bien, Santo Tomás, al inicio de la *Suma Teológica* expone el estatuto propio de esta ciencia sagrada⁴⁷. La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias:

- 1) Unas, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural.
- 2) Otras, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz de una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética.

En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios⁴⁸.

La fundamentación del quehacer teológico surge de modo propio y exclusivo en el don de Dios al hombre. Dios se ha querido revelar al hombre para que este pudiese conocer su fin último; y el camino que debe recorrer para alcanzarlo⁴⁹. Siendo el objeto de estudio de la Teología Dios: “Dios es el sujeto de esta ciencia”⁵⁰.

⁴⁵ Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 2009) 7.

⁴⁶ Marie Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 3 a. ed. (Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1974), 222.

⁴⁷ Cf. Pim Valkenberg, «Lectores de las Escrituras y oyentes de la Palabra en la Iglesia medieval», *Concilium* 233 (1991) 82.

⁴⁸ *STh.* I, q.1, a2, resp.

⁴⁹ Cf. *STh.* I, q.1, a.1.

⁵⁰ *Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae*. Trad.: “Respondo diciendo que Dios es el objeto de esta ciencia”. *STh.* I, q.1, a.7, resp

Es así que el ser humano puede conocer los principios necesarios para fundamentar la Doctrina Sacra, como un saber en sí mismo, es decir necesario y de carácter especulativo⁵¹, siendo luego la teología en el desarrollo de Tomás, la más alta de las ciencias. Estos principios que articulan el saber teológico se reciben a partir de Dios, porque el ser humano por sí mismo no podría acceder a ellos. De ahí que, respecto del género humano, requieren como primer movimiento la fe, de quien se acerca a la comprensión de las verdades que de ellos se derivan.

Estos principios se encuentran en la Escritura. Porque por medio de esta, aquello que no puede ser captado por los sentidos y comprendido por la mente, se expresa y adquiere sentido para el ser humano; de otro modo, dada la estructura de conocimiento propia de la naturaleza humana, no todos podrían conocer del mismo modo y en el mismo sentido, lo que Dios ha revelado de sí mismo para la salvación del hombre⁵². Más aún, este aporte de Tomás expone el límite del conocimiento natural, de tal manera que sin la Revelación expresa de Dios, que se contiene en la Sagrada Escritura, no conoceríamos con propiedad aquello que Él ha revelado gratuitamente de sí mismo, para bien de la humanidad.

1.3 La Escritura cómo transmisión cierta de la verdad divina, en sus cuatro sentidos.

Para nuestro autor la Escritura es capaz de transmitir verdaderamente aquello que Dios quiere comunicar. Esto se explica por medio de un argumento central de la Cuestión

⁵¹ “Por otra parte, estamos ante una ciencia más especulativa que práctica porque trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pues cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna”. *STh. I, q.1, a.4, resp.*

⁵² “*Respondo:* Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera lo divino. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: *¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.*

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana. Más aún, lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con la sola razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de mucho análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación”. *STh. I, q.1, a.1, resp.* Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones de duodecim quodlibet, VII, q.6, a.14, in c.: Sacra scriptura ad hoc divinitus tradita est ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem.*

primera de la *Suma de Teología*: el ser humano, dado que conoce por medio de los sentidos no puede conocer naturalmente todo aquello que la Escritura de parte de Dios puede transmitir, de ahí que el sentido mismo de la Escritura es revelado luego por acción divina a través del Espíritu Santo. De otro modo permanecería oculto para la humanidad. Así, el mismo sentido de la Escritura que transmite la verdad divina debe luego ser comunicado por Dios mismo. Este sentido es comunicado por Dios, gracias al múltiple sentido de la Escritura:

Así pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta. Este sentido espiritual se divide en tres. Como dice el Apóstol en la carta a los Hebr 7,19, la Antigua Ley es figura de la Nueva; y esta misma Nueva Ley es figura de la futura gloria, como dice Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*. También en la Nueva Ley todo lo que ha tenido lugar en la cabeza es signo de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al sentido alegórico; lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al sentido moral; lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al sentido anagógico.

El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos, como dice Agustín en el XII *Confess*⁵³.

Se presenta entonces una dificultad para conocer todo el sentido de la Escritura, porque los sentidos sensibles por los cuales la persona humana conoce, de acuerdo con la gnoseología del autor, limitan la extensión del conocimiento. Luego, el límite o contenido de la Escritura, es lo que Tomás llama sentido espiritual de la Escritura:

“Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos. De ahí que fuera conveniente que lo espiritual se nos transmitiera en la Sagrada Escritura a través de lo material”⁵⁴.

Es debido a la forma de comprensión humana que luego surge la necesidad de la explicación de la Escritura, siendo el mismo Dios quien inspira al autor sagrado para transmitir aquello que se debe comunicar, también es Dios quien da a conocer el sentido propio de la Escritura a la humanidad. Esto que se comunica por medio de la Escritura se

⁵³ *STh.* I, q.1, a.10, *resp.*

⁵⁴ *STh.* I, q.1, a.9, *resp.*

expresa en el texto sagrado por medio de varios sentidos. Es una explicitación de un contenido presente bajo formas de signos, símbolos o metáforas. El criterio fundamental que se percibe es la unidad de todo el dato revelado, todas las verdades de fe, dogmáticas y morales están relacionadas, y es esta relación de sentidos la que puede ofrecer el significado último de la Escritura⁵⁵.

Esta multiplicidad de sentidos se debe comprender en relación con el sentido espiritual, hacia el cual se ordena el resto de los sentidos, y que a su vez descansa sobre el sentido literal. Por esto la multiplicidad de sentidos no quiere decir que luego arroje una multitud de significados o sentidos tan diversos que no puedan luego reconciliarse de acuerdo con el sentido espiritual, o propiamente del sentido total de la Escritura⁵⁶. Existe entonces un principio que ordena la comunión de los diversos sentidos:

A lo primero, respondo: La variedad de sentidos, que no proceden uno de otro, lleva a la multiplicidad de locuciones; pero el sentido espiritual siempre se funda en el literal, y procede de él; por eso, que la Escritura se exponga literal y espiritualmente, no ocasiona en ella ninguna multiplicidad⁵⁷.

Por su parte el uso teológico más destacado de la Escritura, en relación con el desarrollo dogmático, es que la Escritura debe ser capaz de combatir el error⁵⁸. Para esto es necesario que la Escritura pueda ser utilizada como fuente directa de múltiples argumentos. Así se justifica, en parte, la utilización sistemática de la Escritura en el desarrollo teológico del autor. Se concibe como el elemento de máxima autoridad, que puede resolver la confusión o corregir el error, frente a cierto tipo de afirmaciones que, desancladas de la Escritura, pueden desdibujar la comprensión ortodoxa del misterio divino que se revela.

⁵⁵ Cf. Lucas Mateo Seco, Miguel Brugarolas, «Teología, economía e historia. La renovada lectura de Santo Tomás», *Annales Theologici* 28, N°1, (2014): 168.

⁵⁶ Cf. Vicente Balaguer, «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura» *Scripta Theologica*, 36, n. 2, (nov. 2017) 509-563, 519.: “En el punto de partida, es importante anotar un principio interpretativo: una argumentación no puede partir de una proposición con varios sentidos si no quiere ser falaz, de ahí que el sentido de los textos deba ser uno porque debe evitarse entender muchas cosas al mismo tiempo”.

⁵⁷ *Quodlibet* VII, q.6, a.1, ad1.

⁵⁸ Cf.: *STh.* I, q.1, a.10, *obj.1.* “La Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma”.

El primer sentido de la Escritura es el sentido literal o histórico, lo que el texto dice por sí mismo, el relato mismo o las imágenes que presenta literalmente⁵⁹. Este es el primer significado de los términos de la Escritura, corresponde al sentido material o simple del texto; por ejemplo: de acuerdo con este primer sentido, cuando se menciona un astro del cielo, se refiere a los cuerpos celestes que se observan a simple vista, etc.

Luego el contenido de lo que se expresa, es el sentido espiritual, que depende propiamente y se fundamenta en el sentido literal. El primer sentido es inmediato, el segundo mediado⁶⁰. El sentido espiritual, a su vez es compuesto por tres sentidos correspondientes: el sentido alegórico, el sentido moral y el sentido anagógico⁶¹. Es decir, el sentido espiritual, o la interpretación espiritual de la Escritura, se va a expresar por medio de alguna de las tres formas mencionadas.

El sentido alegórico se refiere a la interpretación de las figuras, imágenes y hechos del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo Testamento; descubre el sentido espiritual de estos textos del Antiguo Testamento, que se interpretan referidos a Cristo y a la economía salvífica del Verbo Encarnado (Iglesia y Sacramentos).

El sentido moral o anagógico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, es una lectura de la Escritura con énfasis en mostrar el camino que los fieles deben seguir para alcanzar la bienaventuranza eterna, la visión beatífica; la Escritura enseña cómo se debe vivir, a través de su sentido, el ejemplo paradigmático es Cristo, de ahí que las imágenes del Antiguo Testamento se deben interpretar a la luz de la vida del Señor. Por último, el sentido anagógico se refiere al destino último del hombre, llamado a la comunión eterna con Dios en Cristo; este se presenta a lo largo de toda la Escritura⁶². En esta expresión el sentido anagógico también se debe comprender como la presentación de la imagen de Jesucristo en cuanto modelo del actuar del ser humano.

⁵⁹ Acerca de la tradición del término y de su significado sinónimo literal-histórico. Cf. Paul Synave «La Doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens litéral des Écritures». *Revue Biblique* 35, 1 (1926) 42.

⁶⁰ Synave «La Doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens litéral des Écritures» 41.

⁶¹ «Este sentido espiritual se divide en tres... Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al sentido alegórico; lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al sentido moral; lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al sentido anagógico». *STh.* I, q.1, a.10, resp

⁶² Cf. *STh.* I, q.1, a.10, resp.

El valor de la lectura sagrada, desarrollada en vista de los cuatro sentidos se puede entender cómo:

Una técnica de interpretación, una visión armónica y luminosa que organiza todo el saber sacro centrado en la escritura: teología, moral, espiritualidad y acuerda dicho saber con la vida. Si en el manejo de la técnica los medievales exageraron o son poco críticos no podemos desconocer la armonía y grandeza de su concepción⁶³.

Los cuatro sentidos permiten una lectura amplia de la Escritura, por medio de la cual el texto es capaz de aportar elementos que no se encuentran de modo directo en el sentido literal en el texto. Pero a la vez este esfuerzo de lectura supone que los resultados de la exégesis espiritual deben estar inspirados en este primer sentido. Lo que se puede afirmar en relación con la lectura bíblica de Santo Tomás es que esta forma de acercarse al texto permite el desarrollo posterior de la argumentación dogmática. La Escritura es la fuente y el marco complejo, la estructura desde donde se desarrolla la enseñanza de la fe, la transmisión del contenido amplio de la revelación, de parte del maestro a sus discípulos⁶⁴. Gracias a la misma intención del autor divino, la Escritura en base a su sentido literal, es capaz de aportar al teólogo el sentido espiritual, en su triple forma⁶⁵.

1.4 Sobre el sentido de la lectura literal en santo Tomás

Esta forma de leer la Escritura se debe comprender en el contexto vital de la vida religiosa de la cual santo Tomás forma parte. La lectura de la Biblia, con el desarrollo apostólico de las órdenes mendicantes se diferenció, de la lectura espiritual y moral, que se desarrollaba en los monasterios. De este hecho uno de sus principales expositores es Hugo de San Víctor, quien en París se preocupó de modo sistemático de desarrollar una lectura de

⁶³ Luis Alonso Schökel, *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación* (Madrid: BAC, 1969) 543.

⁶⁴ Cf. Valkenberg «Lectores de las escrituras y oyentes de la Palabra en la Iglesia medieval». 82.

⁶⁵ "En la consideración de la Sagrada Escritura como lugar por excelencia de expresión de la Revelación, lo que la vuelve la autoridad máxima para la argumentación teológica; en la afirmación de que Dios es el autor de la Escritura, sin negar por ello el papel del autor humano, considerado causa instrumental; y en la teoría del conocimiento y en la doctrina acerca de la significatividad del lenguaje verbal Tomás de Aquino". Juan Carlos Ossandón, «La Interpretación bíblica según Santo Tomás». *Isidorianum* 34, (2008): 238.

la Biblia más fiel al texto mismo, imponiendo el sentido literal como el principal en la práctica de interpretación del texto sagrado. De este desarrollo, son herederos las mencionadas órdenes mendicantes y Tomás mismo⁶⁶.

La caracterización de esta nueva lectura, que no se debe comprender como opuesta a la anterior, se expresa como un cambio en el centro de atención de la misma forma de lectura bíblica, desde el sentido espiritual, al sentido histórico o literal; siendo el fin de este renovado ejercicio la posibilitación de la argumentación teológica⁶⁷.

Esta forma de leer la Sagrada Escritura, de acuerdo al sentido literal en la Edad Media, es el que Tomás recibe y hace propio. Esta lectura supone que, el sentido literal puede desplegar un espíritu (como sentido del texto) que yace bajo la superficie del texto; este espíritu o sentido del texto es el que expresa la intención del autor⁶⁸. Santo Tomás recibe un desarrollo previo de larga extensión.

Debido a que para santo Tomás el desarrollo dogmático se fundamenta en la lectura de la Sagrada Escritura, es necesario profundizar en torno al concepto de sentido literal⁶⁹. Los frutos que se obtienen de la lectura de la Escritura dependen siempre de este primer acercamiento. Como ya se ha establecido más arriba, la lectura espiritual se basa siempre en el sentido histórico o literal del texto.

⁶⁶ “A través de la letra se llega a las cosas significadas y por éstas al sentido espiritual, pues en la Escritura las cosas mismas tienen significado. Hugo emplea la distinción agustiniana entre *res* y *verba*. Pero San Agustín no la había usado para diferenciar dos maneras de significar de la Escritura. El primero en hacer tal aplicación fue Rábano Mauro; esta doctrina se generalizó en el siglo XII con Pedro Abelardo y el mismo Hugo de San Víctor, de quienes la recibirá Santo Tomás a través de San Alberto Magno”. Ossandón, «La Interpretación bíblica según Santo Tomás». *Isidorianum* 34, (2008): 233.

⁶⁷ Cf. Nicholas Hayle, «Sacred Scripture and Sacred Doctrine in Saint Thomas Aquinas» en *Aquinas on Scripture. An Introduction on his Biblical Commentaries* ed. por Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum (New York: T & T Clark International, 2005), 6.

⁶⁸ Cf. Alastair Minnis, «Figuring the letter: making sense of *sensus litteralis* in late-medieval Christian exegesis» en, *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries* ed. por Mordechai Cohen, y Adele Berlin, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 140.

⁶⁹ “Es interesante saber que, como ocurre en todos los artículos de la *Summa*, el título que encabeza el artículo 10 en las ediciones modernas — *utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus* — es un añadido posterior. La pregunta, tal como aparece en el prólogo a la cuestión, es más precisa: *utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda*. La Sagrada Escritura aparece como la puesta por escrito de la sagrada doctrina. Y la pregunta sobre los sentidos se enmarca en la necesidad de exponer la Escritura dentro de la enseñanza teológica sistemática”. Ossandón, «La Interpretación bíblica según Santo Tomás», 238.

Para la exégesis medieval de la cual Tomás es heredero, el sentido literal se descubre entonces en la intención del autor del mismo libro, que se expresa a través de las palabras del autor humano⁷⁰. Es esta intención la que el exégeta debe indagar, y la que corresponde al sentido pleno del texto, del cual la expresión literal es el punto de ingreso. Este sentido se va a referir también propiamente a una especie de concepto de diseño conceptual de la razón misma del texto, su sentido más propio⁷¹.

Acerca lo anterior es necesario mencionar la primera regla de interpretación bíblica que se puede encontrar de modo explícito en una de las obras de santo Tomás. En el Comentario a la Lamentaciones de Jeremías, el autor define la forma en que la Escritura debe ser leída: cómo aquel lector que desenvuelve el rollo, y entiende leer el rollo por ambos lados, es decir, buscando el sentido según el cual el autor divino quiso expresarse⁷². De este modo el autor de la Escritura es Dios, quien por medio de la acción del Espíritu Santo expone el sentido verdadero del texto sagrado.

La primera afirmación que determina el acercamiento al texto es que, “el autor de la Sagrada Escritura es Dios”⁷³. Este presupuesto tiene para el autor la más alta importancia,

⁷⁰ “... pero esta Escritura se lleva a cabo por el instinto de inspiración divina: II Pedro 1,16: pues no se ha producido la profecía por voluntad humana, sino que inspirados por el Espíritu Santo hablaron, etc. Y por ello la lengua del hombre se halla en la Sagrada Escritura como la lengua del niño que dice palabras que otro le suministra: Sal. 44,2: mi lengua es pluma, y II Sam. 23,2: el Espíritu del Señor ha hablado por mi medio, y su palabra por mi lengua”. *In Psal*, Proem.

Lat: *haec autem Scriptura per instinctum inspirationis divinae: 2 Petr. 1: non enim voluntate humana allata est* “En su comentario a las Lamentaciones de Jeremías, santo Tomás indica la regla hermenéutica general que garantiza una lectura auténtica de la Palabra. Lo explica con la imagen del libro enrollado (*liber involtus*), luego desenrollado, y además escrito por ambos lados (15). Esta metáfora jeremiana sirve al Angelico para recordar que el criterio hermenéutico fundamental consiste en la lectura según el espíritu con que fue escrita la Sagrada Escritura. La labor del intérprete consiste en <<desenrollar>> el papiro, es decir, fijarse en lo característico de la Escritura, en su mentalidad y conceptos, en la lógica de la Revelación de Dios. Es adentrarse en lo transmitido por Dios, y buscar su explicación en el marco de la entera historia de la salvación, no solo en un punto aislado y ajeno a la voluntad salvífica de Dios. De manera que una de las reglas hermenéuticas fundamentales es la unidad del plan de salvación, que pide un tipo de lectura coherente (no el mero concordismo) del Antiguo y del Nuevo Testamento, como historia realizada por el Autor divino. Por ello, santo Tomás habla en general de la *intelligentia omnium Scripturarum* de la que se deriva una predicación correcta (cfr. 1 Cor 1,5) (16). Con este fondo se comprende mejor porque santo Tomás afirma en su comentario al evangelio de san Mateo que <<los que meditan los mandamientos de Dios, pueden evitar errores. De ahí que Jn 5,29: examinad las Escrituras. Estos no las examinaban, y por eso erraban, como aquellos que la interpretan mal>> (*In Mt.*, cap. XXII, lect. 3)”. Piotr Roszak, «Depravatio Scripturae, Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos de la exégesis bíblica», 36.

⁷¹ Cf. Minnis, «Figuring the letter: making sense of *sensus litteralis* in late-medieval Christian exegesis», 140.

⁷² Tomás de Aquino, *In Threnos Jeremiae expositio*, prol.

⁷³ *STh*. I, q.1, a.10, resp.

porque es la naturaleza del verdadero autor sagrado la que posibilita el desenvolvimiento y la expresión posterior de los sentidos. Junto a esto, la naturaleza divina del autor sagrado es la que sostiene la veracidad misma del texto, en lo relativo al contenido de lo que revela.

En último término este elemento se constituye como el cuadro interpretativo fundamental, porque Dios se ha querido revelar al hombre por medio de la Escritura: “El autor principal de las Sagradas Escrituras es el Espíritu Santo: que en una sola palabra de la Sagrada Escritura quiso decir muchas más cosas que las que exponen o distinguen los expositores de la Sagrada Escritura”⁷⁴. De este modo los límites figurativos de la palabra concreta son superados por la intención misma del autor divino. Así se asegura y justifica la múltiple significación de los términos, permite entonces una lectura literal, que en términos contemporáneos no corresponde a lo que se llama de modo común hoy, una lectura literal.

El aporte acerca de la utilización del método literal de lectura reside en la diferenciación práctica del concepto de sentido literal, así entre sentido literal propio y sentido literal metafórico⁷⁵. Este sentido literal metafórico se debe comprender, cómo aquello que se presenta materialmente, tiene un significado real (*realite*), que se descubre en la lectura literal, superando el significado natural de las mismas palabras. No obstante, en palabras del autor, “en la historia del Antiguo Testamento, fuera de su sentido místico o figurativo, tenían un sentido literal”⁷⁶. Santo Tomás comprende, en esta primera acepción del término, todos aquellos significados que el autor divino ha querido transmitir a los destinatarios directos del texto, no se reduce a la mera interpretación natural del sentido literal de las palabras, sino que, en ese mismo sentido natural primero, es posible encontrar la diversidad de significados del sentido literal.

Tomás entiende como “real” el significado alegórico, de este modo el contenido de este sentido no se limita por la mera literalidad positiva del texto. Así, el sentido metafórico está incluido en el sentido literal⁷⁷. En palabras del Doctor Angélico:

Así pues, las razones de los preceptos ceremoniales de la ley vieja se pueden tomar de dos maneras: una, por la razón del culto divino que debía observarse en aquel

⁷⁴ *Quod. VII*, 14 ad 5

⁷⁵ Cf. Synave, «La Doctrine de Saint Thomas D’Aquin sur le sens litéral des Écritures». T: 13, 43.

⁷⁶ *STh. I-IIae*, q.102, a.2, sc1.

⁷⁷ Ossandón, «La Interpretación bíblica según Santo Tomás», 252.

tiempo. Estas razones son literales, que miran a evitar el culto de los ídolos, a recordar los beneficios de Dios, a expresar la excelencia divina o a designar las disposiciones de la mente que entonces se requerían en los adoradores de Dios. De otro modo se pueden asignar las razones de estos preceptos como ordenados a figurar a Cristo, y así tienen razones figurativas o místicas, sea que se tomen del mismo Cristo y de su Iglesia, lo que pertenece al sentido alegórico, sea que digan relación a las costumbres del pueblo cristiano, y es el sentido moral, sea que miren al estado de la gloria futura, en que nos introduce Cristo, y es el sentido anagógico⁷⁸.

La importancia del sentido literal expresa el modo de hacer teología en el autor. La reflexión del teólogo no puede ser arbitraria, tampoco es correcto imponer significados externos al sentido literal del texto. Frente a esto, se presenta la pregunta: ¿Cómo hacer teología que no se limite simplemente a repetir el texto? o bien ¿Cómo el texto responde a inquietudes sistemáticas, de tipo dogmático, que el texto no exponga positivamente? La respuesta, a la pregunta, por parte del autor viene de la distinción entre cosa y palabra.

Como se puede observar de acuerdo con la cita, el texto transmite una verdad por medio de unas palabras, que a su vez expresan las cosas que representan. El límite entonces está dado por el sentido literal; si un texto trata de modo evidente de un sentido, no se puede forzar otro tipo de interpretación. De ahí que sea necesario un profundo conocimiento de la extensión de la Escritura, para evitar forzar los textos.

1.5 Sentido Literal e Historia de Salvación.

El punto anterior, acerca del uso de la lectura literal en Santo Tomás, se relaciona con el concepto central de la historia de salvación⁷⁹. Es este horizonte el que posibilita la comprensión del sentido de la Escritura, según la intención de su autor sagrado. Es la historia de salvación, como expresión de la voluntad salvífica de Dios para con el hombre, la que posibilita la comprensión doctrinal de la misma Escritura, porque lo que revela de fondo es,

⁷⁸ *STh.* I-IIae, q.102, a.2, ad.1.

⁷⁹ Roszak, «Depravatio Scripturae, Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos de la exégesis bíblica», 36.

primero la intención de Dios acerca del hombre; y segundo, el modo en que ha querido salvar al mismo hombre.

Es también el mismo concepto de Historia, un criterio orientador de la lectura de los Salmos. Esto a un doble nivel, primero teológico, en consonancia con el concepto de Historia de Salvación; el segundo sentido tiene que ver con la forma en cual se articula materialmente el sentido literal, la historia como hecho expuesto por el escritor, es su punto de partida. Así en el comentario santo Tomás va a decir: “Leamos en primer lugar la letra conforme a la historia”⁸⁰. En este caso santo Tomás expresa de modo claro un criterio de su exégesis bíblica, es el texto quien debe hablar primero, con énfasis en la materialidad del texto.

Es importante decir que esta clave de lectura, el principio de historia de salvación es lo que caracteriza de un modo propio la lectura literal en santo Tomás. Es decir, el sentido literal en santo Tomás se abre a la dinámica interpretativa del Espíritu Santo, que permite el desarrollo de otros sentidos de la Escritura.

Este criterio de interpretación hermenéutico, la Escritura como expresión de la Historia de Salvación, tiene un centro en sí mismo que permite su articulación, y que a su vez se debe comprender como el punto fundamental de interpretación, este es Cristo. En palabras de santo Tomás, Cristo está contenido en las Escrituras, también en el Antiguo Testamento, aunque no sea de modo evidente: “Interpretado según el misterio, se refiere a Cristo, quien se dice «hijo» por antonomasia, que es Hijo natural de Dios”⁸¹. Así Jesucristo es el criterio interpretativo último de las Escrituras, aunque el sentido cristológico no se exponga directamente (explícito) en el texto escriturístico⁸². Por eso dice santo Tomás en el Prólogo de nuestro libro que “la materia de este libro es Cristo”⁸³, en referencia al Libro de los Salmos.

Sobre la interpretación cristológica de la Escritura, y en particular de los Salmos, santo Tomás responde acerca de la justificación de esta interpretación. Afirma que es

⁸⁰ *Ligamus primun litteram secundum historiam. In Psalm. 7,3.*

⁸¹ *Secundum mysterium refertur ad Christum, qui dicitur filius antonomastice: qui est filius naturalis Dei patris. In Psalm, 9,1.*

⁸² Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.5, l.6, n.10.

⁸³ *Ideo materia hujus libri est Christus et membra ejus. In Psalm, Proem.*

tradicional, y junto a esto sostiene que la recta interpretación de los salmos se debe conducir necesariamente a la luz de este criterio exegético. Junto a esto sostiene que esta forma exegética de interpretación cristológica forma parte del desarrollo magisterial, y que el fundamento teológico para esta práctica se encuentra en la acción del Espíritu Santo, que es capaz de hacer surgir nuevos sentidos en la Palabra de Dios, cuando esta es interpretada a la luz de acontecimientos posteriores, permitiendo de este modo que los sentidos ocultos en la Palabra de Dios emerjan en todo su significado más pleno⁸⁴.

El criterio cristológico de interpretación bíblica, en su relación con el concepto de historia de la salvación se dinamiza desde la misma estructura interna del plan divino de salvación. Cristo como fin del hombre presentan por medio de su obra salvífica el camino por medio del cual el mismo hombre puede alcanzar a Dios, llevando de este modo a su realización plena el plan divino acerca de la humanidad⁸⁵. En palabras de santo Tomás, acerca del sentido de la Historia de Salvación: “Y quiere, con la voluntad antecedente con la que quiere que todos los hombres se salven, encontrar en nosotros eso que pertenece a la salvación, es decir, que conozcamos a Dios por el intelecto y lo amemos por el afecto, y lo deseemos”⁸⁶.

Acerca del *Postilla Super Salmos*, el criterio de lectura referido al concepto de Historia de la Salvación se observa fundamentalmente como un elemento de lectura

⁸⁴ *Circa modum exponendi sciendum est, quod tam in Psalterio quam in aliis prophetiis exponendis evitare debemus unum errorem damnatum in quinta synodo. Theodorus enim Mopsuestenus dixit, quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptaverunt Christo: sicut illud Psalm. 21: diviserunt sibi vestimenta mea etc., non de Christo, sed ad literam dicitur de David. Hic autem modus damnatus est in illo Concilio: et qui asserit sic exponendas Scripturas, haereticus est. Beatus ergo Hieronymus super Ezech. tradidit nobis unam regulam quam servabimus in Psalmis: scilicet quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo vel Ecclesia. Ut enim dicitur 1 Cor. 10: omnia in figura contingebant illis. Prophetiae autem aliquando dicuntur de rebus quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum: et ideo spiritus sanctus ordinavit quod quando talia dicuntur, inserantur quaedam quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum. In Psalmus, Proem.*

⁸⁵ “Es lógico que la Palabra del verbo tenga un especial valor revelador, y una especial eficacia. En efecto, lo propio del Verbo es manifestar”. Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, c.11. En María Helena Pratas, «El acontecimiento como Revelación y necesidad de la Palabra, según Santo Tomás de Aquino. Sicut Christus ex verbo et carne (In IV Sent., d. 1, q. 1, a. 3, c.)», en *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. por César Izquierdo, (Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993), 355.

⁸⁶ *Et vult invenire in nobis voluntate antecedente, qua vult omnes salvos fieri, id quod pertinet ad salutem, scilicet ut cognoscamus Deum per intellectum, et amemus per affectum, et desideremus. In Psal. 13, 2.*

transversal del Comentario. Así en el Prólogo de la obra, santo Tomás se refiere a la materia del comentario en estudio diciendo:

La materia es universal: porque, aunque cada libro de la Escritura canónica contiene materias especiales, este libro trata de la materia general de toda la teología y esto es lo que dice Dionisio en el libro III acerca de la jerarquía eclesiástica: pertenece a las canciones divinas, esto es a los salmos, dirigir la Sagrada Escritura a ensalzar los conocimientos de Dios y todas las obras sagradas⁸⁷.

Desde la introducción de la obra santo Tomás concibe al Libro de los Salmos como una exposición ordenada de la Historia de Salvación⁸⁸; comprendiendo esta como hechos por medio de los cuales Dios se ha dado a conocer al hombre y ha realizado su obra en el hombre. La materia general de toda teología ya ha sido definida por santo Tomás cómo “para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina”⁸⁹. Esta materia general, para ser conocida por el hombre ha sido revelada por Dios. El punto en cuestión en este lugar es mostrar como el contenido primero de la revelación es justamente aquello que el lector recibe por medio de la lectura de la Sagrada Escritura, y que el modo primero de conocer el sentido de lo que el Autor de la Escritura ha comunicado, se da por medio de la lectura literal.

1.6 Sentido Literal y fundamentación metafísica de la exégesis tomista

Un elemento dinamizador de la lectura tomista de la Biblia, referido al sentido literal del texto sagrado, es el trasfondo epistemológico sobre el cual se desarrolla la lectura. En parte, la lectura literal es posibilitada por el horizonte metafísico sobre el cual la lectura se desarrolla. Así, la metafísica subyacente permite a santo Tomás ampliar los horizontes de interpretación de la misma Escritura, teniendo por base el sentido literal de los términos mismos con que la Escritura se expresa.

⁸⁷ *Materia quidem est universalis quia cum singuli libri canonicae Scripturae speciales materias habeant, hic liber generalem habet totius theologiae: et hoc est quod dicit Dionysius 3 Lib. Eccles. Hierar.: divinarum odarum, id est Psalmorum: sacra Scriptura intentionem habet theologias et divinas operationes universas decantare. In Psal. Proem.*

⁸⁸ Cf. *In Psal. Proem.*

⁸⁹ *Sth. q.1, a.1, resp.*

La caracterización propia de su desarrollo metafísico como filosofía realista, permite a santo Tomás una lectura directa del texto sin mediaciones que puedan forzar el sentido del mismo texto. Siendo para el autor la más alta de las ciencias naturales, a modo de *Prima Sapientia*⁹⁰.

Junto a lo anterior, es necesario decir que la misma estructura antropológica que posibilita el conocimiento es de carácter metafísico⁹¹. Estructura antropológica que se debe comprender como posibilidad de recepción de lo revelado, en cuanto Dios mismo comunica su salvación por medios que el hombre puede captar por su propia estructura epistemológica, los sentidos y la razón⁹².

Esta ciencia primera posibilita para santo Tomás todo posible conocimiento, se debe entonces considerar subyacente a la labor teológica. Por medio de la abstracción sensorial se obtiene la información necesaria que luego posibilita el conocimiento de las causas y de los primeros principios ordenadores de las cosas, en palabras de santo Tomás, se debe comprender a la metafísica como aquel conocimiento que posibilita luego el conocimiento revelado⁹³. Por lo anterior, esta elección de método exegético tiene que ver con la capacidad gnoseológica-terminológica con que la metafísica dota al exégeta, para de este modo acercarse a Dios, que es Misterio⁹⁴. La metafísica permite una lectura propiamente literal de la Escritura; porque supone un encuentro natural con el mensaje, sin estructuras externas que lo pudieran pervertir. A la vez capacita al lector para comprender los diversos sentidos que se pueden extraer del mismo texto.

De este modo la exégesis bíblica y su consiguiente comentario, como género de la *Sacrae Doctrinae* posibilitan la articulación natural entre metafísica y teología. Luego se

⁹⁰ Cf. Paul Morrissey, «The Sapiential Dimension of the Theology according to St. Thomas», *New Blackfriars* 93 (2012): 309-323.

⁹¹: “La existencia del hombre en el tiempo y sus actividades para perfeccionarse intelectual y moralmente se insertan en una estructura metafísica englobante”. *STh*. I-II q.3, a.7, ad.2. Cf. Leo Elders «Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *Scripta theologica* 27 n° 3 (1995): 947.

⁹² Cf. *Super Ioanem*. c.5, 1c. 3.

⁹³ *STh*, I, q.2, a.2, ad.1.

⁹⁴ Piotr Roszak, «Exégesis y Metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino» *Salamanticensis* 61 (2014): 307.

obtiene uno de los fines principales de la Escritura, el cual es la educación, “la finalidad de la Escritura es la educación humana”⁹⁵.

En el Libro de los Salmos, lo anterior se cumple para el santo de modo claro, que justifica luego su estudio académico y explicación exegética “la razón por la que (en) la Iglesia se frecuenta sobre todo el Salterio, (es) porque contiene toda la escritura”⁹⁶. La Escritura es expresión de este conocimiento divino que Dios mismo ha querido comunicar por medio de un autor humano, inspirando su mensaje. Pero dada la condición limitada de la naturaleza humana respecto de la naturaleza divina (y del conocimiento de esta naturaleza primera) es de necesidad que este nivel de conocimiento sea producido y sostenido por Dios mismo.

Así la relación entre metafísica y Escritura se comprende en dependencia con el concepto de inspiración, en palabras del autor:

Ha de notarse que ocurre una cosa en la Sagrada Escritura y otra en las demás ciencias. Porque las otras ciencias son llevadas a cabo por la razón humana, pero esta escritura se lleva a cabo por el instinto de la razón divina: II Pedro 1,16: pues no se ha producido la profecía por voluntad humana, sino que inspirados por el Espíritu Santo hablaron, etc. Y por ello la lengua del hombre se halla en la sagrada Escritura cómo la lengua de un niño que dice palabras que otro le suministra. Salmo 44,1: mi lengua es pluma, y II Samuel 23,2: el espíritu del Señor ha hablado por mi medio, y su palabra por mi lengua. Y por ello dice: en la palabra del Señor, o de la gloria, cosas todas que se dicen por revelación⁹⁷.

Para santo Tomás la inspiración divina se realiza en la persona del autor humano, el cual es capaz de transmitir aquello que Dios ha querido comunicar a nivel del autor humano de la Escritura “el autor porque es el propio Espíritu Santo el que revela esto”⁹⁸, como luego al exégeta que recibe el contenido del mensaje, y que, al ser movido por el Espíritu Santo,

⁹⁵ *Quodlibet XII, q.17 s.c.*

⁹⁶ *Et haec est ratio quare magis frequentatur Psalterium in Ecclesia, quia continet totam Scripturam. In Psalm. Proem.*

⁹⁷ *Notandum autem, quod aliud est in sacra Scriptura, et aliud in aliis scientiis. Nam aliae scientiae sunt per rationem humanam editae, haec autem Scriptura per instinctum inspirationis divinae: 2 Petr. 1: non enim voluntate humana allata est prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt et cetera. Et ideo lingua hominis se habet in Scriptura sacra, sicut lingua pueri dicentis verba quae alius ministrat: Psal. 44: lingua mea calamus, et 2 Reg. 23: spiritus domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam. Et ideo dicit, in verbo domini, vel gloriae, quae per revelationem dicuntur. Unde 3 Reg. 20: percutite me in sermone domini, idest in revelatione divina. In Psalm. Proem.*

⁹⁸ *Auctor, quia ipse spiritus sanctus hoc revelans. In Psalm. Proem.*

puede conocer diversos aspectos (sentidos) de la Escritura, que a primera vista no se observen. Estos sentidos descubiertos requieren de una fundamentación hermenéutica que permita luego su captación. De este modo santo Tomás ofrece elementos que previenen de una lectura fundamentalista de la Escritura.

Este elemento de desarrollo exegético se vincula de modo propio con la *Sacrae Doctrinae*, y la consiguiente exposición de esta por parte del quehacer teológico. El exégeta se debe ordenar según el orden que percibe en la Revelación, orden que a su vez se expresa en el concepto visto anteriormente de Historia de la Salvación.

Este orden, que se recibe por medio de la estructura epistemológica propia de la naturaleza humana, se relaciona también luego con la Revelación, comprendida ahora como dato de fe. Así la articulación metafísica de la lectura exegética se da en el contexto amplio del concepto de Tradición (*Traditio*) comprendida como transmisión de cierta verdad revelada, que el hombre capta por los sentidos, el órgano por el cual se realiza esta transmisión es la Iglesia, esta es una relación que fundamenta la actitud creyente de modo absoluto y excluyente para el autor:

Pues bien, el objeto formal de la fe es la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por eso, quien no se adhiere, como regla infalible y divina, a la enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera revelada en la Sagrada Escritura, no posee el hábito de la fe, sino que retiene las cosas de la fe por otro medio distinto⁹⁹.

Se describe entonces que la lectura metafísica de los textos adquiere como objeto de estudio el dato revelado que se ha expresado en la doctrina que la Iglesia profesa y en la Escritura; de ahí que el acto creyente se debe considerar, para santo Tomás, un elemento que a su vez posibilita la comprensión metafísica de la Escritura. Se aprecia entonces una concepción de lo humano como abierto a lo trascendente, de modo tal que el resultado que se obtiene en la labor exegética no es el mismo, si quien investiga la Escritura es o no creyente¹⁰⁰.

⁹⁹ *STh.* II^a-II^ae, q.5, a.3, sc

¹⁰⁰ Para santo Tomás el exégeta debe poseer determinadas cualidades, de formación académica, pero por sobre todo de naturaleza espiritual, debe actuar de un modo correspondiente con la Escritura que expresa la Revelación de Dios. Cf. Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos*, c.V, l.2. <https://www.corpusthomicum.org/che01.html>

Este orden es un elemento de carácter metafísico aportado por el mismo Autor de la Revelación¹⁰¹. Orden que el exegeta, si se acerca a la Escritura por medio de una lectura literal, podrá descubrir en base a su propia naturaleza epistemológica y al orden establecido por Dios. Entonces, no es un orden epistemológico superpuesto por el exegeta. De ahí que la aproximación metafísica al dato revelado que se contiene en la Escritura es necesaria para la labor exegética.

Capítulo II: Sobre la generación y la misión del Verbo en el Comentario a los Salmos

Este capítulo presenta la aproximación de Tomás a los conceptos de generación y de misión del Verbo en el *Comentario a los Salmos*. Teniendo en cuenta los criterios de lectura presentados en el primer capítulo, se quiere poner de relieve el modo en que Tomás lee dogmáticamente la Escritura, de acuerdo con lo que él mismo denomina lectura espiritual, teniendo por base el sentido literal de los mismos textos.

Esta lectura espiritual presenta el sentido último o pleno, querido por Dios al revelarse por medio de la Escritura. De este modo los Salmos, no sólo se refieren al sentido histórico de Israel que presentan en su contenido literal, sino que gracias a la inspiración del autor de Escritura (Dios mismo) por medio del Espíritu Santo, esos mismos textos son capaces de ser comprendidos teológicamente a luz del Misterio de Cristo, el Verbo Encarnado.

¹⁰¹ Cf. “Es el Principio el que otorga el orden a la realidad y, por tanto, a la sacra doctrina; la res es ordenada por su causa”. Mateo Seco, L.F., Brugarolas, M., «Teología, economía e historia. La renovada lectura de Santo Tomás», 175.

Generación y Misión son conceptos que el autor refiere de modo genérico a la Segunda y Tercera Personas de la Trinidad. Pero de modo particular y propio, son más adecuados al Hijo. En la dinámica de vida trinitaria el Hijo es generado, el Espíritu es espirado. A ambas personas les corresponde ser enviadas, de modo prioritario, la misión es de carácter espiritual, dada la naturaleza divina. De modo único y extraordinario la Misión del Hijo-Verbo se manifiesta en la carne asumida, asociando de este modo permanentemente su naturaleza divina, a la naturaleza humana.

En la primera sección se presentan los elementos que en el Comentario Tomás refiere al Verbo, las notas y elementos que caracterizan esta relación esencial del Padre y el Hijo, esto por medio de una reflexión basada en la Escritura. La lectura paralela de este desarrollo con su contraparte en la Suma revela que son textos probablemente contemporáneos, ya que el versículo del salmo (Sal. 2,7) es el elemento de la Escritura que sirve de fundamento para ambos textos. Los elementos que caracterizan la relación Padre – Hijo, presentan luego el horizonte del Misterio, que luego la Misión en la Carne revela a la humanidad; Dios mismo, quien asume la naturaleza humana, haciéndose bendición y bienaventuranza para toda la humanidad.

La segunda sección, sobre la Misión, presenta la reflexión de Tomás en torno a la imagen de la salida del Sol, meditando en torno al Salmo 18. El Sol, en la lectura del Aquinate, es imagen de Cristo, por medio de esta figura literaria presenta de modo indirecto el concepto de Misión. En este punto el Comentario se constituye como un aporte fundamental a la lectura de la Suma, porque contribuye con una fundamentación bíblica necesaria, y sitúa con claridad el desarrollo sistemático del autor (sobre la Misión del Verbo) en su obra magna, en clave de la economía salvífica, propia del Comentario.

2.1 Acerca de la “entera generación del Hijo”

*Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te*¹⁰².

Santo Tomás desarrolla diversos temas de carácter cristológico a lo largo de su Comentario al Libro de los salmos. De ahí que, a diferencia de otros escritos propiamente

¹⁰² “Díjome el Señor: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy”. In *Psalm. 2,7 a.* (86793)

sistemáticos, en el caso de este Comentario, se sirve de diversos pasajes de la Escritura para desplegar los elementos sistemáticos, que considera, están fundamentados en estos textos.

Al momento de hablar de la naturaleza del Hijo, el autor, utiliza de trasfondo el texto del salmo 2, en particular inaugura su reflexión con el versículo 7 del mismo.

El contexto propio en el que autor desarrolla su reflexión es sobre el tema de la autoridad del Hijo sobre el Pueblo de Dios. Afirma que esta proviene de dos fuentes: por herencia y por mérito¹⁰³.

En el Comentario, respecto del salmo dos versículo siete, el autor reconoce respecto de Cristo, la herencia de la autoridad o potestad sobre el pueblo, referido a Heb. 1,5-13; y consiguientemente, la herencia le corresponde en cuanto a su condición de Hijo, como se afirma en Gálatas 4,7: si hijo, también heredero por Dios.

Estos dos pasajes permiten al autor abrir la interpretación de este salmo de acuerdo con el sentido literal, según el cual en este caso se anuncia la imagen de Cristo en cuanto Hijo, por medio de la persona de David. En cuanto Hijo, recibe como herencia la autoridad sobre el Pueblo, y luego también el auxilio divino.

Tomás comprende que el término Hijo, en referencia a Cristo, se debe interpretar de manera literal, respecto de Dios como Padre. De ahí surge una serie de características propias de su condición filial; así, su generación (forma de relación con el Padre), su relación real con el Padre y la misión que le corresponde como Hijo respecto de los hombres.

En vista de lo anterior, desarrolla a la luz del versículo 7a del salmo 2, los tres elementos fundamentales de la generación del Hijo, a saber: el modo de la generación, la propiedad de la generación, y finalmente la eternidad del Hijo¹⁰⁴. Estos tres elementos se deben comprender de modo sistemático y orgánico, por medio de los cuales es posible conocer de manera adecuada la formulación de misterio divino respecto del Verbo.

¹⁰³ Cf. *In Psalm. 2,7 a.* (86793)

¹⁰⁴ *Et ideo agit generationi Christi: un quia tria notatur. Primo modus generationis, Secundo proprietatis filiationis. Tertio eternitas filli generati. In Psalm. 2,7 a.*

La mención de estos tres elementos se debe relacionar con el desarrollo previo que el autor ha realizado sobre la materia. La reflexión del autor en torno al misterio de la relación intratrinitaria entre el Padre y el Hijo.

2.2 El modo de la generación

El modo de la generación, como concepto es desarrollado por el autor de modo sintético en la *Prima Pars* de la Suma, en la *Questio 27*, donde inauguró su reflexión sobre la Trinidad en su obra magna.

Sobre este concepto, la cuestión de la Generación del Verbo, el valor de la Palabra de Dios es central en el desarrollo del autor¹⁰⁵. La dependencia de la Sagrada Escritura, en el tratamiento de Tomás, se debe a que el concepto de Generación al ser un elemento (la aproximación al misterio de Dios) que se recibe por medio de la Revelación, depende originalmente de la revelación positiva. Esto se explica en razón que la Trinidad (la naturaleza divina) no puede ser conocida por medios puramente racionales; así el concepto que se conoce respecto de Dios, sólo se conoce por medio de la autocomunicación divina. Dios revela quién es Dios, su propia naturaleza¹⁰⁶.

Es decir, se conoce quién es Dios, de acuerdo con ciertos conceptos por medio de la Revelación, gracias a que Dios mismo en su naturaleza propia actúa de ese modo, dando a conocer su esencia, por medio de su acción¹⁰⁷ y de su Palabra¹⁰⁸.

¹⁰⁵ “Es imposible llegar al conocimiento de la Trinidad de las personas divinas por medio de la razón natural”. *STh. I*, q.32, a.1, resp.

¹⁰⁶ “Hay además otras nociones acerca de Dios, nociones que nos enseña la doctrina cristiana, y que los filósofos paganos no han podido conocer: tales son las relativas a la fe católica, que están fuera del alcance de la razón humana”. Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*, trad. Francisco José Fortuny, León Carbonero (Madrid: Rialp, 1980): Cap. 36.

¹⁰⁷ “Pues el que procede del otro pone de manifiesto a aquel del que procede: el Hijo manifiesta al Padre, porque procede de él; así, dado que el Espíritu Santo existe por el Hijo, le corresponde con propiedad manifestar al Hijo” Tomás de Aquino, *In Iohannes*, 16,4.

¹⁰⁸ “Poniendo como principio de este estudio el arcano de la divina generación, anticipemos qué se deba sostener acerca de ella según la doctrina de la Sagrada Escritura”. Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, II; IV,2 (Madrid: BAC, 1968), 631.

Para Santo Tomás, la generación¹⁰⁹ es el nombre propio de la procesión¹¹⁰, que corresponde al Verbo de Dios, el Hijo: “La procesión del Verbo en Dios se llama generación”¹¹¹. De este modo, 1ª q27, a.2, de la Suma de Teología, el autor responde a las tres objeciones de la *Questio* citando el versículo 7 del salmo 2: “Por otra parte, en un salmo se dice: «Yo te he engendrado hoy»”¹¹². Es en vistas de ese versículo en concreto, que el autor desarrolla la doctrina acerca de la generación del Verbo.

En el Comentario a los salmos, va a describir el modo de la generación de manera sucinta:

El modo se muestra en esto que dice (V. 7 a): *el Señor ha dicho*, porque procede por modo de intelecto. La generación de cada uno es según su modo. Pero el modo de la naturaleza divina no es carnal, sino intelectual. En verdad, es el mismo Entender¹¹³.

El desarrollo ampliado de los conceptos se encuentra en la Suma Teológica. La aproximación al concepto de generación que el autor realiza supone, por una parte, la apropiación de ciertos elementos conceptuales ya tradicionales en la reflexión teológica sobre la materia¹¹⁴. Por otra parte, requiere una caracterización propia del mismo misterio, desde

¹⁰⁹ *Generatio*.

¹¹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*. q.10, a.1. La Procesión es un concepto tradicional que el autor utiliza para describir la naturaleza divina, es de carácter inmanente. Es necesario notar que el término procesión hace referencia a la relación de las dos personas divinas, del Hijo y del Espíritu Santo, respecto del Padre. No obstante, se distinguen. Cf. *STh*. I, q.27, a.5, ad.3.

¹¹¹ *STh*. I, q.27, a.2, ad.2.

¹¹² *STh*. I, q.27, a.2, Sc.

¹¹³ *Modus ostenditur in hoc quod dicit: Dominus dixit: quia scilicet processit per modum intellectus. Uniuscujusque generatio est per modum ejus, Modus divinae naturae non est carnalis, sed intellectualis, inmo est ipsum intellegere. In Psalm. 2,7 a.*

¹¹⁴ Cf.: “En cambio está lo que en Jn 4,18 dice el Señor: Yo procedí de Dios”. *STh*. I, q.32, a.1, ad.2. Luego en *STh*. I q.27 a.1, Sc. El autor afirma que el concepto es tradicional con base en la Escritura, lo que autoriza su uso. La razón de este elemento reside en el hecho del rechazo del autor a la posibilidad de conocer el misterio trinitario por la sola razón, privada del dato de Fe, al contrario, como la fe confiesa la naturaleza trina de Dios, luego capacita a la razón para comprender, de acuerdo con las capacidades humanas, la descripción del misterio.

Luego hay que suponer que el fondo del desarrollo filosófico y teológico del mismo concepto se encuentra en el autor, desde los padres alejandrinos, pasando por Agustín y luego Boecio, hasta llegar a Abelardo. Cf. Lafont Ghislain y Nicolás López Martínez, *Estructura y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, (Madrid: Rialp, 1964), 80.

Lo interesante de este punto reside en el hecho de que para el autor es de mayor importancia, en cuanto a la autoridad que le concede, la fuente bíblica. Esto, no obstante, no tiene en cuenta los problemas exegéticos formales que para el autor son desconocidos, por lo menos en su articulación moderna y contemporánea.

las posibilidades de la articulación conceptual del hombre¹¹⁵. Así, el aporte va a consistir en este punto, en la descripción que el autor realiza del concepto, definiéndolo de una manera particular.

De acuerdo con el comentario del versículo 7, esta es una actividad de generación análoga al proceso del intelecto, por medio del cual se generan las ideas: “porque procede por modo de intelecto”¹¹⁶. A continuación del comentario del salmo 2,7 el autor va a describir la generación del Verbo con palabras similares:

...Generación es una procesión según el origen que se encuentra en la cosa inteligible, que es según la concepción que procede del intelecto. Y esto es decir el verbo en corazón; y por ello dice: el Señor me ha dicho, como «me generó con el decir». Por ello el Hijo es Verbo que el Padre dijo, es decir que produjo al engendrar¹¹⁷.

El concepto de procesión referido a Dios se debe comprender de modo análogo a las actividades del intelecto humano. Esta analogía se debe utilizar teniendo en cuenta que, este ejercicio sirve como aparato comprensivo, pero no se debe utilizar como una imagen material. Lo anterior se percibe cuando según el autor, la diversidad de las cosas expresa diversidad en su generación. Así se debe concluir que, respecto del Verbo de Dios, dada su naturaleza divina, la generación es del todo diversa; de ahí la diferencia de la analogía y su uso, respecto de la cosa analogada en sí misma. Por eso, el modo para aproximarse a su descripción es por medio de la semejanza o la analogía. De otro modo no se podría describir lo que en sí es un misterio y no puede ser obtenido por mera observación natural.

La analogía utiliza los elementos que le son más próximos, en el desarrollo del concepto. Así, lo que se percibe de modo natural como más semejante a Dios es el alma humana. Luego, el acto del alma humana, de acuerdo con el autor, se puede describir como acto de pensar:

En ésta (en el alma) el modo de generación es como sigue: el hombre piensa algo en el alma; esto se llama concepción mental (verbo), tal concepción se origina en el alma

¹¹⁵ “Nosotros no podemos imponer nombres a Dios más que valiéndonos de las criaturas”. *STh.* I, q.27, a.5, ad.3.

¹¹⁶ *Quia scilicet processit per modum intellectus. In Psalm. 2,7 a.*

¹¹⁷ *Secundo generatio est processio secundum originem quae invenitur in re intelligibili, quae est secundum conceptionem verbi procedens ab intellectu; et hoc est dicere verbum in corde; et ideo dicit, dominus dixit, quasi, dicendo me generavit. Unde Filius est Verbum quod Pater dixit, id est gignendo produxit. In Psalm. 2,7 a.*

como de un padre, y se llama palabra mental, o si se quiere, palabra del hombre. El alma, pues al pensar, engendra su palabra¹¹⁸.

Respecto al modo de generación intelectual en relación con la persona humana (que luego el autor utiliza análogamente respecto del acto de generación en Dios) es necesario distinguir un elemento (la imagen de la generación de pensamiento) que sirve para la formulación concepto de generación respecto de Dios. Así el acto de pensar humano, como imagen que sirve a la analogía. No obstante, esta utilización es sólo de la imagen para producir el concepto teológico, en ningún caso se debe comprender como acto material de parte de Dios, como si el Verbo fuese un pensamiento de Dios (del mismo modo que la generación de pensamiento humano) es una imagen que sirve a la comprensión del misterio, de ahí la necesaria distinción que realiza el autor en la Suma¹¹⁹:

No hemos pues de entender la procesión al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate de movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior, cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando, sino en cuanto emanación inteligible y como emanación de quien lo dice el verbo inteligible, de manera que permanece en él. Y es así como la fe católica admite las procesiones en Dios¹²⁰.

La distinción del concepto permite al autor hacer frente a las críticas que pueden surgir contra el término, y su carácter tradicional¹²¹. Así, es necesario afirmar que se refiere a una actividad propia del entendimiento, es una acción racional, no física¹²².

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *El Credo, Obras Catequéticas*, ed. y trad. por Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona: Ediciones Eunote, 1995), 55.

¹¹⁹ Cf. Ghislain Lafont y Nicolás López Martínez, *Estructura y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 59.

¹²⁰ Lat.: *Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. STh. I q.27 a.1, r.*

¹²¹ “A nuestro juicio, lo que hay que destacar en Sto. Tomás no es tanto la originalidad de la doctrina, buena parte de la cual ya estaba firmemente establecido por San Agustín, cuanto la precisión con que la elabora. Todo se apoya en una distinción de método extraordinariamente clara: por una parte, espera estudiar la operación espiritual de Dios por analogía con el alma humana fundándose en la participación y en la causalidad; por otra estudia las procesiones trinitarias según la misma analogía, pero sobre el fundamento exclusivo del dato trinitario revelado”. Ghislain y Martínez, *Estructura y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 84.

¹²²: “Por lo tanto, y según este análisis filosófico y su integración en teología, el único fundamento capaz de dar cuenta de una relación real en Dios es la acción (de las categorías aristotélicas). Más concretamente Santo Tomás habla de «la acción y de la pasión». La acción implica, en efecto, un sujeto agente, pero también un término o un receptor que recibe la operación del agente. En otras palabras, la acción implica un sujeto agente así como una realidad emitida por este agente, es decir, algo que procede de él... Este análisis es el que, por

Esta acción se debe comprender análoga a la formulación de un pensamiento, concediendo plena consistencia a lo generado. De ahí que la palabra Verbo, en el autor está propiamente asociada también a una actividad del entendimiento divino de carácter esencial a la naturaleza divina, es decir, no es un accidente que luego permanece fuera de Dios¹²³

No obstante, es necesario decir que la aproximación al misterio de la generación es análoga en todo sentido, por eso santo Tomás va a justificar luego en la Suma su opción epistemológica por el término verbo, como descriptor del misterio divino. Siguiendo a san Agustín, afirma: “Ningún modo de procesión de las criaturas representa con perfección la generación divina... Sin embargo, entre todos los modos, el que mejor representa es la procesión del verbo, que emana del entendimiento”¹²⁴.

Así el modo propio de la generación del Verbo-Hijo, en el Comentario a los Salmos se debe comprender como una versión sintética y acabada, fruto de la madurez teológica del autor. El sentido, entonces en que se comprende generación respecto del Verbo de Dios, es análogo a la estructura y forma de pensamiento del entendimiento humano y sirve para describir cómo se debe comprender en Dios el acto engendrar. Salvando siempre la infinita distancia entre los puntos de referencia en la analogía conceptual.

analogía, permitirá precisar cómo es posible percibir «procesiones» en Dios”. Gilles Emery, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Vol. 44 de Koinonia: (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008), 86-87

¹²³. “Como toda procesión dice o supone una acción, de la misma manera que de la acción que termina en una materia exterior se sigue una procesión externa, a la acción que permanece en el mismo agente corresponde alguna procesión interna, y esto, mejor que parte alguna, se observa en el entendimiento, cuya acción permanece en el mismo que entiende. En quienquiera que entiende, por el sólo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que enuncia la palabra y se llama verbo o palabra del corazón”. *STh.* I, q.27, a.1

Acerca del concepto “verbo del corazón”: Juan José Sanguinet, «La especie cognitiva en Tomás de Aquino», *Tópicos* 40 (2011): 74: “Este punto-como tantos otros relacionados con el verbo mental- procede de San Agustín. “Los pensamientos son el lenguaje del corazón” (*cogitationes locutiones sunt cordis*) (*De Trinitate*, IX, 10, 18), y por eso el *verbum mentis* tomista es llamado también *verbum cordis* (*De Veritate*, q. 4, a.)”. Cf. Claudio Pierantoni, «El *verbum cordis* formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre», *Teología y Vida* 52 n.º1-2 (2011).

¹²⁴ ... *nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem, unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquo modo suppleatur ex altero... Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu, quod quidem non est posterius eo a quo procedit; nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum, quod in Deo dici non potest.* *STh.* I, q.42, a.3, ad1.

Corresponde entonces a la naturaleza divina cierta forma de generación que le es propia debido a su esencia, y no otra¹²⁵. El autor lo expresa con claridad en el Compendio:

Hemos dicho antes que Dios se comprende y se ama, y que en Él la inteligencia y la volición son una misma cosa que su ser. Por lo mismo que Dios se comprende, y que toda concepción de la inteligencia se encuentra en su ser, necesario es que Dios sea en sí mismo, como el objeto comprendido en el ser que le comprende: es así que el objeto de una concepción intelectual, en cuanto que está en el ser inteligente, es una especie de verbo del entendimiento, porque, en efecto, expresamos por un verbo exterior las operaciones intrínsecas de la inteligencia, y, según los filósofos, las palabras son los signos de las cosas entendidas; luego es necesario colocar en Dios la existencia del Verbo¹²⁶.

Al ser Dios perfección absoluta en sí mismo, la acción intelectual se da también de modo perfectísimo, y responde con propiedad a su misma naturaleza. Porque, como dice el autor en *De Veritate*, el Verbo corresponde a Dios: “porque es completamente ajeno a la materialidad, a la corporeidad y a todo defecto, y las cosas que son de este modo se atribuyen a Dios”¹²⁷.

Esta generación se debe comprender como un acto perfectísimo, de acuerdo a la naturaleza divina de quien engendra, de tal modo que el origen del acto de engendrar en su sentido general aplicado luego a las criaturas creadas encuentra en Dios su fuente y más alto grado de perfección, “si él da la generación a otros no ha de ser estéril”, en sí mismo¹²⁸. Así el acto de generación, en sí mismo, alcanza su expresión más perfecta en Dios mismo, porque “tampoco sería conveniente que quien engendró de verdad a otros, no engendre de verás, sino por semejanza, pues es preciso que algo se encuentre más perfectamente en la causa que en los causados”¹²⁹.

¹²⁵ “Ahora debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es de lo que ella emana”. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, IV, c.11. <https://tomasdeaquino.org/capitulo-xi-como-ha-de-entenderse-la-generacion-en-dios-y-lo-que-se-dice-en-las-escrituras-sobre-el-hijo-de-dios/>

¹²⁶ Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*, trad. Francisco José Fortuny, León Carbonero (Madrid: Rialp, 1980): Cap. 36.

¹²⁷ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.4, a.1, resp.

¹²⁸ SG. IV, 2.

¹²⁹ SG. IV, 2.

También, en el desarrollo del tema sobre la generación, en la Suma contra gentiles, santo Tomás se refiere al problema exegético de interpretación del texto del salmo 2,7. A saber, le interesa distinguir los distintos niveles de lectura que puede tener el texto en cuestión.

El autor reconoce que el sentido literal del mismo texto, en su forma de lectura histórica, puede ser atribuido a David o Salomón. Sin embargo, afirma consiguientemente, que el sentido pleno del texto sólo se revela interpretándolo a la luz del hecho del Verbo. Respecto del hijo de Dios el texto se esclarece plenamente, ya que el texto no se puede atribuir completamente a David ni a Salomón, ya que por un lado el reino de David no se extendió hasta los confines de la tierra, y en el caso de Salomón, su reino no se habría prolongado para siempre, haciendo alusión al versículo 30 del mismo salmo 2, de acuerdo con la lectura que Tomás hace del pasaje¹³⁰.

Por lo anterior es que afirma que el sentido literal del texto del Salmo 2,7; se refiere con propiedad al Hijo-Verbo, en quien se cumplen plenamente lo anunciado por el salmo, más bien: “se da a entender que, aunque las palabras citadas puedan convenir a David y a Salomón y otras no, sin embargo, se aplican a David y Salomón como prototipos de otro en quien se cumplen todas estas cosas, según costumbre de la Escritura”¹³¹.

De este modo se ilustra la utilización de la lectura en cuanto al sentido literal que realiza Tomás de los salmos. Así el horizonte histórico-literal del texto se ve amplificado por la lectura dogmática de los mismos, sentido que se expresa con plenitud por medio de la Encarnación del Verbo, que revela el sentido más propio de las Escrituras.

Para el autor las figuras de David y Salomón, en el caso del texto en cuestión, se deben considerar como ‘prototipos’, propiamente en latín original, *in alterius figuram*, en figura de otro¹³². Es decir, la literalidad histórica del texto sirve de marco comprensivo de la verdad que sólo se manifestará plenamente en el Hijo, con el Nuevo Testamento.

2.3 Sobre la propiedad de la filiación del Verbo

¹³⁰ Cf. SG. IV, 2.

¹³¹ SG. IV, 2.

¹³² SG. IV, 2.

En el Comentario a los Salmos, el autor se detiene en la interpretación del Salmo 2,7. El segundo elemento que el autor dispone como característico acerca de la dinámica filial del verbo es la ‘propiedad’. Es decir, busca distinguir la condición propia de ser hijo natural, en relación con la categoría hijo adoptivo, aquellos elementos que configuran la relación natural entre un padre y un hijo. Esta propiedad es descrita por el autor a la luz del versículo siete del salmo dos versículos siete:

Pero la propiedad se muestra en esto que dice *hijo mío*, no adoptivo, como aquellos de los que se dice (en Jn 1,12:) *les dio potestad de hacerse hijos de Dios*, etc; sino como propiedad de naturaleza (*sed proprietate nature*). Por ello, *Tú eres mi Hijo natural, singular, consubstancial: Mt 17,5: este es mi Hijo amado*¹³³.

El concepto de propiedad de naturaleza apunta a relacionar dos nombres entorno a la segunda persona de la Trinidad. Verbo e Hijo, Verbo se refiere en cuanto a la configuración del acto de engendrar de modo perfectísimo en Dios, por medio del entendimiento. Por su parte, Hijo se refiere a la propiedad de la relación filial entre el engendrado y el engendrante, que expresa la propia realidad personal de cada uno.

Luego en el Comentario a los salmos, se describe la relación natural del Padre con el Hijo, presentando una serie de características propias que definen esta relación de carácter esencial. Así el autor presenta como rasgos propios del Hijo, tres características: del ser hijo: “por ello, Tú eres mi Hijo natural, singular, consubstancial”¹³⁴.

El sentido de la primera característica afirmada por Tomás en el Comentario, el ser Hijo natural, se expresa con claridad en la *Suma contra gentiles*. El autor reflexionando también entorno al salmo 2,7 va afirmar, que si el Verbo es Imagen de Dios, en cuanto generación de su entendimiento, necesariamente, al ser Dios un Ser viviente, esta imagen se debe comprender a su vez como su Hijo, porque “tratándose de seres vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda decirse hijo”¹³⁵. Imagen-Hijo, de ahí que se pueda llamar Padre a quien engendra “porque en cualquier naturaleza (también la divina) la procedencia del hijo respecto del padre es natural, es preciso

¹³³ *Proprietas vero ostenditur in hoc, quod dicit, Filius meus, non adoptivus, sicut illi, de quibus dicitur Io. Dedit eis potestatem filios Dei fieri etc. sed proprietate naturae. Unde Filius meus es tu naturalis, singularis, consubstantialis: Matth. 17. Hic est Filius meus dilectus. In Psalm. 2,7 a.*

¹³⁴ *Unde Filius meus es tu naturalis, singularis, consubstantialis. In Psalm. Ps 2,7.*

¹³⁵ SG. XII, 4

que el Verbo de Dios, por llamarse Hijo de Dios, proceda naturalmente del Padre”¹³⁶. Así la propiedad de la naturaleza se encuentra en el acto de ser engendrado por el Padre. Lo que es engendrado debe ser de la misma naturaleza respecto de quien engendra.

En el Comentario al versículo 7 del salmo 2, el autor atribuye la consubstancialidad como un rasgo identitario de la filiación¹³⁷. Esta propiedad de naturaleza se expresa en el hecho original del acto de engendrar; si se considera que el Padre es principio, en cuanto que de él procede otro, esto en el sentido natural del término, referido aquello por lo cual otro proviene, es decir como origen¹³⁸.

En la Suma Teológica, se comprende con mayor profundidad el modo en que los conceptos pueden ser utilizados respecto de la realidad de la naturaleza de Dios, en cuanto a su ser relacional como engendrante y engendrado. Así se distingue el uso del término verbo, de acuerdo a la naturaleza humana, que, en cuanto acto del entendimiento, el verbo o pensamiento o imagen, como tal no es subsistente en sí mismo, de ahí que el verbo o pensamiento que surge del entendimiento humano no se puede llamar engendrado, ni tampoco se llama al pensamiento-hijo; porque el pensamiento humano no tiene realidad subsistente. Luego el autor al afirmar la subsistencia del Verbo, en cuanto su naturaleza divina, distingue que este en cuanto tal (como Verbo) existe con propiedad, por lo que se le puede llamar Hijo, y consiguientemente Padre, a quien lo engendra¹³⁹. Siendo engendrado por el Padre, existe subsistentemente en cuanto Dios. De este modo se despejan las sospechas que pueden surgir respecto de la utilización de la analogía del pensamiento referida al Verbo.

La segunda característica que Tomás refiere a la Generación en el Comentario es la subsistencia del Hijo¹⁴⁰. La aproximación a los textos relativos a la materia de la subsistencia del Hijo, en la Suma de teología y la Suma Contra Gentiles, permite comprender la utilización conceptual que Tomás hace del término consubstancial en el comentario al Salmo 2,7 en la *Postilla*.

¹³⁶ SG. XII, 4

¹³⁷ Cf. *In Psalm. Ps 2,7 a.*

¹³⁸ Cf. *Sth. I, q.33, a.1 r.*

¹³⁹ Cf. *Sth. I, q.33, a.2. ad.3.*

¹⁴⁰ Cf. *In Post. Ps 2,7 a.*

Este elemento expresa, el concepto de consubstancialidad comprende la igualdad esencial entre el Padre y el Hijo. Porque el Hijo al poseer la naturaleza divina del Padre, la posee con “igual perfección”, es decir, no recibe una naturaleza divina devaluada, sino que es la misma naturaleza del Padre. Así el Verbo existe como Hijo engendrado por el Padre. La diferencia es que esta igualdad substancial es recibida por el Hijo, no así por el Padre, quien es origen de la igualdad, distinguiéndose luego por la relación¹⁴¹.

La relación paternal y filial, que se realiza entre Padre y el Hijo, se comprende en correspondencia análogamente, respecto de la imagen de paternidad y filiación natural de los seres animales. No obstante, la imagen de paternidad natural se distingue esencialmente cuando este concepto es utilizado para describir a la naturaleza divina. Esto se debe a que el Padre, es padre del Hijo desde la eternidad, en cambio la paternidad de las criaturas entre sí es temporal, lo mismo que la paternidad de Dios respecto de lo creado; debido a la naturaleza divina Dios es eternamente Padre del Hijo¹⁴². De este modo Dios es origen y ejemplo de toda paternidad; siendo el Hijo por su parte, ejemplo de toda relación filial.

La singularidad del Verbo-Hijo, que reconoce el autor, se debe comprender como un rasgo propio de la segunda persona de la Trinidad. Este elemento conceptual se relaciona con la comprensión del acto de engendrar, por parte del Padre. Sobre esto se puede decir, siguiendo la reflexión de Tomás, que, al ser engendrado el Verbo por un acto de entendimiento perfecto, y ser Dios acto puro y eterno, así no es posible considerar que el Padre haya o pueda engendrar otro Verbo¹⁴³. Dios al realizar un acto lo realiza de modo perfecto, dado que lo que engendra comprende a su propia esencia divina, este Hijo por lo tanto debe ser perfecto y único. De ahí que el autor se refiera en el Comentario a la unicidad del Verbo como un rasgo propio de su naturaleza filial.

En relación con lo anterior es necesario decir también, que, si bien el Padre al engendrar al Hijo comparte su naturaleza divina con este, de tal modo que en su ser relacional se configura como una y única esencia divina, no obstante, se distinguen a su vez por la sola

¹⁴¹ *Sth.* I, q.42, a.1, ad.4.

¹⁴² *Sth.* I, q.33, a.3, sc.

¹⁴³ *SG.* XII, 4.

relación¹⁴⁴. Esta potencia o poder para generar, que es común en ambos en cuanto su naturaleza divina, es diversa en cuanto su orden relacional, en el Padre se expresa como poder para engendrar, a la vez que en el Hijo se comprende como el ser engendrado¹⁴⁵. Por eso a su vez se entiende que el Verbo-Hijo actúa como mediador de la creación, participando activamente de la obra divina.

Santo Tomás al comentar la virtud o propiedad de la filiación del Hijo termina con una cita de Mateo 17,5: *este es mi Hijo amado*. En su Comentario al Evangelio de Mateo, el autor al reflexionar sobre este versículo va a afirmar que la dignidad de Hijo se basa en la relación de filiación en cuanto propiedad del Hijo, y esta dignidad se expresa en la perfección del amor y en la unidad de la operación¹⁴⁶.

Esta ‘perfección del amor’ se debe comprender en relación con el acto fundante del amor, que es la bondad suprema de Dios: “Lo propio de Dios es que él es de bondad infinita, y no se le puede agregar nada, porque él es el bien sustancial que extiende su bondad a todas las cosas”¹⁴⁷. El autor va a afirmar que es el amor de Dios la causa de la bondad de las cosas, el Padre entonces, en la generación del Hijo le ha comunicado todo su amor, comunicando la suprema y perfecta bondad divina, ya que el Padre es, “el ser de bondad”¹⁴⁸, y el Hijo lo ha recibido todo del Padre, por eso el Hijo es esencialmente bueno. Así la fuente del amor es el Padre, y se expresa íntimamente en la generación del Hijo. De este amor la creación participa conforme a su naturaleza propia, sólo el Hijo participa de manera infinita por su ser Dios¹⁴⁹.

Consiguientemente se debe considerar a la bondad del Hijo, como fruto del acto engendrador del Padre. El Hijo es con propiedad, en cuanto hijo, excelentemente bueno, ya que la bondad que ha recibido es la misma bondad propia de Dios, la bondad de Dios entonces

¹⁴⁴ “Que por la sola relación difieren”. SG. XII, 4.

¹⁴⁵ Cf. SG. XII, 4

¹⁴⁶ Tomás de Aquino, *In evangelia S. Matthei et S. Joannis Commentaria*, TI Evangelium Secundum Mattheum (Turín/Typographi Pontificii) 1919. C.XVII p. 235. (traducción propia)

¹⁴⁷ *Et hoc est proprium Dei: quia infinitae bonitatis est, et nihil ei addi potest, quia est substantiale bonum ad omnia extendens bonitatem. In Psalm. 15,2*

¹⁴⁸ *Non solum propter misericordiam qua parcis miseris sis memor tantum, sed propter bonitatem tuam, qua bona facis omnia; et haec bonitas est ipse Deus, quia ipse est esse bonitatis. In Psalm. 24,7.*

¹⁴⁹ Cf. *In Matthei*, C.XVII.

expresión su ternura, “la bondad sustancial de Dios se llama dulzura divina”¹⁵⁰. Esta bondad se comprende de acuerdo con el desarrollo de Tomás en el Comentario a los Salmos, como un elemento propio de la naturaleza filial, que manifiesta luego en la Encarnación el misterio de Dios al género humano, así la bondad de Dios se expresa en el Hijo como la dulzura de Dios respecto de la humanidad, por medio de la Encarnación.

2.4 Sobre la eternidad del Hijo

El tercer elemento que pone de manifiesto el autor al comentar el salmo 2,7, dice relación con otra nota propia de la naturaleza divina del Hijo.

La eternidad se pone en esto que añade: Yo te he engendrado hoy, esto es eternamente: pues no es nueva, sino una generación eterna. Y por ello dice: te he engendrado hoy, porque «hoy» significa presencia, y lo que es eterno siempre es.

Dice también te he engendrado, y no te engendro, para designar la perfección de la generación. Pues la generación se da sin movimiento, es lo mismo ser engendrado y haber sido engendrado¹⁵¹.

En los tratamientos del autor acerca de la coeternidad del Hijo, en particular en la Suma de Teología, se hace cargo de las críticas y distorsiones que a lo largo de la historia han rebatido la fe tradicional en la divinidad plena del Hijo¹⁵². Así, al afirmar la eternidad del Hijo se hace eco de los desarrollos que Tomás mismo ha realizado acerca de la materia. Considera con propiedad a la coeternidad como un elemento esencial de la naturaleza del Hijo, en cuanto partícipe de la naturaleza divina.

Para el Aquinate, esta propiedad en el Hijo se debe considerar por necesidad “es necesario decir que el Hijo es coeterno con el Padre”¹⁵³. De otro modo el Hijo se debería considerar una creatura, afectando la misma articulación de la esencia divina.

¹⁵⁰ *Et ideo bonitas substantialis Dei dicitur dulcedo Dei. In Psalm. 30,20.*

¹⁵¹ *Dicit etiam, genui te, et non genero, ad designandum generationis perfectionem: cum enim generatio sit sine motu, simul est generari et generatum esse. In Post. 2,7 a.*

¹⁵² En *Sth.* I, q.42, ad.2, expone cuatro refutaciones a la co-eternidad como propiedad del Hijo, y sus subsecuentes errores.

¹⁵³ *Sth.* I, q.42, a.2, ad.1.

La cuestión reside en el hecho de que las relaciones en la Trinidad no son voluntarias, cuestión que implicaría una especie de principio temporal, sino que expresan su naturaleza eterna, la realidad de su ser, su esencia. De ser voluntarias implicarían, que como tal requieren de una decisión y luego de un movimiento, entonces de un comienzo: “pero el movimiento es algo imperfecto, que comporta algo pretérito y algo futuro, pues no se da todo al mismo tiempo”¹⁵⁴. Por lo tanto, no se debe atribuir movimiento en la esencia divina, que en sí misma es perfecta y no requiere de movimiento en su acto de ser. La generación del Verbo en Dios no requiere ni exige algún tipo de movimiento o cambio en Dios.

Al ser la naturaleza del Padre perfecta, y estar en acto perfecto, no se debe comprender como sujeta a cierta necesidad, sino que analógicamente, es una imagen que muestra la perfección absoluta de la esencia divina¹⁵⁵. La cuestión es clara cuando se distingue entre principio de duración, como el comienzo temporal de algo, y principio como origen. Así Dios es principio del Verbo, en cuanto su propia naturaleza divina, y no como principio temporal¹⁵⁶.

Para el autor afirmar un principio temporal implicaría concebir en Dios la idea de movimiento, lo cual es imposible por necesidad lógica. De ahí que en el comentario al versículo siete del salmo dos, mencione de manera explícita este elemento¹⁵⁷.

2.5 Sobre la Misión del Hijo en el Comentario a los salmos

El tema de la misión del Verbo es abordado por el autor, en el Comentario, en relación con el mismo hecho de la Encarnación. Este tema en cuestión, acerca de la misión del Verbo, se relaciona con el concepto de Generación del Verbo. Lo anterior en el sentido de que la generación, comprendida según lo mencionado previamente en este capítulo, como un acto propio de la naturaleza divina, mantiene obstante, la dinámica divina de la esencia de Dios dentro de su esfera interior, es decir, no implica una manifestación directa de Dios al mundo.

¹⁵⁴ *Motus autem est aliquid imperfectum, quod includit praeteritum et futurum, non enim omnia simul sunt. In Psalm. 2, 7.*

¹⁵⁵ Entiéndase naturaleza, como lo que el autor llama ‘orden de naturaleza’. “En Dios hay principio de origen sin prioridad. Luego debe haber orden según el origen sin prioridad., y este es el que san Agustín llama «orden de naturaleza, no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede de otro»”. *Sth.* I, q.42, a.3, resp.

¹⁵⁶ Cf. *Sth.* I, q.42, a.2, res.

¹⁵⁷ Cf. *In Psalm. 2, 7.*

Esta manifestación se da por medio de la misión del Verbo. De este modo lo que se puede conocer de Dios, es referido a la humanidad, gracias a este acto de la segunda persona de la Trinidad.

Nuestro autor al comentar el Salmo 18, se aproxima al concepto de Misión del Verbo, en relación con el Misterio de la Encarnación y de los misterios de la vida de Cristo, el Verbo Encarnado. Es importante mencionar, que nuestro autor, no utiliza de manera expresa y literal, el concepto teológico de misión, en el Comentario, no obstante, el sentido del concepto misión, sí está presente en la obra.

En la introducción al comentario del Salmo 18, Tomás vuelve a presentar el principio cristológico que ilumina su exégesis del texto:

Sobre el salmo 18, n.1. El título es claro: *al fin, salmo de David*. Según la letra se refiere a David, según el Misterio a Cristo, *al fin...*

Este salmo se expone acerca de Cristo según verdad, porque de este aduce el Apóstol una autoridad sobre el Misterio de Cristo. Rm. 10,18: *a toda la tierra ha alcanzado*, etc. Sin embargo, como los misterios de Cristo se representan a veces figuradamente en el Antiguo Testamento, así alguna vez se muestra de antemano en la obra de los santos. Y, por ello, en primer lugar, se expone en este salmo en cuanto a la figura. En segundo lugar en cuanto a la verdad. Y, primero, habla de los cielos. Segundo, acerca del sol. Por los cielos se entiende los apóstoles; por el sol, se entiende Cristo¹⁵⁸.

Al comienzo del comentario del Salmo 18, en lo referente al título de este, Tomás presenta el doble sentido desde los cuales interpreta el texto, a saber; según la letra, esto es el sentido de la literalidad histórica del texto; y el sentido según el Misterio, es decir, la interpretación que cabe hacer del texto de acuerdo con la revelación que se manifiesta con la encarnación del Verbo. La figura, David, corresponde a la letra del texto; pero la verdad del texto, corresponde a Cristo, de acuerdo al misterio.

¹⁵⁸ *Titulus patet, in finem psalmus David. Secundum litteram refertur ad David; secundum autem mysterium ad Christum, in finem... Psalmus iste secundum veritatem exponitur de Christo, quia Apostolus de hoc auctoritatem ad mysterium Christi Rom. 10 inducit, in omnem terram exivit et cetera. Nihilominus tamen, sicut mysteria Christi repraesentantur figuraliter quandoque in figuris veteris testamenti, ita quandoque figuraliter praemonstrantur in figuris operum sanctorum. Et ideo primo exponitur iste psalmus quoad figuram. Secundo quoad veritatem. Et primo loquitur de caelis. Secundo de sole. Per caelos apostoli; per solem Christus intelligitur. In Psalm. 18, 1.*

El sentido literal es presentado por el Aquinate, de acuerdo con los conceptos de Misterio y de Verdad, ambos superan la literalidad del mismo texto y presentan el valor dogmático de una lectura teológica del mismo salmo, lo que Tomás comprende como lectura propiamente literal (teológica). La imagen de Cristo, como Verbo Encarnado, es representada para Tomás por la imagen del sol. Será la explicación de este elemento en el salmo lo que permitirá la aproximación al concepto de misión divina.

Antes de introducir la reflexión de Tomás en el Comentario, en lo referente a la misión y al misterio del Verbo, es importante presentar el concepto de Misión que comprende el autor en la *Suma Teológica*, de este modo se podrá relacionar el concepto teológico de misión, con la interpretación exegética del salmo 18 y la imagen del Sol, que el autor utiliza para entender teológicamente la letra del salmo en cuestión.

A continuación, retomando la aproximación al Comentario, se presentará el valor que asigna Tomás a la imagen literaria del Sol y su relación con el concepto de misión.

De este modo se pretende complementar el desarrollo previo acerca de la Generación del Verbo, e introducir el siguiente capítulo que se refiere a las causas de la Encarnación del Verbo.

2.6 El concepto de Misión en la Suma Teológica

Santo Tomás desarrolla el concepto de misión en la *Questio* 43 de la *Prima Pars* de la Suma Teológica. La exposición sistemática de este concepto se debe considerar ya como una especie de finalización del tratado acerca de la Trinidad. Desde la *Questio* 27, se han tratado de modo separado los diversos elementos propios de la constitución personal trinitario del Dios único. Es así, luego de referirse a los términos, de persona y de relación, en vistas de la configuración personal de las personas de la Trinidad, a modo de finalización del tratado aborda el problema de la misión, o también, del modo en que Dios actúa fuera de sí mismo. Luego de esto, el autor desarrolla la aproximación a la economía salvífica de la Trinidad, partiendo desde el acto creador de Dios.

Es por lo anterior que la *Questio* 43, se debe comprender como el punto de relación, en cuanto antecedente comprensivo, entre el tratado del Dios Uno y Trino¹⁵⁹, respecto de los actos externos de Dios¹⁶⁰. Propiamente se debe aceptar, en el sistema tomista, que el concepto de misión es la condición de posibilidad que luego explica la obra externa de Dios, bajo los conceptos de gratuidad y liberalidad. Sin el desarrollo del concepto de misión divina, que puede parecer marginal, si se le compara con los desarrollos conceptuales de Persona o relación, y a la vez, si se le descontextualiza de sus antecedentes, no se puede comprender el desarrollo posterior de la obra de Dios, como economía de salvación - comunicación.

La *Questio* 43, de la *Prima Pars*, se desarrolla por medio de ocho artículos. En estos artículos, el autor despliega el concepto y las características propias de la misión divina; a saber, a qué persona de la trinidad le corresponde, de acuerdo a su ser personal el ser enviada, el segundo artículo se refiere al problema de la temporalidad de misión, a saber si es eterna o tiene duración temporal; el tercero aborda la pregunta en vistas a la razón por la que una de las personas divinas es enviada; el cuarto artículo se pregunta si conviene a todas las personas ser enviadas; el quinto, investiga si la misión invisible es común al Hijo y al Espíritu Santo; el sexto artículo, indaga la cuestión acerca de que a quienes se hace la misión invisible, hacia quien se dirige la Misión; el séptimo, sobre la conveniencia respecto del Espíritu Santo en ser enviado visiblemente; por último el octavo artículo, se refiere a como se debe comprender la Misión, en vistas de las relaciones de procedencia intratrinitaria¹⁶¹.

En el primer artículo de la *Questio* 43, el autor se pregunta si, de acuerdo con la naturaleza de las personas divinas, les corresponde ser enviadas. Uno de los problemas que se presenta se relaciona con la unidad divina, elemento propio de la esencia de Dios, y luego con la articulación de las relaciones al interior de la Trinidad. Reconoce entonces que el concepto de Misión puede ser comprendido erróneamente, como si afectase a la unidad de Dios; o pudiese poner en entredicho la igualdad esencial de las personas divinas.

¹⁵⁹ *Sth.* I, q. 1 – 43.

¹⁶⁰ Los actos externos de Dios son dos Creación y Salvación. Sobre la Creación, *Sth.* I, q. 44 – 109. Sobre la Salvación, *Sth.* III, q. 1 – 59.

¹⁶¹ Cf. *Sth.* I, q. 43.

Para responder al problema anterior, Tomás, distingue dos elementos que configuran el concepto de Misión, “en el concepto de misión, están implícitos dos aspectos: 1) Uno es la relación del enviado con quien le envía. 2) Otro, la relación del enviado con aquello a lo que es enviado”¹⁶². La misión entonces debe ser entendida desde el concepto de relación en una doble acepción. La primera acepción, la relación del enviado con quien le envía, expresa la dinámica intratrinitaria que conviene a cada persona, de acuerdo con su relación con el principio paterno de Dios. La segunda acepción, que se refiere al fin por el cual es enviada la persona divina, permite distinguir luego entre la misión propia del Hijo y del Espíritu¹⁶³.

De acuerdo con el *respondeo* del artículo 1 de la *Questio* 43, acerca de la posibilidad de la misión divina, en relación con la unidad esencial de Dios, la solución que se ofrece se presenta como la cuestión de la procedencia. La misión es expresión de la relación intratrinitaria entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ese es su fundamento. En este punto, se establece que la unidad esencial en primer término no se ve lesionada, porque pone de manifiesto la cuestión de la esencia divina acerca del modo en que se dan las relaciones. Dado que el Padre es principio sin principio, puede a su vez enviar al resto de las personas. El punto central al que hace referencia la pregunta acerca del origen de las misiones divinas tiene relación directa con la vida intratrinitaria, Dios manifiesta por medio de las misiones su propia esencia trinitaria:

El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía. Bien a modo de orden, como el señor envía al siervo. Bien a modo de consejo, como el consejero envía al rey a la guerra, si puede decirse así. O a modo de origen, como cuando decimos que el árbol emite (envía) la flor¹⁶⁴.

Por lo anterior, el sentido de la misión no redundará en una problematización del concepto de unidad, sino que expresa la fuente intratrinitaria de la actuación económica de la Trinidad. La cuestión que se manifiesta con claridad es que el origen de las misiones es el

¹⁶² *Sth.* I, q. 43, a.1, resp.

¹⁶³ Cf. *Sth.* I, q. 43, ad. 3. La distinción del concepto de misión referido al Hijo y al Espíritu se establece teniendo en cuenta la distinción previa hecha por el autor, respecto del concepto de relación, referidos a la segunda y tercera personas de la Trinidad, respectivamente. Al Hijo corresponde en propiedad la relación como engendrado, al Espíritu le corresponde el ser espirado. Ambas son formas de relación que guardan la igualdad de las tres personas, teniendo como origen único al Padre, respecto del Hijo; y al Padre y al Hijo, respecto del Espíritu Santo.

¹⁶⁴ *Sth.* I, q. 43, a.1, resp.

Padre. La unidad de la actuación divina no se pone en entredicho, porque como diré más adelante:

La misión implica inferioridad del enviado, en cuanto que el modo como procede del principio es el consejo o el mandato, porque quien ordena es superior, y el que aconseja es más sabio. Pero en las personas divinas no implica más que una procesión de origen, la cual requiere igualdad, como dijimos anteriormente¹⁶⁵.

Las analogías expuestas en la definición general de misión (envío del señor al siervo, y como modo de consejo) deben ser comprendidas como analogías referidas al origen de las personas divinas, ya que su origen se encuentra en el Padre, es a él a quien le corresponde el envío. Origen que Tomás insiste en afirmar en clave de igualdad personal, que tiene como fuente primera y original al Padre.

Una vez resuelto este punto, en la definición general de misión, el autor expone como se debe comprender este concepto en referencia a la actuación de algunas personas divinas, esto se refiere al segundo elemento de la definición, que como se apuntó dice relación con el objeto o fin por el cual son enviados. Tomás va afirmar que este punto es justamente el núcleo que permite la adecuada comprensión del concepto de misión, esta debe ser comprendido como:

También se pone al descubierto una relación con respecto a aquello a donde se envía, bien porque antes nunca hubiera estado allí, bien porque empieza a estar de un modo distinto a como estuvo antes.

Así, pues, la misión le puede corresponder a una persona divina en cuanto que implica relación de origen con quien le envía, y, también, porque implica un nuevo modo de estar en alguien. Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía ya antes en el mundo, como se dice en Jn 1,10¹⁶⁶.

Es en este punto donde el aspecto económico del concepto misión se establece con claridad. La misión es el modo en que Dios se revela y actúa personalmente en el mundo,

¹⁶⁵ *Sth.* I, q. 43, a.1, ad. 1. “La igualdad responde a la grandeza. En Dios la grandeza significa la perfección de la naturaleza y pertenece a la esencia, como ya dijimos. Por lo tanto, en Dios la igualdad y la semejanza responden a lo esencial. Por las relaciones, aunque sean distintas, no puede deducirse que haya desigualdad o desemejanza”. *Sth.* I, q.42 a.1, ad. 2

¹⁶⁶ *Sth.* I, q. 43, a.1, resp.

esto de acuerdo con su propia naturaleza. El concepto de misión entonces implica este doble sentido mencionado por el autor más arriba.

Primero expresa el origen de quien ha sido enviado, revelando el misterio de la naturaleza divina, la relación fontal del Padre respecto del Hijo. Es decir, la misión revela la naturaleza relacional de Dios, por medio del Verbo, en cuanto le corresponde ser enviado¹⁶⁷. El concepto de misión se expresa de modo propio, en relación con el Misterio de la Trinidad, por medio del segundo sentido termino. Así, esta nueva forma de estar no implica un cambio en el ser de Dios. El uso propio del concepto de Misión se refiere a su relación de origen, eso es lo que describe originariamente, luego el fin al cual es enviado se debe considerar como dependiente de este primer sentido¹⁶⁸.

El segundo sentido de la descripción conceptual manifiesta un nuevo modo de estar en algo, este nuevo modo de estar se refiere a la relación que Dios establece con el género humano, el modo por el cual Dios se comunica. Dios que por medio de su Verbo había estado presente de modo invisible, ahora por medio del envío del Verbo se establece visiblemente por medio de la humanidad asumida por la persona del Verbo.

Un punto de especial importancia reside en el efecto de la misión, “ningún otro efecto, a no ser la gracia santificante, puede ser el motivo por el que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional. Consecuentemente, sólo por la gracia santificante la persona divina es enviada y procede temporalmente”¹⁶⁹.

El efecto de la misión es transmisión de la gracia, según el autor. Esto implica que el fruto de la misión del Verbo no es un mero aparecer en medio de la historia de la humanidad en un momento determinado, sino que implica una obra interior en el género humano, no es sólo entonces, un contenido formal lo que viene a entregar, en el sentido de dar a conocer la verdadera naturaleza de Dios, sino que por medio de este acto comunicativo viene a

¹⁶⁷ “Conceptualmente, la misión implica procesión de otro. Y en Dios, la implica según el origen, como dijimos anteriormente (a.1). Por eso, como quiera que el Padre no procede de otro, bajo ningún concepto le corresponde ser enviado. Esto sólo le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo, los cuales proceden de otro”. *Sth.* I, q. 43, a.4, resp.

¹⁶⁸ Cf. *Sth.* I, q. 43, a.5, ad.3.

¹⁶⁹ *Sth.* I, q. 43, a.3, Resp.

comunicar la gracia que transforma al ser humano, por medio de la salvación y la inhabitación de Dios en el interior de los seres humanos.

Esta inhabitación en el interior del ser humano es el fin más propio de las misiones divinas respecto de la humanidad. Establecer comunión, que constituye luego la bienaventuranza en los hombres, es fruto gracioso de un acto libre de Dios.

Este movimiento de la Segunda Persona de la Trinidad se expresa entonces en una nueva forma de estar en el mundo. Tomás en la *Questio* acerca de la misión va afirmar que el fin de la Misión visible del Verbo, en cuanto nueva forma de estar, se realiza en la Encarnación: “Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía *ya antes en el mundo*, como se dice en Jn 1,10”¹⁷⁰.

De este modo, en la estructura sistemática de la Suma Teológica, se sientan las bases para el tratamiento posterior de la cuestión de la Encarnación, desde ya comprendida como fruto y expresión de la Misión del Verbo.

2.7 La lectura en el Misterio del Salmo 18, el Sol representa a Cristo

Como se mencionó en la introducción a esta sección del segundo capítulo, Tomás no desarrolla literalmente el concepto de misión en la *Postilla*. No obstante, si es posible mencionar algunos elementos que permiten aproximar los desarrollos precedentes acerca del concepto de Misión en la Suma de Teología, y su expresión particular en el Comentario.

El autor al comentar el Salmo 18, utilizando una aproximación literal al texto, esgrime la figura del sol para presentar el hecho de la Misión divina de la persona del Verbo, por medio de la Encarnación.

Primero presenta su lectura del salmo en cuestión. A saber, las imágenes literarias que se expresan en la letra del salmo deben ser comprendidas análogas respecto del Misterio de Dios. Como se dijo anteriormente, son estas imágenes en el caso del Salmo 18, el Sol, las

¹⁷⁰ *Sth.* I, q. 43, a.1, resp.

estrellas y el movimiento de estos astros, sobre los cuales el autor concibe la interpretación literal o teológica, de acuerdo con el desarrollo propio de Tomás¹⁷¹.

La interpretación mística, es la que permite al autor leer elementos sistemáticos en las expresiones literales del texto. La figura o la letra, en este caso corresponde al valor real de las imágenes contenidas en el texto. La verdad o el misterio, corresponde a la lectura teológica del mismo¹⁷².

2.8 Sobre el primer uso o comprensión de las imágenes de los cuerpos celestes en el Salmo 18, el sentido natural

En este punto es necesario exponer el primer modo de lectura que realiza Tomás. Este, se refiere a la figura (*figura*), es decir, una especie de comprensión del sentido natural del texto. Corresponde a la imagen de la cosa natural, en este caso el Sol y su movimiento, que posibilita luego la lectura mística, según la verdad (*veritas*) del mismo pasaje.

En primer lugar, expone la doctrina con la cual Dios nos instruye por medio de los cielos, de cualquier modo que se entiendan. En segundo lugar, excluye los impedimentos de esta doctrina, allí, *el día al día comunica la palabra*, etc¹⁷³.

El autor, antes de desarrollar la lectura teológica, expone los elementos naturales que sirven a la lectura analógica de las imágenes que el texto presenta. En este punto se pregunta por la naturaleza de los cielos, y cómo Dios se puede comunicar por medio de ellos, de su configuración y orden. Sobre esta cuestión afirma que el orden del cielo comunica la gloria de Dios:

Si miramos los cielos corpóreos, éstos nos anuncian la gloria de Dios, porque en ellos hay una distinción admirable y ordenada, que es una cierta redundancia de Aquél en la firmeza de la gloria. Ecle.: *la gloria de las estrellas es la hermosura del cielo; el Señor es el que ilumina el mundo en las alturas*¹⁷⁴.

La contemplación natural de los cielos permite al lector comprender que quien ha creado los cielos, dotándolos de cierto orden admirable, es perfecto en máximo grado, como

¹⁷¹ Cf. *In Psalm. 18, 1 (18, 1) [86933]*

¹⁷² Y primero expongo en este Salmo según la figura, luego según la verdad. Lat.: *Et ideo primo exponetur iste Psalmus quoad figuram. Secundo quoad veritatem. In Psalm. 18, 1 (18, 1) [86933]*:

¹⁷³ *In Psalm. 18, 1 (18, 1) [86933]*

¹⁷⁴ *In Psalm. 18, 1 (18, 1) [86933]*

origen de perfección. Este orden de perfección admirable del cielo, supera el orden de los animales materiales, lo sobrepasa en belleza de tal manera que la gloria de Dios se manifiesta de modo más claro y evidente al género humano¹⁷⁵. Esta belleza se relaciona con la disposición, con el orden del cuerpo celeste, lo que Tomás llama distinción (*distinctionem*)¹⁷⁶. Este concepto de orden implica el orden máxime en el autor de la obra, ya que el efecto manifiesta la causa, de acuerdo con la aproximación filosófica del autor¹⁷⁷.

Al contemplar este orden, belleza y distinción, de manera simultánea se comprende que su vez se manifieste el poder de Dios: “los cielos proclaman, esto es, manifiestan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos, por las cuales obras aparece su poder”¹⁷⁸.

El mismo movimiento del firmamento debe ser considerado en relación con el orden del cielo, sucesión día - noche. La perfección del cielo se manifiesta con la sucesión de los días, “de tal manera que, manifiesta el orden y la bondad de la sabiduría divina, en cuanto un día es mayor que otro, etc”¹⁷⁹. Este ser mayor un día que otro, se refiere a que el correr de los días va aportando diferentes informaciones, los días agregan información, a quienes contemplan la sucesión temporal del cielo.

¹⁷⁵ Cf. *In Psalm. 18, 1 (18, 1)* [86933]

¹⁷⁶ “El orden y distinción son reflejo, y de algún modo manifiestan el ser de Dios, a modo de vestigio: “Por esto, Agustín en VI De Trin. dice que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada criatura en cuanto que cada una es algo, y en cuanto está formada en alguna especie y en cuanto que tiene un cierto orden. A esto mismo se reducen aquellos tres términos que menciona Sab 11,20: *Número, peso, medida*. Pues la medida se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios. El número, a la especie. El peso al orden. También se reducen a esto los tres términos mencionados por Agustín: *El modo, la especie, el orden*. También lo que él dice en el libro *Octoginta trium quaest*. Aquello por lo que subsiste, por lo que se distingue, por lo que se relaciona. Pues algo subsiste por su sustancia, se distingue por su forma y se relaciona por el orden. Resulta fácil reducir a esto mismo todo aquello que se dice en este sentido”. *Sth. I, q.45, art.7, Resp.*

¹⁷⁷ “Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos”. *Sth. I, q.2, art. 2, resp.*

¹⁷⁸ *In Psalm. 18, 1 (18, 2)* [86933]

¹⁷⁹ *In Psalm. 18, 1 (18, 3)* [86933]

Lo anterior corresponde al primer sentido de lectura del Salmo 18, 1-3. La aproximación es propiamente en el sentido natural de los términos del texto. El cielo y los astros son descritos como elementos de la naturaleza, creados por Dios, que en su perfección propia revelan algo de la naturaleza de quien les ha creado. Este sentido es revelado por medio de cierta contemplación natural de los ciclos propios de los astros en el cielo:

Y por eso se entiende que los estos cielos materiales nos indican la gloria de Dios... El firmamento se llama cielo, como se dice en Gn. 1,8: llamó Dios cielo al firmamento. Según cierta distinción se llama cielo. Y, así, en la distinción de los cielos aparece la sabiduría divina. Si se toma todo simultáneamente, de esta otra manera declara su poder, y por ello dice (sal. 18,2): los cielos proclaman, esto es, manifiestan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia las obras de sus manos, por las cuales obras aparece su poder¹⁸⁰.

La utilización de esta aproximación al texto responde a lo que Santo Tomás llama, semejanzas o similitudes sensibles (*per sensibiles similitudines*)¹⁸¹. Corresponde a la adopción de la doctrina del Pseudo Dionisio, acerca de los modos de conocimiento divino, o formas de nombrar a Dios¹⁸². En la Postilla, inclusive en el mismo Salmo 18 utiliza esta forma de descripción de los elementos del texto, “Y ciertas profecías dicen esto acerca de Cristo bajo la figura del sol; por lo tanto, primero presenta una figura a través de la cual comienza a explicar la verdad sobre Cristo”¹⁸³. En este pasaje busca describir el modo según el cual transcurre el día y la noche, presentando los elementos que describen este devenir. Este

¹⁸⁰ *Et firmamentum demonstrat nobis, quantum Deus sit magnificus. Firmamentum dicitur caelum, ut dicitur Gen. 1: vocavit Deus firmamentum caelum. Secundum autem distinctionem dicitur caelum: et sic in caelorum distinctione apparet divina sapientia. si totum accipiatur simul, sic narrat ejus virtutem; et ideo dicit quod caeli enarrant, id est manifestant, gloriam Dei, et firmamentum nuntiat opera manuum ejus, per quae opera apparet ejus virtus. In Psalm. 18, 1 (18, 2) [86933]*

¹⁸¹ Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus: expositio*. Marietti, 1950. 104. Citado en Anneliese Meis, «Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente», *Teología y Vida* 40, n°. 4 (1999): 347. El Comentario de los Nombres Divinos de Dionisio, se inscribe al comienzo de la producción teológica del autor, a su vez el Comentario a los Salmos es su último escrito, de este modo se expresa la continuidad de la producción científica en Tomás, así una imagen que comprendió al inicio es utilizada al final de su producción teológica.

¹⁸² “Según Tomás, siguiendo a Dionisio, hay tres géneros para nombrar a Dios: el primero por negación *-per remotionem-*, del cual trata la Teología Mística (MTh); el segundo, propio de los raciocinios *-per intelligibiles processiones-*, que aborda el DN, y el tercero, por semejanzas sensibles *-per sensibiles similitudines-*, que trata la Teología Simbólica. Es decir, el Aquinate conoce bien la *triplex via* y las obras principales del Areopagita”. Meis, «Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente», 347.

¹⁸³ *Et quaedam prophetiae dicunt hoc de Christo sub figura solis; ideo primo ponit figuram per quam incipit veritatem de Christo explicare. In Psalm. 18, 3 (18, 6a) [86935]*

modo de conocer, que luego sirve a su exégesis, se refiere a la utilización de las imágenes de lo que existe, objeto del conocimiento sensible, que permite una lectura analógica respecto del misterio de Dios.

Según esta forma de entender las imágenes que utiliza la Escritura, Dios mismo esgrime estos elementos para darse a conocer de modo análogo, permaneciendo a su vez, como lo absolutamente diverso. La Escritura, al presentar estas imágenes, sirve de velo que permite la contemplación del misterio divino, que, de otro modo, no se podría conocer¹⁸⁴. En caso del Salmo 18, va a seguir la lectura que hace el Pseudo Dionisio de la imagen y la semejanza del Sol y su movimiento, acerca de Dios que se revela por medio del Verbo¹⁸⁵.

La imagen que utiliza para describir el transcurso del día y de la noche servirá luego de antecedente para la exposición de la exégesis según el misterio:

Acerca del movimiento del Sol dice dos cosas: *desde lo más alto del cielo*. Nótese que habla de cielo como es en su movimiento, que es fin de la noche y principio del día. Y según que es fin de la noche, no es sino la salida de lo escondido a lo manifiesto. Porque no nace como si entonces comenzara a existir. Y por ello se asimila él (el sol) al esposo que sale del tálamo. Porque, como se oculta el esposo en el tálamo, así se oculta el sol por la noche. Por ello dice (Sal. 18,6b), *él es como el esposo que sale del tálamo*¹⁸⁶.

El día entonces, de acuerdo a la imagen de sucesión luz – oscuridad; noche – día, permite a Tomás presentar los elementos que luego utilizará en la lectura según el misterio. El aparecer del Sol se comprende dentro de su existencia previa a su propia manifestación,

¹⁸⁴ “Para entender esa índole oculta del conocimiento de Dios, cabe fijarse, primero, en la frecuente referencia de Tomás al velo: no podemos ver la esencia de Dios en esta vida, sin embargo, somos instruidos al respecto a través del velo de las Escrituras Sagradas -*velamina eloquiorum idest sacrae Scripturae* a base de la similitud de los efectos Suyos, de tal modo que podemos ver por medio del espejo como en enigma”. Meis, «Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente», 349.

¹⁸⁵ Este desarrollo de Santo Tomás sigue de cerca la aproximación que realizó Dionisio Areopagita sobre la materia, en particular el *De divinis nominibus* y *De ecclesiastica hierarchia*. En ambas obras Dionisio utiliza las imágenes del sol, de los planetas y de los astros celestes, análogamente para desarrollar elementos de comprensión sistemáticos acerca de Dios, y de la economía salvífica. Cf. Gabriela Caram, «Tensión Hacia Dios Y El Sentido Simbólico De Los Nombres Divinos En Dionisio Areopagita», *Universitas Philosophica*, n°36 (v.73), (2019): 93-119.

¹⁸⁶ *De motu solis duo dicit, a summo cael. Nota quod loquitur de caelo sicut est in motu suo, qui est finis noctis et principium diei. Et secundum quod est finis noctis, non est nisi exitus de occulto in manifestum: quia non oritur quasi tunc esse incipiat, sed quia tunc manifestatur: et ideo assimilat eum sponso egredienti de thalamo: quia sicut occultatur sponsus in thalamo, sic occultatur sol de nocte; ideo dicit, ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo. In Psalm. 18, 3 (18, 6a) [86935]*

estaba escondido durante la noche, luego marca el inicio del día con su aparecer. Este hecho permite comprender que hay elementos que existen, aunque no siempre sean objeto de conocimiento sensible. Desde aquí se comprende que luego el autor utilice la imagen del Sol para expresar el misterio de la Encarnación, manifestación económica de la Misión divina. Dios escondido se manifiesta públicamente por medio de la Encarnación del Verbo, objeto de la Misión.

2.9 Sobre el segundo uso o comprensión de las imágenes de los cuerpos celestes en el Salmo 18: De acuerdo a la Verdad, por el sol se entiende Cristo

Este mismo sentido literal es enriquecido en su lectura por la aproximación teológica que realiza el mismo Tomás, ahora de acuerdo con la verdad (*veritas*), que se presenta en el sentido místico del texto. Cuando el salmo 18 afirma: los cielos proclaman la gloria de Dios; el autor se pregunta por el origen de esta gloria, responde diciendo que la gloria de Dios es la gloria “del Padre, en la cual está Cristo. Y porque Cristo es igual al Padre, y es Dios”¹⁸⁷.

Desde el comentario introductorio al Salmo 18, el autor ha afirmado la relación de la imagen entre el Sol y Cristo: “Y, por ello, en primer lugar, se expone este salmo en cuanto a la figura. Y, primero, habla de los cielos. Segundo, acerca del sol... por el sol se entiende Cristo”¹⁸⁸. El Padre permanece como principio de la Trinidad, por eso no se manifiesta visiblemente, sino por medio de su Hijo, del cual la imagen del Sol sirve para referirse al modo en el cual Dios se da a conocer. Lo mismo pasa en el orden de lo creado, que refleja la naturaleza divina, el Sol actúa como principio de orden y de comprensión respecto de los cuerpos celestes. Pero el Sol tiene su origen en quien lo ha creado, y es reflejo de la perfección de este. De modo análogo el Verbo-Cristo tiene su origen en cuanto generado por el Padre, por eso puede manifestar de su gloria. De ahí que la imagen del Sol se preste literariamente para realizar una lectura cristológica del mismo en Tomás:

¹⁸⁷ *Isti enarrant gloriam Dei, scilicet Patris, in qua est Christus. Et quia Christus est aequalis Patri; et quod est Deus, et quod gratis peccata dimittit: Isa. 52: gratis venundati estis, et sine argento redimemini. In Psalm. 18, 1 (18, 2a) [86933]*

¹⁸⁸ *Et ideo primo exponitur iste psalmus quoad figuram. Secundo quoad veritatem. Et primo loquitur de caelis de sole... per solem Christus intelligitur. In Psalm. 18, 1 [86933]*

Sobre el salmo 18, n. 3 (18,6 a) *en el sol*. Arriba el salmista mencionó los cielos. Y aquí, para mostrar la alabanza al creador trata acerca del sol. Y como por los cielos se entienden los apóstoles, así, por el sol se entiende Cristo. Mal. 4,2: *a vosotros, que teméis mi nombre, os nacerá el sol de justicia*. Y algunas profecías dicen esto bajo la figura del sol. Por ello, primero introduce la figura por la que comienza a explicar la verdad sobre Cristo. Acerca de la figura expone tres cosas. En primer lugar, el sitio (*situs*) del sol. En segundo lugar, el movimiento: *y él, como un esposo*. En tercer lugar, su efecto: *no hay quien se esconda*, etc¹⁸⁹.

Esta imagen del Sol, de acuerdo con el Aquinate, es análoga respecto de la imagen de Dios, permaneciendo la distancia esencial entre imagen y lo significado en verdad, ya que el Sol no es de la misma naturaleza que su creador, sólo sirve como un lugar de comprensión y articulación del misterio divino. No ocurre del mismo modo cuando se contempla la relación del Verbo-Hijo con el Padre, en lo referente al sitio del Sol y a la salida del Sol desde su tienda. Al ser interpretado en el sentido del Sol como imagen del Hijo, esta aproximación se debe vincular respecto del don del Hijo como, manifestación de la gloria del Padre, que revela de este modo la naturaleza divina que le es propia gracias a la relación de filiación.

Luego, el uso de la imagen del Sol en referencia a Cristo es justificada por el autor citando a Dionisio, “con el sol se representa máximamente la bondad y la virtud de Dios, o divina”¹⁹⁰. Es decir, es una imagen que sirve como ejemplo o semejanza, permite una comprensión del Misterio, que no obstante permanece inconmensurable. De este modo se justifica la primera aproximación a la cuestión literal de las imágenes que va a utilizar en su lectura, así presenta al Sol en cuanto tal, para luego abrirse a la interpretación mística de la misma imagen. La separación o distinción de ambas lecturas de la misma imagen, asegura posteriormente, la distinción analógica del uso de las aproximaciones que realiza sobre las imágenes; la primera natural, la segunda sobrenatural.

¹⁸⁹ *In sole. Supra psalmista fecit mentionem de caelis; et hic ad ostendendam laudem creatoris agit de sole. Et sicut per caelos intelliguntur apostoli, ita per solem intelligitur Christus: Malach. 4: vobis timentibus nomen meum, oriatur sol justitiae. Et quaedam prophetiae dicunt hoc de Christo sub figura solis; ideo primo ponit figuram per quam incipit veritatem de Christo explicare. Circa figuram tria ponit. Primo situm solis.;Secundo motum, et ipse tamquam sponsus. Tertio effectum ejus: non est qui se abscondat et cetera. In Psalm. 18, 3 (18, 6a) [86935]*

¹⁹⁰ *Sol est ejus tabernaculum: non quod Deus in loco contineatur, sed quia, ut Dionysius dicit, in sole maxime repraesentatur bonitas et virtus Dei, sive divina. In Psal. 18, 3 (18,6a) [86935]: ha puesto en el sol su tienda. (De la traducción del salmo utilizada por Santo Tomás)*

El uso de la imagen del Sol, comprendido analógicamente, se abre a la interpretación teológica por medio del establecimiento de la igualdad entre el Padre y el Verbo, esto elimina cualquier posibilidad de interpretación en clave naturalista o inclusive, panteísta de la imagen del Sol en relación con Dios¹⁹¹. En este punto se establece con claridad el vínculo con el concepto de Misión, expuesto antes. El Hijo-Verbo, en cuanto a su condición filial le corresponde ser enviado, y sólo manifiesta aquello que le es propio en razón de su naturaleza, así revela propiamente a Dios, porque es Dios.

Así, si el Sol manifiesta por medio de su luminosidad, fuerza y calor, la grandeza de su autor; Cristo el Verbo encarnado, manifiesta con toda propiedad la gloria de Dios a la humanidad. De este modo comprende Tomás la lectura cristológica de la imagen del Sol en el Salmo 18.

De acuerdo con el concepto de Misión, que se expone en la Suma, el segundo aspecto de su definición se describe como esta nueva forma de estar en el mundo. En el Comentario al Salmo 18, nuestro autor afirma que:

Según la cosa significada, se designan los misterios de Cristo. Y en primer lugar se designa su concepción. En segundo lugar, su nacimiento. En tercer lugar, su paso (*progressus*). En cuarto lugar, su ascensión. Se designa concepción cuando se dice: *ha puesto en el sol su tienda*. Es costumbre que por tienda (*tabernaculum*) se dé a entender el cuerpo. II Pe. 1,14: *sé que pronto se deshará mi tienda (tabernaculi mei), según que me lo ha hecho saber nuestro Señor Jesucristo*. II Cor 5,2: *los que nos encontramos en esta tienda (hoc tabernaculo) gemimos*. Lo que dice, entonces, *en el sol ha puesto* etc., es esto, que ha puesto su cuerpo en el sol, es decir, en la bienaventurada Virgen, que no tuvo ninguna oscuridad de pecado. Ct 4,7: *eres toda hermosa, amiga mía, y no hay en ti mancha*¹⁹².

La Misión del Verbo, como nueva forma de estar, es descrita por el autor en relación con el movimiento del Sol. Estos movimientos del Sol son tres: la colocación de la tienda

¹⁹¹ Cf. *In Psalm. 18, 1 (18, 2a) [86933]*: Traducción del texto del Salmo que comenta Santo Tomás, 18,6: *Ha puesto en el sol su tienda; y él es como el esposo que sale de su tálamo. Como un gigante saltó jubiloso a recorrer su camino...* Versículo según su forma latina original: *In sole posuit tabernaculum suum; et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo. Exsultavit ut gigas ad currendam vías...*

¹⁹² *Conceptio designatur, cum dicitur, in sole posuit tabernaculum suum. Est autem consuetum, quod per tabernaculum intelligitur corpus: 2 Pet. 1: scio quod velox est depositio tabernaculi mei, secundum quod dominus noster Jesus Christus significavit mihi: 2 Cor. 5: qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus. Quod ergo dicit, in sole posuit et cetera id est corpus suum posuit in sole, id est in beata virgine, quae nullam habuit obscuritatem peccati: Cant. 4: tota pulchra es amica mea, et macula non est in te. In Palm. 18,6 [86933]*

(*posuit tabernaculum suus*) o la salida del tálamo (*sponsus procedens*); el paso (*progressus*); y en último término, el salto jubiloso (*exsultavit*), o el nacimiento.

La nueva forma de estar en el mundo, o misión de parte del Verbo, se realiza en cuanto fin, o lugar de llegada en el acto de la Concepción o Encarnación, por medio de la cual el Verbo asume una nueva forma de estar en medio del mundo.

En este punto la interpretación que aporta Tomás es doble. Por un lado, se refiere al Misterio de la Encarnación en el seno de María y en otro sentido presenta la Concepción en la carne del Verbo bajo el concepto de tienda (*tabernaculi*). La primera acepción se refiere al modo por el cual Verbo cumple el fin de la Misión, esta nueva forma de estar se realiza por la Encarnación en el seno de María. Luego la segunda acepción, se realiza propiamente por medio de la unión hipostática, de la persona del Verbo con la humanidad de la carne, esto bajo el concepto de tienda. Lo anterior es justamente lo que Tomás afirma como ejemplo del concepto de Misión divina en la *Questio* 43, el Verbo se ha manifestado de una forma nueva por medio de la asunción de la carne¹⁹³.

Esta manifestación del Verbo, como fruto de la misión divina, para el autor se expresa también por medio de los movimientos estelares del Sol¹⁹⁴. Así, el aparecer, el brillar, el manifestarse del Sol en cielo, se puede interpretar en el Salmo 18 como el anuncio profético de la Encarnación del Verbo:

O en el *Sol* hay tres cosas. Brilla, arde y distingue las sucesiones de los tiempos. (18, 6 a): *ha puesto en el sol su tienda*, esto es, en lo manifiesto, puesto que era invisible,

¹⁹³ “Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía ya antes en el mundo, como se dice en Jn 1,10”. Cf. III, q.5, a.2, ad.1 “El que Cristo haya descendido del cielo se entiende de dos modos: uno, por razón de la naturaleza divina; no en el sentido de que la naturaleza divina dejase de estar en el cielo, sino porque comenzó a existir aquí abajo de una manera nueva, a saber, según la naturaleza asumida, de acuerdo con lo que se lee en Jn 3,13: *Nadie ha subido al cielo sino aquel que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo*. Otro, por razón del cuerpo; no porque el propio cuerpo de Cristo en cuanto a su sustancia bajase del cielo, sino porque su cuerpo fue formado por el poder del cielo, es decir, del Espíritu Santo. Por lo que dice Agustín, *Ad Orosium*, exponiendo la frase citada de 1 Cor 15,47: *Llamó a Cristo celeste porque no fue concebido mediante semen humano*. Y de esta manera lo expone también Hilario en el libro *De Trinitate*”. *Sth.* I, q.43, a.1, Resp.

¹⁹⁴ Sobre los movimientos y propiedades del Sol. “Sobre el Salmo 18, n.3 (18, 6a) en el sol... Pero según es principio del día, expone cuatro cosas: es decir su propiedad o eficacia, su magnitud y su velocidad, y la regularidad de su movimiento...”. In Psalm.18, 3 (18, 6a) [86935]

por la asunción de un cuerpo fue hecho visible. Jn 1,14: *el Verbo se hizo carne, y habito entre nosotros*¹⁹⁵.

La manifestación del Verbo en la carne se lee análogamente respecto del modo según el cual Sol es percibido. Cuando sale el Sol por la mañana, o brilla con intensidad al mediodía, se afirma que brilla y arde. Consiguientemente cuando el Verbo de Dios invisible asume la carne y se hace visible, Dios mismo se vuelve visible por medio de la carne asumida.

Luego el cuerpo, la carne o el tabernáculo, designa entonces el aparecer real del Verbo de Dios, en el mundo, ahora por medio de una manifestación no sólo espiritual, sino también física. Siendo esta última expresión de su nuevo estar en el mundo, la que permitirá, a su vez, un nuevo estar espiritualmente en los hombres. Porque como se ha afirmado el Verbo se encontraba presente de manera invisible, actuando en la creación y en cada ser humano ya antes de la encarnación. Así, en continuación con su modo de actuar luego de la encarnación, la acción del Verbo en el corazón de los seres humanos se ve renovada por una nueva forma de estar. Esta nueva forma de estar de parte del Verbo se concretiza, de acuerdo con la lectura cristológica de los salmos de Tomás, por medio del anuncio del ángel a María: “Sobre el salmo 18, n.2. (18, 3 a) *el día... O: el día, esto es, Gabriel, comunica la palabra al día, esto es, propone la palabra del Señor a la bienaventurada Virgen*”¹⁹⁶. Esta nueva forma de estar implica la unión hipostática, misterio por medio del cual el Verbo de Dios se ha unido de manera indisoluble a la humanidad. Por lo tanto, la Encarnación, en cuanto expresión de la Misión del Verbo, posibilita tanto la aparición real histórica de Dios entre los hombres, como así también su presencia espiritual y divina, en sus corazones.

Este antecedente de lectura histórico-salvífico, a saber, el aparecer en la carne, se debe comprender no como un mero accidente arbitrario, como si se entendiera la imagen de tabernáculo como algo transitorio o parcial, o como si el Verbo se podría haber manifestado de otro modo, sino que responde al deseo divino de estar de un modo determinado en medio

¹⁹⁵ *Vel in sole sunt tria. Lucet, ardet, et distinguit vices temporum. In sole posuit tabernaculum suum, id est in manifesto, quia cum invisibilis esset, per assumptionem corporis factus est visibilis: Jo. 1: verbum caro factum est, et habitavit in nobis. In Psalm. 18, 3 (18, 6a) [86935]*

¹⁹⁶ *Vel dies, id est Gabriel, eructat verbum diei, id est virgini beatæ proponit verbum salvatoris. In Psalm. 18, 2 (18, 3a) [86934]*

del género humano, asociado a la naturaleza humana, en particular por medio de esa carne asumida:

Además, (18,6 a) *en el sol*, esto es, en el ardor, *ha puesto su tienda*, esto es, su cuerpo, porque tomo un cuerpo pasible (*quia suscepit passibile*). Is 53,4: *en verdad tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores*. Además, se sujetó a la variación y, quien en cuanto Dios era eterno, fue hecho temporal en cuanto hombre. Sal 30,16: *en tus manos se encuentran mis tiempos*¹⁹⁷.

Esta forma de estar Dios en medio de la humanidad implica dos elementos fundamentales, la asunción de una carne real, que puede ser sujeta al dolor y el sufrimiento, es decir, no es aparente. Justamente este elemento se presenta como una nueva forma de estar en el mundo, el Verbo al asumir el aspecto pasible de la carne, asume también la condición de dolor y sufrimiento que en cuanto Dios no le corresponde. El segundo elemento se refiere a la sujeción a la temporalidad, siendo, no obstante, un elemento propio de la naturaleza divina la impassibilidad¹⁹⁸. Acerca del primer elemento, la asunción de un cuerpo pasible se vincula con el fin salvífico de la Encarnación, por medio de la Pasión, cuestión que también es objeto de reflexión en la lectura tomista de los salmos¹⁹⁹.

2.10 La manifestación de la Gloria en la Persona del Verbo Enviado-Encarnado

¹⁹⁷ *Item in sole, id est ardore, posuit tabernaculum suum, id est corpus suum, quia suscepit passibile: Isa. 53: vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. Item subiecit ipsum varietati: et qui secundum quod Deus erat aeternus, secundum quod homo factus est temporalis: Psalm. 30: in manibus tuis tempora mea. In Psalm. 18, 3 (18, 6a) [86935]*

¹⁹⁸ “El hecho de que la persona divina esté en alguien de un modo nuevo, o que sea poseída por alguien temporalmente, no se debe a la mutación de la persona divina, sino a la de la criatura. Así se dice que, debido a un cambio en la criatura, temporalmente Dios es llamado Señor”. *Sth. I, q. 43, a.2, ad.2*

¹⁹⁹ “Salmo 21, n.1. En los salmos precedentes parece haberse tratado de acerca de la tribulación que padeció David de parte de su hijo y de Saúl. Aquí, en la tercera década se trata acerca de la persecución que padeció de parte de todo el pueblo, que lo abandonó por orden de Saúl. Se divide, entonces, está década en tres partes. En la primera, se narra la tribulación. En la segunda, se vierte la oración a Dios por la liberación. En la tercera se presenta la acción de gracias...

Como se ha dicho arriba, igual que en los otros profetas, también aquí se trata de algunas cosas entonces presentes en cuanto eran figura de Cristo, que exceden el alcance de las historias. Y, entre otras cosas, este salmo trata sobre la pasión de Cristo. Y por ello este es su sentido literal. Por lo cual recitó especialmente este salmo en la pasión cuando clamó: *Helí, helí, lammasahactani...* Y, por ello, aunque este salmo se diga en figura de David, sin embargo, especialmente y según la letra se refiere a Cristo. Y en el Sínodo de Toledo fue condenado un cierto Teodoro de Mopsuestia, que exponía este salmo como referido a David según la letra. Y esto mismo explica muchas otras cosas. Y por ello ha de exponerse como referido a Cristo”. *In Psalm. 21,1 (21,1) [86959]:*

Como se ha visto, la cuestión de la Misión en cuanto causa divina de la Encarnación, como actuación visible de Dios en la carne, no se agota con la asunción de la naturaleza humana, sino que se expresa justamente con la manifestación propia del Verbo encarnado en medio del mundo, esto último gracias al nacimiento. Para Tomás los misterios de la vida del Verbo encarnado se deben contemplar de modo orgánico. En este punto la lectura que hace Tomás del Salmo 18 sigue en relación con los ejercicios previos:

La natividad se designa cuando se dice (18,6 b): como un esposo que sale de su tálamo. El tálamo es el útero virginal. De él salió como el esposo, porque en esa unión perpetua desposó a la naturaleza humana. Por ello en la muerte la divinidad permaneció unida al alma y al cuerpo. Os 2,20: te desposaré conmigo en fidelidad²⁰⁰.

La forma de este desposorio entre la divinidad y la humanidad se da en una carne concreta, por eso la unidad de la Persona del Verbo con la humanidad, se expresa en ciertos beneficios que luego redundan en la humanidad concreta que ha asumido el Verbo.

El primer beneficio o expresión de este acto particular de Dios en la Persona del Verbo al asumir la carne, es caracterizado por Tomás como jubiloso. La primera causa del júbilo se debe a la grandeza de su naturaleza divina. La segunda causa se refiere a la grandeza de esta naturaleza humana asumida, debido que lo que asume la carne es la propia divinidad del Hijo, es la humanidad asumida la salta de gozo por el don de unión con Dios:

El avanzar en su camino ha de describirse por medio del júbilo. Por ello (18,6 c): saltó jubiloso... Se describe, además, con grandeza: porque, como un gigante, de doble substancia: porque es de naturaleza divina, en la cual es grande. Salmo 76,14: quién es un gran Dios como... etc. Y de naturaleza humana, en la cual también es grande. Lc 1,32: éste será grande, etc²⁰¹.

Por lo anterior, la gracia que le corresponde a esa humanidad asumida es la gracia del Verbo, la cual le participa a la naturaleza humana en razón de la unidad personal. Tomás describe estos beneficios de acuerdo con la lectura del Salmo 20, como *bendiciones*:

²⁰⁰ *Nativitas designatur cum dicitur, ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo. Thalamus uterus virginalis est: de hoc sicut sponsus processit, quia in ea unione perpetua desponsavit humanam naturam: unde in morte divinitas remansit unita animae et corpori: Osee 2: sponsabo te mihi in fide. In Psalm. 18, 3 (18, 6b) [86935]*

²⁰¹ *Processus viae ejus describitur a jucunditate. Unde, exultavit. Item describitur magnitudine: quia, ut gigas, geminae substantiae: quia naturae divinae in qua magnus: Ps. 76: quis Deus magnus sicut et cetera, et humanae naturae in qua etiam magnus: Luc. 1: hic erit magnus: et cetera. In Psalm. 18, 3 (18,6c) [86935]*

Sobre el salmo 20, n.3 (Sal 20,4): porque...Pero hay dos beneficios. Y, por ello, en primer lugar habla del beneficio interior espiritual, que es el beneficio de la gracia; y en cuanto a esto dice (20,4 a): porque te le anticipaste en las bendiciones de dulzura. Bendecir es decir bien, y el decir de Dios es su hacer (et dicere Dei est ejus facere). Por ello, en la bendición de Dios se entiende la infusión de la bondad. Gn. 22,17: te bendeciré, y multiplicaré tu simiente, etc. Y Gn. 17,20: lo bendeciré y lo multiplicaré, y lo aumentaré mucho. Esta bendición, es entonces, dulce. Sab. 12,1: ¡oh, cuán bueno y suave es tu Espíritu en nosotros! Por tanto, en las bendiciones de dulzura, esto es, en los bienes de la gracia, y en la inmunidad del pecado²⁰².

La bondad de Dios, propia del Verbo, descansa y se manifiesta al mundo por la carne asumida por la Persona divina. La bondad en sí tiene por naturaleza el ser difusiva, de tal modo que la bondad perfecta de Dios se expresa de modo adecuado en la manifestación en la historia por medio de la asunción de la carne, comunicándose de modo superlativo a la humanidad la bondad divina²⁰³. Esta manifestación es más adecuada, no respecto de Dios en quien no hay necesidad, sino respecto a los modos de conocer propios de los seres humanos. Así, no es una bondad segunda, sino la misma bondad de Dios la que se manifiesta en la carne asumida, porque la bondad de Dios al manifestarse por medio de la carne ha permitido que los seres humanos se acerquen a ella y la conozcan directamente.

Luego esta bondad divina se expresa como bendiciones. Estas dos bendiciones fundamentales de acuerdo con la *Postilla* son: la gracia y la impecabilidad. Estas se deben considerar particulares y exclusivas de la humanidad concreta asumida por el Verbo²⁰⁴. Por medio de ellas se manifiesta la naturaleza divina, ya que en “la debilidad de la carne”, la

²⁰² *Quoniam... et ideo primo ponit beneficium spirituale interius, quod est beneficium gratiae: et quantum ad hoc dicit, quoniam praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis. Benedicere est bonum dicere; et dicere Dei est ejus facere. Unde in benedictione Dei intelligitur infusio bonitatis: Gen. 26. Benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum et cetera. Et 17: benedicam ei, et multiplicabo eum, et augebo eum valde. Haec ergo benedictio est dulcis: Sap. 12: o quam bonus et suavis est spiritus tuus in nobis. Ergo, in benedictionibus dulcedinis, id est in bonis gratiae, et in immunitate a peccatis. In Psalm. 20,3 (Sal 20,4) [86951]*

²⁰³ “Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.* Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios. A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.* Por consiguiente, pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios *une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne*, como dice Agustín en el libro XIII *De Trin...* De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase”. *Sth.* III, q. 1, a.1, *resp.*

²⁰⁴ “Sobre el salmo 13, n.1... *no hay quien haga el bien, porque no hay un justo en la tierra que haga el bien y no peque*: Eccl. 7,21. Hasta uno, esto es, Cristo, porque él sólo no tuvo pecado ni contraído, ni cometido”. In *In Psalm. 13,1 (Sal 13,1d)* [86880]

divinidad se ha velado²⁰⁵. No obstante, la humanidad asumida por el Verbo otorga la gracia de Dios al género humano, es justamente un medio de gracia para la humanidad.

Estas bendiciones se expresan sustancialmente como la gloria, de la cual, la naturaleza humana unida al Verbo es participada. Esta gloria se expresa de tres modos en el Verbo Encarnado: respecto de sí mismo, referente a otros, y respecto de la gloria en relación con Dios:

Sobre el salmo 20, n.4... Digo que (Sal. 20,4 a): te le anticipaste, etc., pero todavía más: porque su gloria, es decir, de Cristo y del hombre, es grande en tu salvación, esto es, en el Verbo al que ha sido unida la naturaleza humana. O (Sal. 20,6 a): grande es su gloria entre los hombres. Y esto, en tu salvación, porque lo resucitaste. Hb. 5,7: ...en los días de su carne, oraciones y suplicas, etc. O (Sal. 20,6 a): grande es su gloria en tu salvación, esto es, en tu auxilio, en el cual fue instituido, para que tuviera gran gloria. Y explica esta gloria en tres aspectos. En primer lugar en relación consigo mismo. Y, por ello, dice (Sal. 20,6b): lo revestiste de gloria y de gran esplendor. Job 40,5: rodéate de esplendor, y levántate a lo sublime y sé glorioso. En segundo lugar, explica la gloria en comparación con otros. Por ello, dice (Sal. 20,7 a): porque lo darás en bendición por los siglos de los siglos, porque por medio de Él ha derivado la bendición a todos los otros. Gen. 22,18: en tu simiente serán bendecidas todas las naciones. En tercer lugar, por comparación con Dios. Por ello, dice (Sal. 20,7b): lo alegrarás con gozo por tu rostro, esto es, alegría a Cristo hombre con alegría sempiterna. Y, por tú rostro, esto es, por la visión de tu rostro. Sal. 15,11: me llenarás de alegría con tu rostro²⁰⁶.

El acto fundamental por medio del cual el Verbo derrama la gracia es la unión de la Persona divina a la naturaleza humana, ahí se realiza de modo pleno esta manifestación de la salvación querida por Dios, salvación radical, porque Dios ha asumido para sí la misma condición humana en la persona de su Hijo. Al asumir la naturaleza humana, y hacerla

²⁰⁵ "Sobre el salmo 9 n. 1... Pero en nuestra versión el título es más oscuro. *Al fin, salmo de David por lo oculto.* Por lo oculto del Hijo, esto es, cuanto es oculto acerca de Cristo. Hay una doble venida del Hijo de Dios. La primera fue oculta, en cuanto a la divinidad y a su gloria, que se escondía en la debilidad de la carne. Isaías 45,15: *en verdad tú eres un Dios escondido.* La segunda venida será manifiesta. Lucas 21,27: *verán al hijo del hombre que viene sobre una nube, con gran poder y majestad"*. In Psalm. 9,1 (Sal 9,1) [86842]

²⁰⁶ *Dico quod praevenisti eum et cetera sed adhuc plus: quia, gloria ejus, scilicet Christi et hominis est magna in salutari tuo, id est in verbo cui unita est natura humana. Vel, magna est gloria ejus, apud homines: et hoc, in salutari tuo, quia suscitasti eum: Hebr. 5: in diebus carnis suae preces supplicationesque et cetera. Vel ut accipiatur pro eodem, gloriam et magnum decorem imposuisti super eum: Job 40: circumda tibi decorem, et in sublime erigere, et esto gloriosus. Secundo in comparatione ad alios; unde dicit, quoniam dabis eum in benedictionem in saeculum saeculi, quia per ipsum derivata est benedictio in omnes alios: Gen. 22: in semine tuo benedicentur omnes gentes. (Gen 22:18). Tertio in comparatione ad Deum; unde dicit, laetificabis eum in gaudio cum vultu tuo, id est laetificat Christum hominem laetitia sempiterna: et in vultu tuo, id est in visione vultus tui: Ps. 15: adimplebis me laetitia cum vultu tuo. In Psalm. 20,4 (Sal. 20,4a) [86952]*

participe de su gloria, permite que la humanidad pueda también participar de la gloria que le es propia debido a su ser Verbo-Hijo encarnado.

Es gracias a esta nueva relación de Dios con la humanidad, por medio de la carne asumida, que la bendición de gracia se extiende a todo el género humano. Es manifestación de la presencia de lo santo, del Santo, que por medio de su vida y su sacrificio realiza la bendición de Dios para quien la ha solicitado:

Sobre el salmo 19, n.1... Y, por ello, dice (19, 3 a): que te envíe auxilio desde lo santo, esto es, desde el Hijo encarnado, quien, anagógicamente se dice santo. Lc. 1,35: lo santo que nacerá de ti, será llamado Hijo del Altísimo. Dn. 9,24: sea ungido el santo de los santos. O: desde lo santo, es decir, desde que Cristo que padece, porque en su pasión se santificó por nosotros²⁰⁷.

Por último está la cuestión de la donación de alegría, en el sentido de bienaventuranza, al ser Hijo bienaventurado, debido a que contempla siempre el rostro del Padre, esta alegría es comunicada a la humanidad asumida por la persona del Verbo, de tal manera que esta alegría es eterna en la humanidad asumida por el Verbo, porque le es propia substancialmente en cuanto Hijo²⁰⁸.

De este modo, el Hijo Encarnado al contemplar el rostro de Dios, se vuelve causa de alegría para toda la humanidad, porque el Verbo, manifiesta en su rostro humano, la bienaventuranza divina. Es decir, la carne del Hijo manifiesta su naturaleza bienaventurada gracias a la unión hipostática. Esta unión de naturaleza en la Persona del Verbo se expresa de modo radical en esta comunicación de gracia desde la naturaleza divina hacia la naturaleza humana, esta contemplación bienaventurada existe desde el primer momento de la Concepción del alma humana del Verbo:

“Y esto, [V. 1b]: porque he esperado en ti. Pero ¿acaso Cristo tuvo esperanza? Ha de decirse que sí, que ciertamente esperó en favor de los otros la vida eterna, y en favor

²⁰⁷ *Et ideo dicit, mittat tibi auxilium de sancto, id est de Filio Incarnato, qui anagogice dicitur sanctus; Luc. 1: quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei: Dan. 9, ungetur sanctus sanctorum. Vel, de sancto, id est de Christo passo, quia in passione sua sanctificavit se pro nobis. In Psalm. 19,1 (Sal. 19, 3a) [86951]*

²⁰⁸ “Y, por ello, [Sal. 15, 2 a]: dije, con el corazón, con la boca, de obra, que tú eres mi Dios. Gn. 28,21: *el Señor será mi Dios*. Y por ello es [V. 2b] *que no necesitas mis bienes*. Y esto es propio de Dios, porque tiene bondad infinita nada se le puede añadir, porque es el bien substancial que extiende a todas las cosas su bondad, como el sol la luz, no por participación, sino porque él mismo es el que ilumina todas las cosas...” *In Psalm. 15,1 (Sal. 15,2a) [86892]*

propio la gloria del cuerpo. La gloria del alma la tuvo en el instante de su concepción”²⁰⁹.

El don de gracia, que el Verbo Encarnado otorga a la humanidad es en primer lugar el don de sí, como Dios entre los hombres. El Hijo es la Bendición del Padre a la humanidad, por el Hijo la gracia luego se derrama sin medida. En cuanto Hijo es bendecido por su naturaleza, de acuerdo a la exégesis del autor, al ser bendecido puede ser bendición para el género humano:

Sobre el salmo 17, n. 27. (V. 47 a) *Vive...* Además, a otros se pide la bendición, pero él es la misma bendición (V. 47 a): *mi Dios es bendito*. Mi dios, se dice del Hijo. Is. 9,6: *se nos ha dado un hijo...* Sal. 66,7-8: *que nos bendiga Dios, nuestro Dios, que Dios nos bendiga*. Dn. 3,52: *eres bendito, Señor, Dios de nuestros padres, y digno de alabanza y bendito por siempre*. También porque nos llena de bendiciones²¹⁰.

Finalmente, la bendición del Hijo se expresa de modo definitivo en la articulación final del concepto de Misión. Si el Verbo ha sido enviado, debe volver al seno del Padre que le ha enviado, es el movimiento final propio de la misión divina²¹¹. En este sentido ya habiéndose asociado indisolublemente a la humanidad por medio de la Encarnación, la eleva junto a la naturaleza humana asumida, a la comunión bienaventurada con Dios.

Sobre el salmo 18, n.4 (18, 7 a): *desde lo más alto (a summo)*. Aquí continúa tratando sobre la ascensión. Y, acerca de esto, hace tres cosas. En primer lugar, expone la debida ascensión. En segundo lugar, su término. En tercer lugar, el efecto debido.

Lo primero cuando dice (18,7 a): *su salida desde lo más alto del cielo*. Es natural a todas las cosas el tender al lugar que les es connatural. El lugar más alto se debe a ése que tiene la naturaleza más alta. Ef 4,10: *el que ha descendido, ese es el que ha ascendido*. Y, por ello, dice: *su salida desde lo más alto del cielo*, es decir, por generación eterna. Y dice: *desde lo más alto*, no desde el etéreo o empíreo, o de algún

²⁰⁹ *Et hoc, quoniam speravi in te. Sed numquid speravit Christus? Dicendum est quod sic: speravit quidem pro aliis vitam aeternam, pro se autem claritatem corporis. Claritatem autem animae habuit in instanti suae conceptionis. In Psalm. 15,1 (Sal. 15, 1b) [86892]*

²¹⁰ *Vivit... Item aliis optatur benedictio, sed ipse est ipsa benedictio, benedictus Deus meus. Deus meus dicitur Filius: Is. 9: filius datus est nobis: Ps. 66: benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus: Dan. 3: benedictus es domine Deus patrum nostrorum, et laudabilis et benedictus in saecula: et quia nos benedictionibus implet. In Psalm. 17,27 (Sal. 17, 47a) [86931]*

²¹¹ “La misión no solamente implica procesión con respecto al principio, sino que también determina el término temporal de la procesión. Por eso la misión es sólo temporal. O puede decirse también que la misión implica procesión eterna y añade algo, esto es, el efecto temporal. Pues la relación de la persona divina con su principio no se da más que desde la eternidad. Por eso se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no en el sentido en que se dupliquen las relaciones con el principio, sino que la duplicidad viene de parte del término, que es temporal y eterno”. *Sth.* I, q. 43, a.2, ad.3.

otro, sino del ser de la Trinidad, porque es consubstancial al Padre, la misma esencia²¹².

Por la carne asumida lo que es connatural al Hijo, ahora se abre como don gracioso a toda la humanidad. El género humano accede a la comunión de vida bienaventurada de Dios, porque gracias a un acto gracioso de parte de Dios, ha sido invitado a participar, no porque le corresponda por naturaleza, sino que gracias a que Dios se ha encarnado, por medio de la gracia del Verbo, asocia a la humanidad en esta nueva dinámica de gracia.

Este acto de Dios por medio del cual se comunica así mismo a la humanidad se debe comprender fundamentado en la naturaleza comunicativa del bien. Para el autor el bien, entendido en sí mismo, actúa comunicándose. Si la naturaleza de Dios es el bien, en razón de su ser bueno es que se comunica. No actúa por necesidad, sino en razón de que para el género humano el acto de comunicación se da de modo mejor por medio de los sentidos. Por esto la comunicación que más beneficia a la humanidad es la manifestación del Verbo de Dios por medio de la encarnación²¹³. Debido a la necesidad o conveniencia de la naturaleza humana, sin necesidad interna en Dios.

Así el nuevo modo de estar implica un nuevo modo de comunicar la gracia, si la misión tiene por fin el acto de auto comunicación de Dios dador de gracia, que antes de la encarnación se expresa como un envío espiritual, desde la encarnación por medio de la unión hipostática, este acto auto comunicación gracioso de parte de Dios, se realiza por medio de

²¹² *A summo. Hic prosequitur de ascensione: et circa hoc tria facit. Primo ponit ascensionem debitam. Secundo ejus terminum. Tertio effectum debitum ponit. Primum, cum dicit, a summo caelo egressio ejus. Naturale est cuilibet rei tendere in locum suum sibi connaturalem. Locus naturalis summus debetur ei qui habet summam naturam. Christus est natus a Patre habens summam naturam: Ephes. 4: qui descendit, ipse est qui et ascendit. Et ideo dicit, a summo caelo egressio ejus, scilicet per aeternam generationem. Et dicit, a summo, non ex aethereo vel empyreo, vel alio; sed ab esse Trinitatis, quia est consubstantialis Patri, idem in essentia. . In Psalm. (18, 7a) [86936]*

²¹³ "Respondo: Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.* Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios. A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.* Por consiguiente, pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios *une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne*, como dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*. De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase". *Sth.* III, q.1, a.1, resp.

la carne asumida por el Verbo, siendo esta una realidad definitiva la unión de Dios con el hombre en Jesucristo.

Por todo lo anterior, este estar en la carne o tabernáculo, se refiere entonces al aspecto económico-salvífico de la misión del Verbo, en cuanto se expresa por medio de la encarnación. Aquí se pone de manifiesto la fundamentación económica de la exégesis de Tomás. Se aproxima a las cuestiones intra trinitarias en la medida que los misterios económicos requieren de un horizonte comprensivo más amplio, en el caso de la ey la unión hipostática, se requiere luego el concepto de generación divina y de misión. Así se afirma el principio teológico fundamental en Tomás, como se mencionó en el primer capítulo: a Dios lo conocemos en su realidad personal, gracias a que Él mismo se ha dado a conocer de un modo positivo e histórico²¹⁴. Luego la articulación especulativa de la teología descansa necesariamente en la expresión positiva de Dios por medio de su Hijo en la historia, y no de otro de modo.

La utilización de imágenes literarias de los salmos le permiten una lectura de acuerdo con el misterio, que revela una significación cristológica salvífica de la exégesis de Tomás. El Sol, que representa en su sentido más propio a Cristo, sirve como instrumento de lectura analógica que permite una aproximación más gráfica a desarrollos teológicos, que de por sí son abstractos. De este modo se manifiesta la preeminencia de una teología histórica en Tomás, por sobre la dinámica abstracta y racional. Esta sólo sirve de instrumento comprensivo de la acción de Dios en el mundo respecto de la humanidad.

El Verbo comprendido a imagen del movimiento celeste del Sol, permite una aproximación figurada, con base en la Escritura a la acción de Dios, que por medio del Verbo se revelado a la humanidad, al asumir la carne. Este movimiento celeste del astro rey, desde la salida hasta su ocaso, permite comprender el camino que recorre el Verbo, de un modo tal

²¹⁴ “Contra esto: está que parece convenientísimo que las cosas invisibles de Dios se manifiesten por medio de las visibles: para esto fue creado el mundo, como enseña el Apóstol en Rom 1,20: *lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras*. Pero según dice el Damasceno al principio del libro III, por el misterio de la encarnación *se muestran a un tiempo la bondad, la sabiduría, la justicia y el poder de Dios, o su virtud: la bondad, porque no despreció la flaqueza de nuestra propia carne; la justicia, porque por ese mismo misterio venció al tirano y arrancó al hombre de la muerte; la sabiduría, porque halló la mejor solución al problema más difícil; y el poder (o la virtud) infinito, porque no existe nada mayor que hacerse Dios hombre*. Luego, fue conveniente que Dios se encarnase”. *Sth.* III, a.1, Sc.

que la imagen utilizada no oscurece o simplifica el misterio, que de modo análogo se presta a la contemplación.

Capítulo 3. Sobre las causas de la Encarnación del Verbo, perspectiva antropológica

Como se ha visto en el capítulo anterior sobre la generación y la misión divina de la persona del Verbo, para Tomás la articulación sistemática de su teología descansa necesariamente sobre la fundamentación de la Escritura. La base que permite su desarrollo sistemático se encuentra en la lectura teológica de los textos sagrados, comprendidos como expresión de la economía salvífica, como historia de salvación – revelación.

La generación y la misión del Verbo se deben entonces articular con el conjunto de la Escritura, de la cual para Tomás los Salmos constituyen una especie de sumario. En este sentido es interesante ver como en el capítulo de la presente investigación, que se desarrolla a continuación se presentan tres elementos que sirven para describir la comprensión que tiene el autor acerca de la conveniencia de la Encarnación, y luego, del modo en que la misión del

Encarnado se realiza en medio del mundo, con énfasis en torno a los conceptos de exaltación y abajamiento, referidos a la humanidad y a los ángeles, respectivamente.

Los elementos mencionados permiten el desarrollo de una cristología y antropología orgánica. La lectura que hace Tomás de los salmos permite la integración de elementos sistemáticos en torno a las imágenes de la economía salvífica, manifestada en la historia de la salvación. Así la exégesis según el misterio o la verdad ofrece una lectura orgánica del acto de revelación – salvación que Dios realiza por medio de su Hijo. La generación y la misión del Verbo se conocen por medio de la Encarnación y es el Hijo encarnado quien revela los misterios de la dinámica intra trinitaria.

De este modo el desarrollo del presente capítulo presenta una lectura continua de la exégesis de Tomás en torno a los problemas cristológicos, en este caso ya en contexto soteriológico, teniendo en cuenta el horizonte trinitario sobre el cual se deben comprender.

La primera parte del capítulo aborda el tema de la conveniencia de la Encarnación, a saber, como desde el punto de vista de la historia de salvación era conveniente y adecuado la misión del Verbo respecto de la humanidad, en particular de la historia salvífica de Israel. En este punto se vincula el desarrollo del *Comentario a los Salmos*, directamente con la *Tertia Pars* de la *Suma*, en la cual se desarrolla el argumento histórico salvífico del deseo de la Encarnación.

La segunda parte presenta la exégesis de Tomás en torno a una expresión o fruto de la Encarnación. Gracias a la manifestación de Dios en la carne asumida se restituye el orden inicial según el cual Dios desea la exaltación del ser humano, fin que el pecado había desordenado. Este aspecto se presenta en la forma por la cual la humanidad es liberada del poder del Demonio, por medio de su abajamiento, fruto de la Encarnación. Del mismo modo que la primera parte, este apartado se aborda en relación con la *Suma Teológica*, exponiendo los elementos comunes que permiten comprender mejor la exégesis de Tomás.

3.1 Acerca de la conveniencia de la Encarnación

Para Santo Tomás, el misterio de la Encarnación se debe comprender en la dinámica de la economía salvífica. Es a través de la historia de Israel que Dios anuncia el Misterio de

la presencia de Dios en medio de la historia humana. Por esto, a lo largo del Comentario el autor va a presentar una serie de elementos que sirven como antecedente de la Encarnación del Verbo. Así la idea fundamental de la exégesis de Tomás se expresa en el sentido último de la misma Escritura, y en este caso de los salmos: esto es, la Escritura toda habla de Cristo, en misterio o figura. Luego, la revelación de este misterio se presente en plenitud en el Nuevo Testamento.

La cuestión misma de la Encarnación para el autor es un Misterio²¹⁵, ya que, en lo oculto de la carne, se manifiesta por la Encarnación Dios mismo en su Hijo enviado:

Por lo oculto del Hijo, esto es, cuanto es oculto acerca de Cristo. Hay una doble venida del Hijo de Dios. La primera fue oculta, en cuanto a la divinidad y a su gloria, que se escondía en la debilidad de la carne. Isaías 45,15: en verdad tú eres un Dios escondido²¹⁶.

En el Comentario se refiere a la Encarnación partiendo del hecho fundamental de la economía salvífica y de la Historia de Salvación. Es decir, la aproximación a la asunción de la carne en la Persona del Verbo se expresa como un dato de la Escritura, donde la justificación del misterio es esencialmente económica. Justamente es la acción de Dios en la historia, la que permite luego la indagación teológica.

En la lectura de los salmos se descubre la conveniencia de la Encarnación, respecto de Israel (personificado en la persona de los patriarcas) y de toda la humanidad. En este sentido es posible descubrir tres elementos de conveniencia. El primer elemento de conveniencia respecto de la Encarnación dice relación con la consecución del deseo de los patriarcas, deseo de ver a Dios. El segundo elemento dice relación con la derrota del demonio, su abajamiento. El tercero elemento de conveniencia de la Encarnación se refiere a la salvación de los hombres, su exaltación.

3.2 Sobre el deseo de los Patriarcas

²¹⁵ “Sobre el salmo 8, n.5... Pueden estas cosas también referirse a los beneficios de la gracia. Y entonces en ellas se cuentan todos los misterios de Cristo. En primer lugar de la Encarnación, [versículo 5 a:] *¿qué es el hombre?* Toca dos cosas, es decir, la causa de la Encarnación y la misma Encarnación”. In Psal. 8,5 (Sal. 8,5a) (86841)

²¹⁶ *Pro occultis filii, id est Christi quae occulta sunt. Duplex est Filii Dei adventus. Primus fuit occultus, quantum ad divinitatem et ejus gloriam, quae latebat in infirmitate carnis. Isa. 45: vere tu es Deus absconditus. In Psal. 9,1 (Sal. 9,1) (86842).*

Psal. 12,1: *Domine oblivisceris mei penitus usquequo abscondes faciem tuam a me*²¹⁷.

Al comentar el primer versículo del salmo 12. El Doctor Angélico interpreta el texto en dos sentidos, primero conforme a la historia, en lo referido por el pasaje acerca de David; luego introduce la interpretación alegórica referida a los patriarcas²¹⁸. La letra del primer versículo hace referencia a la historia material a la que alude el salmo, el segundo sentido, hace referencia a la lectura alegórica desde la cual se comprende el texto, por sobre su dimensión directamente histórica. De esta forma, se muestra como la exégesis alegórica, de acuerdo al ejercicio de Tomás, se sirve de toda la Escritura, como marco interpretativo cristológico.

Así, en la reflexión del autor, el salmista lo que realiza es una reflexión teológica de toda la Historia de Salvación, abriendo la interpretación del salmo, más allá del límite histórico y literal del texto, como lo afirma el autor en el *Proemium* del Comentario: “Y aquí estaba la razón porque frecuentaban el Salterio en la Iglesia, porque contiene toda la Escritura”²¹⁹. De este modo se comprende al Salterio como una especie de sumario de la Escritura, lo cual permite una lectura sistemática de los distintos elementos de la doctrina bíblica, de acuerdo con el uso común en la Edad Media²²⁰.

El elemento histórico salvífico se manifiesta en el valor teológico que Tomás asigna a los Patriarcas, en relación con la lectura que hace del salmo a la luz del Misterio de la Encarnación. Los Patriarcas para el Angélico, forman parte de aquellos individuos que han aceptado la gracia de Dios, que el Verbo les había comunicado ya antes de la Encarnación²²¹. El Verbo, que se había presentado a ellos de un modo, por la Encarnación se les puede presentar de un modo completamente nuevo. Es por lo anterior que ellos esperan la manifestación plena de Dios en su Hijo, gracias a que Dios mismo se constituye en fuente de

²¹⁷ Sal. 12,1: Señor, ¿hasta cuándo apartas tu rostro de mí?

²¹⁸ Cf. *In Psal. 12,1*. (Sal. 12,1) [86875].

²¹⁹ *Et haec erit ratio quare magis frequentatur Psalterium in Ecclesia, quia continet totam Scripturam. In Psalm. Proem.*

²²⁰ Franz van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible* (New York: Cambridge University Press, 2015), 30.: *The book of Psalms was often seen as “miniature Bible”, because it was believed to contain all the essential doctrines of the entire Bible.*

²²¹ “Los santos Padres, cuando todavía vivían, fueron liberados por la fe en Cristo de todo pecado, tanto original como actual”. *Sth.* III, q.52, ad.2.

su esperanza²²². Esperanza que, no obstante, se abre históricamente, ya que no la vieron realizada en vida. Por eso esta se sostiene incluso después de la muerte de los patriarcas.

De este modo la pregunta del salmista acerca de por qué Dios esconde su rostro, y que Tomás alude esta petición en relación con el deseo de los patriarcas, encuentra respuesta en el mismo rostro de Dios, que no se había manifestado en plenitud a los patriarcas y que en la Encarnación se revela, por medio de la Persona de Verbo que ha asumido la naturaleza humana. Así se expresa el autor el deseo de los Patriarcas de ver al Verbo Encarnado:

Sobre el salmo 12, n.1... [Versículo 1 c]: ¿hasta cuándo apartas tu rostro de mí? Aparta su rostro cuando no pone remedio... Esto conforme a la historia de David, que por mucho tiempo fue perseguido por Saúl. Se dice alegóricamente de los Patriarcas del Antiguo Testamento, que esperaban a Cristo sin interrupción, y Dios, como si se hubiera olvidado de ellos, difería el empleo del remedio. Y dicen ¿hasta cuándo, Señor etc.? ¿Hasta cuándo apartas tu rostro de mí, esto es, de nosotros la presencia de tu Hijo?²²³.

La acción del Verbo espera la plenitud de su manifestación por medio de la Encarnación, así el deseo de los Patriarcas expuesto por Tomás viene a comunicar de que manera convenía a la humanidad la Encarnación, porque si bien reconoce una presencia espiritual del Verbo antes de la Encarnación, es por medio de la presencia en la carne que las esperanzas de los Patriarcas son colmadas.

Aquí el ejercicio de lectura que realiza Tomás es alegórico, es decir, uno de los sentidos que otorga a este pasaje de la Escritura se revela en relación con el resto de la Escritura, en particular, en relación con los Patriarcas. La alegoría se conforma en relación con la espera de los Patriarcas, este ejercicio permite una apertura de lectura económica – salvífica. Un personaje de la Escritura sirve como marco interpretativo de sentido de otro pasaje.

²²² “Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva”. *Sth. I-IIae q.107 a.1 Ad. 2.*

²²³ *Usquequo avertis faciem tuam a me. Avertit faciem quando non ponit remedium quis. Ps. 43: quare faciem tuam avertis, oblivisceris inopiae nostrae, et tribulationis nostrae? Hoc secundum historiam David, qui diu est persecutus a Saule. Allegorice dicitur de patribus veteris testamenti, qui continue expectabant Christum, et Deus quasi oblitus eorum, differebat remedium adhibere; et dicunt, usquequo domine et cetera. Usquequo avertis faciem tuam a me, id est praesentiam Filii tui a nobis. In Psalm. 12,1 (Sal. 12,1) [86875].*

Continuando con la lectura tomista de este versículo va a disponer cinco razones, por las cuales los patriarcas deseaban la Encarnación. La primera por la exaltación de la naturaleza humana; la segunda causa se refiere al deseo de que quienes están cautivos en el infierno sean liberados; la tercera se refiere al abajamiento del diablo; y en la cuarta causa del deseo de los patriarcas menciona el apaciguamiento de Dios respecto de la humanidad; en la quinta refiere como causa del deseo de los patriarcas, el placer que esperaban tener con la Cristo²²⁴. Estas cinco fuentes del deseo de los patriarcas se pueden subsumir en los tres elementos mencionados en la introducción a este apartado, sobre la conveniencia de la Encarnación.

El primer elemento que debe ser abordado corresponde al concepto de deseo en el género humano. Primero se debe afirmar que es de carácter unitario, esto quiere decir, que cuando se desea un bien (porque lo que se desea debe ser un bien o parecerlo, de lo contrario no se desearía) este bien es lo que moviliza a la voluntad. Así, todo acto de deseo se orienta a un bien²²⁵. La Encarnación, como deseo de los patriarcas, supondría cierto bien en los sujetos del deseo.

²²⁴ “Pueden, sin embargo, asignarse también muchas causas sobre porque los patriarcas antiguos deseaban tanto la venida de Cristo en la carne. La primera es por la exaltación de la naturaleza humana, en nombre de la cual se dice en Lam. 1,11: Mira, señor, que he sido envilecida. Pero ha sido exaltada por la Encarnación. Sal. 72,24: con gloria me recibiste. Esto es, he sido glorificada...”

La segunda causa es que fueran librados los cautivos de la cárcel del infierno o del Limbo. Job 17,16: *mis huesos descenderán a lo profundo del infierno, ¿y piensas que al menos allí se hallará mi descanso?* Como si dijera: no. Pero por Cristo hemos sido liberados de aquel. Zac. 9,11: *Tú también, con la sangre de la alianza sacaste al encadenado del lago en el que no había agua.*

La tercera causa, para el abajamiento del diablo. Salmo 88,11: *Tú humillaste al soberbio, como herido.* Esto es, disminuiste su poder.

La cuarta causa es que, por el advenimiento de Cristo, Dios se ha apaciguado para con nosotros. Ef. 2,20: *la piedra angular que haces de una y otra cosa.*

La quinta causa, por el placer que esperaban tener con Cristo, al verlo, al escucharlo, al conversar con Él: Mt. 13,16-17: *bienaventurados los ojos que ven lo que veis, etc”.* In *Psalm.* 12,1 (Sal. 12,1) [86875].

²²⁵ Cf. In *Psalm.* 26,4 (Sal. 26,4) [87017]. “Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal.” *STh.* I-II, Q. 9, A1, Resp

Acerca de la configuración del concepto de deseo, en el Comentario es posible describir este movimiento del alma en el ámbito de la oración²²⁶. Este deseo de los patriarcas es conforme “a la confianza nacida de la oración”²²⁷. El deseo depende de su causa, así la medida de perfección del deseo responde a la perfección de lo que es deseado. En el caso del deseo de la Encarnación, por parte de los Patriarcas, este deseo es perfecto en relación con lo que se desea, el conocimiento de Dios.

Entonces lo que define la cualidad del deseo es su unidad y su solicitud, en la medida en que ambas se ordenan según la perfección del deseo, según el autor lo que perfecciona el deseo es la causa del amor: “que, cuando es perfecto, primero congrega en una sola dirección todas las fuerzas y las mueve hacia el amado”²²⁸. La razón de tender hacia el amado reside en que “el amor divino hace que todo el hombre tienda a Dios sin vacilar”²²⁹. El Verbo Encarnado se debe comprender como la posibilidad misma dada por Dios que permite la consecución del deseo divino de los patriarcas.

3.3 Sobre el *pondus* del Verbo como causa del deseo

En vistas de lo anterior, surge luego la pregunta acerca de la razón que justifica que el deseo de los patriarcas sea ordenado en dirección de la contemplación del rostro de Dios por medio del Verbo. Se pregunta entonces por las condiciones del objeto, que hacen que sea deseado, esperado y amado.

El autor responde a la pregunta desde el concepto de peso (*pondus*) según el cual por el peso las cosas se orientan siempre hacia una cosa más pesada, por eso, por el peso del amor divino el hombre siempre tiende a Dios²³⁰. De ahí el deseo de los patriarcas, que se orienta por el *pondus* del amor de Dios. Este peso se manifiesta con mayor claridad a los hombres

²²⁶ Cf. “Sobre el salmo 26, n.3 (Sal. 26,4) una cosa he pedido. Arriba el salmista presentó la confianza nacida de la oración. Aquí presenta el deseo nacido de esa confianza”. In *Psalm. 26,4* (Sal. 26,4) [87017].

²²⁷ *ad fiducia orandi. In Psalm. 26,4* [87017].

²²⁸ *Quae cum sit perfecta, primo omnes copias in unam partem colligit et eas ad amatum movet. In Psalm. 26,4* [87017].

²²⁹ *Divinus amor totum hominem in Deum sine haesitatione facit tendere In Psalm. 26,4* [87017].

²³⁰ Cf: *Res autem ponderosa sine vacillatione tendit ad unum, sed non sic si res non bene est ponderosa; sed divinus amor facit totum hominem in Deum tendere sine vacillatione. In Psalm. 26,4* [87017]

por medio de la Encarnación del Verbo, que vuelve concreto, corporal, el peso del amor de Dios por la humanidad.

Es necesario decir que en el esquema de Tomás, Dios es el ser de simplicidad absoluta y una de las características de su simplicidad es que no tiene cuerpo, no tiene peso²³¹. La noción de cuerpo implica la idea de cambio, del paso de la potencia al acto y lo que está en potencia no es perfecto. Así, Dios en sí mismo, en cuanto suma perfección es acto perfecto, sin potencia. Por eso para el esquema tomista, la perfección absoluta no puede comprender la noción de cuerpo.

De ahí que la noción de peso, y por lo tanto de atracción de otro cuerpo no se le pueda atribuir a Dios. Si bien es cierto este es un argumento filosófico, leído teológicamente a la luz de la aproximación al concepto de peso, siguiendo la lectura del autor, es posible comprender que la atracción amorosa que Dios ejerce sobre el hombre lo hace en relación con su Hijo, en vistas de la Encarnación. El deseo de la Encarnación de parte de los Patriarcas se debe comprender, en tensión dependiente, respecto de la voluntad divina de comunicarse, providente y gratuita respecto del hombre. Por medio del Verbo, Dios simple y trascendente, ha querido manifestarse a los seres humanos, para que estos pudieran admirarse de su cercanía, y ser atraídos por Él:

Sobre el salmo 8, n. 1... [Versículo 2 b] ¡Cuan admirable es tu nombre en toda la tierra!, es decir, el nombre de la Divinidad. Salmo 92,4: son admirables los furios del mar. Génesis 32,29: ¿por qué preguntas mi nombre, que es admirable? De nuevo de Cristo encarnado. Isaías 9,6: en cuanto a su nombre, se llamará admirable.

²³¹ “En absoluto, Dios no es cuerpo. Y esto puede demostrarse de tres modos. 1) Porque ningún cuerpo mueve a otro si, a su vez, no es movido, como se puede comprobar examinando cada caso. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer motor no movido. De donde se concluye que Dios no es cuerpo. 2) Es necesario que el primero exista en acto y no en potencia. Pues, aun cuando en un mismo ser que pasa de la potencia al acto, la potencia es cronológicamente anterior al acto, bajo ningún concepto el acto es posterior a la potencia; puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer ser. Por lo tanto, es imposible que en Dios algo esté en potencia. No obstante, todo cuerpo está en potencia por cuanto todo lo que es continuo en cuanto tal es divisible indefinidamente. Luego es imposible que Dios sea cuerpo. 3) Como ha quedado demostrado (q.2 a.3), Dios es el más noble entre todos los seres. Es imposible que algún cuerpo sea el más noble entre todos los seres. Puesto que el cuerpo o es vivo o no lo es, evidentemente un cuerpo vivo es más noble que un cuerpo no vivo. No obstante, un cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, porque, de ser así, todo cuerpo sería viviente. Es necesario que viva por otro, como, por ejemplo, nuestro cuerpo vive por nuestra alma. Aquello por lo que vive un cuerpo es más digno que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo”. *STh. I, q.1, a.1, resp.*

En la persona visible del Verbo encarnado se ha manifestado a los hombres el peso (*pondus*) del amor de Dios. Para el autor la causa de la admiración reside luego de la atracción, hacia la naturaleza divina de Cristo. Ella causa, por medio de su humanidad, el deseo en los hombres. Así el Dios trascendente, al asumir la carne se dispone en un movimiento de relación respecto de la humanidad, atrayéndola por medio de su peso (*pondus*). De este modo se comprenden orgánicamente los desarrollos del Antiguo Testamento, frente al Misterio de la Encarnación. Este principio de lectura permite ordenar y comprender cristológicamente las diversas etapas de la economía salvífica, teniendo por centro al Verbo encarnado.

3.4 Sobre la exaltación de la naturaleza humana

La exégesis que realiza Tomás del salmo 12, permite además una aproximación antropológica al tema del deseo de la Encarnación, referida al bien que podría traer la Encarnación en favor del género humano. Por lo anterior, la primera razón por la cual, según el autor, los patriarcas deseaban la Encarnación, se debe a la exaltación de la naturaleza humana:

Es por la exaltación de la naturaleza humana, en nombre de la cual se dice en Lam. 1,11: Mira, señor, que he sido envilecida. Pero ha sido exaltada por la Encarnación. Sal. 72,24: con gloria me recibiste. Esto es, he sido glorificada...”²³².

La razón del deseo de la encarnación es la exaltación de la naturaleza humana²³³. La pregunta que surge, frente al tema de la exaltación, es sobre la condición propia de la naturaleza humana, “el hombre es gloria, es decir, claridad de la imagen divina”²³⁴. Como el

²³² *Prima propter exaltationem humanae naturae, in cuius persona dicitur Thren. 1: vide domine, quoniam facta sum vilis; sed exaltata est per incarnationem. Ps. 72: cum gloria suscepisti me. In Psalm. 12,1. (86875).*

²³³ Se debe distinguir el conocimiento de Dios, del tema de la exaltación del hombre. Una cosa es el conocimiento respecto de la existencia y de la esencia de Dios, es decir, quien es. Acerca del conocimiento de la esencia divina Santo Tomás va afirmar en el Comentario “Dios es perfectamente conocido por sí mismo, sin embargo, en relación con nosotros, la esencia de Dios no nos es conocida, pero se da a conocer por sus efectos”. *In Psalm. 52,1.* Es decir la existencia de Dios, se da a conocer por sus obras. Otro tema es la exaltación, que se refiere propiamente al fin de la naturaleza humana. Acerca de la posibilidad del conocimiento humano sobre Dios el autor afirma en el Comentario *In Psal. 50, 8b.*: “Hay en nosotros una doble ignorancia acerca del conocimiento de Dios. O ignoramos algo debido a nuestra debilidad, o debido a nuestro límite. Por debilidad, ignoramos un evento que debe ocurrir porque aún no tiene una verdad específica. Por nuestro límite no conocemos las realidades divinas que exceden nuestra capacidad” Cf. *STh. I, q.26.*

²³⁴ *homo est gloria, id est, divinae imaginis claritas. In Psalm. 8,6.*

hombre es gloria, en cuanto reflejo de la bondad divina, se comprende luego el alcance antropológico del término 'exaltación' en el autor²³⁵. Esta afirmación al ser de carácter antropológico va a afectar a toda la humanidad, “todos desean alcanzar la bienaventuranza”²³⁶. De este modo es posible comprender ambos términos, exaltación y bienaventuranza, como relacionados en el desarrollo del Comentario. Justamente la bienaventuranza se alcanza por medio de la exaltación de la naturaleza humana.

El autor al referirse al tema de la exaltación, como vida bienaventurada va a firmar en la Suma:

La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento. En éste hay que distinguir: el objeto del acto, que es lo inteligible; y el acto en sí mismo, que es entender. Así, pues, la bienaventuranza, considerada por parte del mismo objeto, es sólo Dios²³⁷.

Luego Tomás desarrolla en la *Prima Pars* de la *Suma*, los elementos que constituyen este disfrute de Dios, este goce consiste propiamente en la contemplación de la esencia divina²³⁸. A este grado de contemplación el hombre no había accedido tampoco en el Paraíso, antes del primer pecado. Es decir, la consecución del fin del hombre aun aguardaba su fin²³⁹. El argumento que da nuestro autor para negar que el hombre haya contemplado la esencia divina se basa en que, si el hombre hubiese contemplado la esencia de Dios, este no podría haber pecado, porque cualquiera que contemple su esencia no puede pecar.

Es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza

²³⁵ La naturaleza humana debe ser considerada como hecha a imagen de Dios, sólo lo semejante atrae a lo semejante. “Es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, porque la preposición a indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes”. *Sth.* I, q.93, a.1, resp.

²³⁶ *quisque desiderat ad beatitudinem consequendam. In Psalm.* 32, 12.

²³⁷ *Sth.* I, q.24, a.1, resp.

²³⁸ Dios es bienaventurado en sí mismo. “La bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo. Pues con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, a quien le corresponde conocer la satisfacción del bien que posee; y a quien le corresponde también dominar sus acciones y el que le sobrevenga lo bueno o lo malo. Esto es propio del ser perfecto e inteligente, que, en grado sumo, es Dios. Por lo tanto, la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo”. *Sth.* I, q.26, a.1, resp.:

²³⁹ *Sth.* I, q.94, a.1, sc.1.

y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente, en lo cual consiste el pecado²⁴⁰.

La razón de que quien contemple la esencia divina no pueda pecar reside en la capacidad intelectual de la persona, si conoce el bien, que es su mayor bien, no sería racional renunciar a él²⁴¹. Además, en este punto es necesario tener en cuenta que el bien que se contempla, en el caso de la esencia divina, no es un bien como cualquier otro, sino que es el bien absoluto, que ordena y configura todo otro tipo de bien, de ahí que, el rechazo consiente de este bien es imposible, de acuerdo con el argumento de Tomás.

Por lo dicho anteriormente, es necesario distinguir los dos sentidos que el autor concede al término bienaventuranza en la Suma. A saber, es necesario reconocer una bienaventuranza natural y una bienaventuranza sobrenatural. Ambas se refieren al mismo objeto, el conocimiento de Dios en su esencia (quien es Dios). Se distinguen debido a que la bienaventuranza natural es aquella que el hombre puede alcanzar por el sólo uso de su razón creada, y se refiere al conocimiento de su existencia, esta bienaventuranza es de carácter imperfecto. En cambio, la bienaventuranza perfecta, se refiere al conocimiento de la esencia divina, y esta es obra de la gracia, propiciada por el Verbo Encarnado²⁴².

²⁴⁰ Cf. *Sth.* I, q.94, a.1, res.

²⁴¹ La índole racional de lo humano en Tomás no es un elemento estrecho, delimitado por la sola y autónoma capacidad intelectual, sino que comprende a toda la naturaleza humana. “El problema moral o del sentido de la vida no consiste para Tomás, ante todo, en responder a la pregunta típica de la casuística: “¿qué debo hacer?” y mucho menos “¿qué debo hacer en esta circunstancia determinada?”, sino más bien es en primer lugar responder a la pregunta: “¿Cuál es el verdadero bien para mí?”, “¿Qué cosa es verdaderamente capaz de perfeccionarme?”, “¿A qué cosa aficionarme?”. El hombre, de hecho, no está nunca aislado en sí mismo, sino está siempre intencionalmente relacionado con la realidad y con los bienes que lo atraen. No se trata jamás de renegar totalmente de aquellos interrogantes, sino de profundizar el sentido, para comprender, en ellos y a través de ellos, el verdadero bien del cual participamos y que sacia el deseo de felicidad”. Angelo Campodonico, «Las valoraciones del deseo: felicidad, ley natural y virtudes en Tomás de Aquino», *Tópicos*, n° 40 (2011): 61.

²⁴².: “Hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (*Sth.* I-II, q.5, a.1). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en 2 Pe 1,4, *que por Cristo hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina*. Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza”. *Sth.* I-II, q.62, a.1, resp. “La beatitud o bienaventuranza, parece referirse principalmente a la felicidad producida por el contacto y la posesión (intelectual, volitiva, amorosa, mística) de un bien absoluto, de un primer principio, de Dios; hace referencia a la felicidad que se adquiere en una

Así, en el Comentario, Tomás refiriéndose a la bienaventuranza sobrenatural, va a afirmar que la persona humana, “fue creado para disfrutar a Dios (Sab. 4,39): La numerosa posteridad de los impíos será inútil”²⁴³. El fin de la vida del hombre es el goce de Dios, su contemplación²⁴⁴. Se comprende entonces que la exaltación de la naturaleza humana se realiza en la medida de que pueda alcanzar el propósito que ordena, como causa final, su vida²⁴⁵. De este modo la exaltación de la naturaleza humana viene a ser también la respuesta al deseo de los Patriarcas de conocer al Verbo, para de este modo poder alcanzar por medio de este conocimiento – exaltación, la bienaventuranza deseada.

La exaltación, de acuerdo con la *Postilla*, se debe considerar como el acto por el cual la persona humana, realiza en libertad de modo pleno el llamado final de su propia naturaleza: “solo el hombre ha sido hecho para ver a Dios, por la fe y la esperanza”²⁴⁶.

La visión de Dios que se puede obtener en esta vida esta mediada por la fe. Por esto, el autor insiste en el tema de la imperfección de esta exaltación durante la vida terrena, no así en la vida celeste, luego de la muerte, “y como ahora por la fe lo vemos en la luz, así lo veremos en la especie, cuando estemos en la patria”²⁴⁷. Tomás se refiere a la capacidad de la razón humana que, por medio de la fe, puede conocer a Dios durante su vida terrena, y luego recibir la plenitud de la visión de Dios en la visión beatífica en el cielo, como fruto de la exaltación.

La fe, en este sentido se debe comprender en cuanto a su contenido que, dotado por Dios, es de carácter sobrenatural y concede al hombre el conocimiento mejor acerca del objeto de su bienaventuranza²⁴⁸. Respecto del desarrollo de la fe en el hombre, en esta se

vida ulterior a la presente. En este sentido, la contemplación en esta vida será una participación imperfecta de la que, de modo más perfecto, se dará en la otra vida”. Dietrich Lorenz, «La libertad humana como valor primordial en Tomás de Aquino», *Teología y Vida* 45, n°4 (2004): 535.

²⁴³ *ad fruendum Deo creatus (Sap 4,39): Multiplicabitur impiorum posteritas inutilis. In Psalm. 13,5.*

²⁴⁴ Cf. *STh. I, q.26, a.3, resp.*

²⁴⁵ Este fin se debe comprender como algo que, si bien ordena a la naturaleza humana, es a la vez un fin voluntario (en cuanto es perseguido por la razón, por medio de la voluntad) es decir comprende un acto libre del hombre que esta posibilitado por su propia naturaleza. Cf. *STh. I-IIae, q., a.1, resp.*

²⁴⁶ *Solus homo factus est ad videndum Deum. In Psal. 35,10b (87149)*

²⁴⁷ *Per fidem et per spem: et sicut nunc videmus per fidem in lumine, sic videbimus eum in specie, quando erimus in patria. In Psalm. 35,10b (87149)*

²⁴⁸ “Y estos principios se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero,

debe entender en propiedad como acto de la voluntad, de acuerdo con el Comentario a los Salmos: “el acto de fe consiste en confesar a Dios, ya sea creyendo en el corazón, o externamente alabándolo, testificando con hechos”²⁴⁹. No obstante, la fe es gracia²⁵⁰. Así, propiamente una virtud que Dios concede y corresponde a uno de los frutos que el hombre ha recibido por medio de la Encarnación del Verbo²⁵¹. Es Dios mismo quien por medio de su Hijo, concede a los hombres la gracia de su conocimiento, habla de sí mismo porque, “es consustancial con el Padre, lo mismo en su esencia”²⁵². Así, quien por la fe contempla a Cristo en cuanto Verbo Encarnado, contempla a Dios mismo, es decir, goza de la exaltación.

Sobre el tema de la contemplación de la esencia divina, la visión beatífica, el autor reconoce que esta sólo se alcanza en la contemplación en el cielo, después de la muerte: “Todos desean alcanzar la bienaventuranza, a la que solo los justos alcanzan, porque la obtendrán en plenitud en el futuro, pero ahora de manera incoada y con esperanza”²⁵³.

Pero justamente para que el hombre pudiese acceder con propiedad a esta exaltación de su naturaleza era necesario, desde el punto de vista humano la graciosa intervención de Dios porque: “Dios es el autor y dador de salvación, la gracia en el presente y la gloria en el futuro”²⁵⁴.

porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura”. *Sth.* I-II, q.62, q.1, resp.

²⁴⁹ *Actus fidei est confiteri. vel corde credens, vel exterius laudans, testificans facta. In Psalm.* 15,2.

²⁵⁰ “... como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina”. *Sth.* I-II, q.62, a.1, resp.

²⁵¹ De este modo Cristo, el Verbo encarnado es fuente de toda gracia y virtud, así también de la fe: “También se llama a Cristo cabeza de la Iglesia por semejanza con la cabeza del hombre. En la cabeza se puede prestar atención a tres cosas, que son: el orden, la perfección y el poder... Estas tres propiedades competen a Cristo en el campo del espíritu. Lo primero porque, debido a su proximidad a Dios, su gracia es más elevada y anterior, aunque no en el orden temporal, porque todos los otros han recibido la gracia por relación a la suya, según Rom 8,29: *A los que de antes conoció, a éstos los predestinó a hacerse conformes con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos.* Lo segundo, porque tiene la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias, según Jn 1,14: *Lo vimos lleno de gracia y verdad,* como antes hemos demostrado (q.7 a.9). Lo tercero, porque tiene el poder de hacer correr la gracia por todos los miembros de la Iglesia, como se lee en Jn 1,16: *De su plenitud todos hemos recibido*”. *Sth.* III, q.8, a.1, resp.

²⁵² *Consustancialis Patri, idem per essentiam. In Psalm.* 18,7.

²⁵³ *Unusquisque beatitudinem consequi vult, quam soli iusti assequuntur, quia eam plene in futuro obtinebunt, nunc primo et cum spe. In Psalm.* 32,12.

²⁵⁴ *Deus est auctor et dator salutis, gratia in praesenti, gloria in futuro. In Psalm.* 17,47.

Quien es propiamente la Imagen de Dios es el Verbo²⁵⁵. De ahí que el modo por el cual la humanidad (de la cual los Patriarcas son signo) debe acceder al conocimiento de Dios, sea por medio del Verbo, que actúa en las misiones divinas, ya sea en su expresión espiritual, o por medio de la Encarnación, como forma renovada y definitiva de estar entre el género humano.

La causa de la participación, en el Verbo encarnado, de la posibilidad de la bienaventuranza reside en que: “Cristo fue el primero de los bienaventurados”²⁵⁶. Es decir, es el Verbo Encarnado quien posibilita la visión beatífica sobrenatural, porque el goza plenamente de la bienaventuranza, capacitando a la naturaleza humana asumida en la persona del Verbo, para el gozo de la bienaventuranza. Esta bienaventuranza es posible gracias a que la naturaleza humana ha sido exaltada, es decir, se han superado los obstáculos que impedían el goce bienaventurado.

El Verbo, como se decía, posibilita la exaltación y la bienaventuranza gracias a un motivo que se expresa en dos de sus misterios, a saber, por la Encarnación y por la Redención. Por la Encarnación, se refiere primero a la atención de Dios respecto del hombre, luego del pecado de Adán. Esto dice relación de modo particular por la unión hipostática del Verbo con la naturaleza humana, así estos dos beneficios van a propiciar la exaltación del hombre (en la figura de los Patriarcas) por medio de Cristo. De este modo se recobra la humanidad desde el exilio producto del pecado, que había privado a quienes morían de la vida bienaventurada (también a los Patriarcas).

Junto a lo anterior es necesario decir que para el autor por la Encarnación se eleva la dignidad de la misma naturaleza humana, porque Dios se ha dignado unirse a ella. De este modo se comprende un doble sentido de la exaltación por la Encarnación: exaltación de

²⁵⁵ “El Primogénito de toda criatura es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso se dice de Él que es Imagen no a imagen. El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dice a imagen. Y porque la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo connatural a él; pero en el hombre, como en una naturaleza ajena, como la imagen del rey en una moneda, siguiendo lo que dice Agustín en el libro *De decem chordis*”. *STh.* I, q.93, q.1, ad. 2.

²⁵⁶ *Christus primus beatorum. In Psalm.* 1,40.

quienes están privados de la vida bienaventurada, y exaltación de la propia naturaleza humana, al escoger Dios asumir la carne en la Persona del Verbo:

Sobre el salmo 8, n.5... Pueden estas cosas también referirse a los beneficios de la gracia. Y entonces en ellas se cuentan todos los misterios de Cristo. En primer lugar de la Encarnación, [versículo 5 a:] ¿qué es el hombre? Toca dos cosas, es decir, la causa de la Encarnación y la misma Encarnación. Y dice: ¿qué es el hombre? Pues parecía que Dios se había olvidado del hombre, cuando lo expulsó del paraíso. De este modo se acuerda cuando es reconducido a él. Salmo 105,4: acuérdate de nosotros, Señor. Y así sigue la Encarnación. Porque visita. Y por eso dice [versículo 5 b:] o el hijo del hombre, etc. Porque, aunque haya visitado a todo el género humano, sin embargo, visitó especialmente a aquel hombre asumido en la unidad de la hipóstasis. Hebreos 2,16: nunca cogió para sí a los ángeles, sino la semilla de Abraham²⁵⁷.

La Encarnación, entonces, se debe considerar como una obra de gracia primero en referencia con la carne que la persona del Verbo asumió por medio de la unión hipostática. Unión que configura una nueva forma de estar por parte de Dios en el mundo, asociado ahora a la misma naturaleza humana.

Es este acto fundamental, la unión hipostática, lo que posibilita la exaltación del género humano, gracias al misterio de la redención. Esto último se refiere a la razón de la encarnación en cuanto es económica para Tomás, el hombre pecó, al pecar se cierra su posibilidad de bienaventuranza, por lo tanto, requiere de redención²⁵⁸. Así, si uno de los frutos del pecado es la pérdida de la bienaventuranza, la redención misma tiene por uno de sus fines el conocimiento amoroso de Dios, como expresión de la bienaventuranza:

Sobre el salmo 13, n.2. [V. 2 a]: el Señor. Aquí en primer lugar certifica la culpa. En segundo lugar, la expone, allí: sepulcro. El pecado se certifica por la iniquidad. Y por ello pone aquí el examen de parte de Dios, cuando dice: vosotros decís no hay Dios, pero es falso, porque [V. 2 a]: el Señor miró desde el cielo a los hijos de los hombres. Pr. 16,2: todos los caminos de los hombres están patentes a sus ojos...Miró, entonces,

²⁵⁷ *Possunt et haec ad beneficia gratiae referri: et tunc in his omnia mysteria Christi numerantur. Primo incarnationis, quid est homo? Duo tangit: scilicet causam incarnationis, et ipsam incarnationem: et dicit, quid est homo? Videbatur enim Deus oblitus hominis, quando expulit eum de Paradiso: hujusmodi recordatur quando reducit ad illud Psalm. 105: memento nostri domine. Et sic sequitur incarnatio: quia visitat: et ideo dicit, aut filius hominis et cetera. Quia licet totum genus humanum visitaverit, specialiter tamen illum hominem assumptum in unitate hypostasis: Hebr. 2: nunquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae. In Psal. 8,5. (86841)*

²⁵⁸. "Contra esto: está que aquello por lo cual el género humano queda a salvo de la ruina, es necesario para su salvación. Pero esto sucede con el misterio de la encarnación, pues según Jn 3,16: *De tal modo amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna*. Luego fue necesario que Dios se encarnase para salvar al hombre". *Sth.* III, q.1, a.2, sc.

el Padre mandando a su Hijo desde el cielo, esto es, desde el seno de su misericordia... [V. 2 a]: miró a los hijos de los hombres. Y quiere, con la voluntad antecedente con que quiere que todos los hombres se salven, encontrar en nosotros eso que pertenece a la salvación, es decir, que conozcamos a Dios por intelecto y lo amemos por el afecto, y lo deseemos²⁵⁹.

En la reflexión del salmo 13 n.2 Tomás describe el objeto propio de la salvación, como conocimiento amoroso de Dios. Entonces el conocimiento amoroso de Dios, por parte de la humanidad, constituye el sentido de la exaltación de la naturaleza humana y el fin de la bienaventuranza. Dios, por medio de la Encarnación ha rescatado al género humano del lugar al cual estaba reducido a causa del pecado. Al asumir la naturaleza humana, y luego por medio de su sacrificio, el Verbo Encarnado, ha posibilitado que la naturaleza humana alcance el fin que Dios ha establecido para ella, a saber, la vida bienaventurada, vida de amor a Dios porque se le conoce tal cual es.

En particular en lo referente a la lectura que hace el autor respecto de los Patriarcas, el Verbo Encarnado es quien posibilita por su pasión, muerte, descenso a los infiernos, resurrección y ascensión, la realización de la esperanza salvífica última, que los patriarcas aguardaban. Por medio de los misterios de la vida Verbo Encarnado se les libera de la culpa de reato, de este modo pueden, gracias a Cristo, participar de la exaltación de la naturaleza humana, la vida beatífica²⁶⁰.

3.5 Sobre la belleza del Verbo, como causa de la exaltación

²⁵⁹ *Dominus. Hic primo certificat culpam. Secundo exponit, ibi, sepulcrum. Peccatum certificatur per iniquitatem; et ideo hic ponit Dei inquisitionem, dicens, vos dicitis quod non est Deus; sed falsum est, quia dominus de caelo prospexit super filios hominum: Prov. 16: omnes viae hominis patent oculis ejus... Prospexit ergo mittendo Filium suum dominus Pater de caelo, id est de sinu pietatis suae: Isa. ult. caelum mihi sedes est. Vel de caelo, id est Christus per quem judicabit peccatores... Prov 16: Prospexit super filios hominum... Et vult invenire in nobis voluntate antecedente, qua vult omnes salvos fieri, id quod pertinet ad salutem, scilicet ut cognoscamus Deum per intellectum, et amemus per affectum, et desideremus. In Psalm. 13,2. (86881)*

²⁶⁰ "Y por eso, Cristo, bajando a los infiernos, por su pasión libró a los santos de ese reato, por el que estaban excluidos de la vida gloriosa, de modo que no podían ver a Dios por esencia, en lo que consiste la perfecta bienaventuranza del hombre, como se ha expuesto en la Segunda Parte (1-2 q.3 a.8). Y los santos Padres estaban detenidos en el infierno por cuanto que, a causa del pecado del primer Padre, no les estaba abierta la puerta de la vida gloriosa. Y así Cristo, descendiendo a los infiernos, libró de los mismos a los santos Padres. Precisamente esto es lo que se dice en Zac 9,11: *Tú, mediante la sangre de tu alianza, sacaste a los cautivos del lago en que no había agua.* Y en Col 2,15 se escribe que, despojando a los principados y a las potestades, infernales se entiende, llevándose a Isaac y Jacob con los demás justos, los hizo pasar de un lugar a otro, esto es, los condujo desde este reino de las tinieblas al cielo, como dice la Glosa allí mismo". *Sth.* III, q.52, a.5, resp.:

Junto a lo anterior, en la Postilla, se intuyen ciertos elementos de índole afectiva, un positivo atractivo que infunde la belleza de Dios sobre la persona, y que justifica entonces el deseo de la exaltación de la naturaleza humana. Este atractivo reside en el hecho de que: “La belleza suprema está en Dios mismo, porque la belleza está hecha de una fuerza armoniosa; pero Dios es la forma misma que informa todas las cosas”²⁶¹. Así la causa de toda belleza es Dios, que crea la belleza en todo, de ahí el Hijo comparte este atributo del Padre, siendo el mismo la belleza de Dios.

Por lo anterior, el autor reconoce que el hombre busca la belleza de Dios al comentar el versículo ocho del salmo 26: “he indagado por ti”, afirma que el deseo de quien busca el rostro de Dios es un deseo ansioso, y que, gracias a esta ansiedad, el ser humano busca diligente y frecuentemente. Esta búsqueda encuentra como sentido la propia perfección, la colmación del deseo: “por eso como cada cosa busca su perfección, así nuestra mente busca a Dios. Y muestra que su deseo es asiduo, porque [Sal. 26,8]: rebuscaré, esto es, una y otra vez buscaré”²⁶².

Por lo anterior surge, nuevamente, el tema de atracción de los hombres respecto de Dios. Hay un atractivo en la belleza divina, que ordena al género humano a la búsqueda de Dios, y a la plenitud del goce de su contemplación. Uno de los elementos de esta atracción es la belleza de Dios. Dios que siempre actúa por medio de su Hijo, revela por medio de su manifestación, visible e invisible, su belleza divina. Belleza, de la cual la belleza de lo creado es un mero reflejo²⁶³. Por esto es por lo que la belleza del Verbo Encarnado sea un punto que el autor va a desarrollar en el Comentario.

²⁶¹ *Summa pulchritudo est in ipso Deo, quia pulchritudo in formositate consistit: Deus autem est ipsa forma informans Omnia. In Psalm. 26,4.*

²⁶² *Unde sicut quaelibet res quaerit suam perfectionem, ita mens nostra quaerit Deum. Et ostendit quod sit assiduuum, quia requiram, id est iterum et iterum quaeram. In Psalm. 26,8 (87022).*

²⁶³ Dios en sí mismo para Tomás posee todas las perfecciones del ser en grado perfecto, de ahí también la belleza. “En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género, como dice el comentarista en *V Metaphys*. Y esto puede ser considerado desde dos puntos de vista.

1) *El primero*, teniendo presente que todo lo que de una perfección está en el efecto, también tiene que estarlo en la causa efectiva; o, si el agente es unívoco, por razón de su misma naturaleza. Así, el ser humano engendra otro ser humano. O, de modo más sobresaliente, si el agente es equívoco. Así, en el sol está la semejanza de todo aquello que es engendrado por la fuerza del sol. Resulta evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente; preexistir virtualmente en la causa agente no es preexistir de un modo más imperfecto, sino, al contrario, más perfecto. Sin embargo, preexistir en la potencia de la causa material es una

Esta belleza se debe comprender como un elemento que ya en la vida histórica del Verbo, causaba la atracción de los seres humanos. En el comentario al Salmo 44,2, el autor va a afirmar que, “Él mismo fue hermoso”, y “nótese que en Cristo hay cuatro bellezas”²⁶⁴.

En la exégesis del salmo 44,2: *Admirable en belleza sobre los hijos de los hombres*, el autor va a interpretar este versículo en un doble sentido, uno en lo referente a la belleza de Cristo en cuanto a su divinidad²⁶⁵, y el segundo sentido, acerca de la belleza humana de Cristo²⁶⁶.

El autor va a distinguir dos formas de la belleza en general, una referida al alma, la otra al aspecto físico, estas dos formas se pueden a su vez exponer, de acuerdo al autor, de cuatro formas. La primera forma de belleza dice relación directa con su naturaleza divina:

“Fil. 2,6: [Cristo Jesús] quien, estando en la forma de Dios, no creyó que era una usurpación ser igual a Dios. Y de acuerdo con esto, fue hermoso sobre los hijos de los hombres: porque todos tienen gracia solo por derivación y participación, mientras que él por sí mismo y en plenitud: Col. 2,(9): En él toda habita la plenitud de la divinidad, Hb. 1,(3): Él que, siendo el esplendor de su gloria y la huella de su sustancia,. Sab. 7, (26): Él es el resplandor de la luz eterna, el espejo immaculado de la majestad de Dios²⁶⁷.

forma más imperfecta de preexistir, ya que la materia, en cuanto tal, es imperfecta; en cambio, el agente, en cuanto tal, es perfecto. Así, pues, como quiera que Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que las cosas preexistan en Dios de un modo más sobresaliente. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*, al decir de Dios: *No es esto, ni aquello, sino todo como causa de todo.*

2) *El segundo*, deducible de lo que se demostró (q.3 a.4), porque Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del ser. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que -ninguna perfección de las cosas le falta a Dios. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.* al decir de Dios: *No existe de un modo cualquiera, sino absolutamente; concentrando en sí mismo todo el ser de forma ilimitada e invariable.* Y después añade: porque *el mismo es el ser en lo que subsiste*". *Sth.* I, q.2. resp.

²⁶⁴ *Ipse enim pulcher fuit... Et nota in Christo quadruplicem pulchritudinem. In Psalm. 44,2 (87233)*

²⁶⁵ “En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género”. *Sth.* I, q.4, a.2, resp.

²⁶⁶ “[Sal. 44,3a]: Hermoso en la forma sobre los hijos de los hombres. Después de haber expuesto el prólogo otorgándole un primer significado, o en otro sentido refiriéndolo a Cristo de acuerdo con su divinidad, el salmista alaba aquí a Cristo de acuerdo con su humanidad”. Lat.: *Speciosus forma prae filiis hominum. Praemisso prooemio secundum unum sensum, vel Christi divinitatem secundum alium sensum; hic ponitur commendatio Christi secundum humanitatem. In Psalm. 44,2 (87233)*

²⁶⁷ *Phil. 2: qui cum in forma Dei esset. Et secundum hanc fuit speciosus prae filiis hominum: nam omnes tantum habent gratiam secundum redundantiam et participationem; sed iste per se et plene: Col. 2: in eo habitat*

Se establece que la belleza de su condición divina lo distinguía propiamente de toda otra forma de belleza, ya que en él se da en su máxima expresión, de tal manera, que todos los demás hombres son participados por la belleza fontal del Verbo.

A la belleza del alma, Santo Tomás en el Comentario la va a llamar física, en el sentido de que es visible por medio de las obras de Cristo. Es decir, las virtudes de Cristo eran visibles para los hombres. Estas le corresponden en parte a su naturaleza divina, que se refleja de algún modo en su alma humana, iluminándola de un modo tal que no existe otra alma con la intensidad de la belleza del alma de Cristo. No obstante, esto no quita mérito al actuar virtuoso de Cristo en cuanto a su humanidad, que correspondió propiamente a la gracia. Su alma humana fue iluminada de modo particular por la gracia del Verbo, de ahí que la belleza de su vida sea superior a la de cualquier hombre²⁶⁸.

Otra es la belleza de la justicia y la verdad, Jer. 31,23: que te bendiga el Señor, la belleza de la justicia; Jn. 1: lleno de gracia y de verdad. Otra es la belleza de la conversación noble, y de esta habla: 1 Pe, ult.: Formar el último rebaño²⁶⁹. Y de acuerdo con esta forma, era hermoso sobre los hijos de los hombres, porque su conversación era más honesta y virtuosa que nadie: 1 Pe. 2, (22): El que no cometió pecado, y en cuya boca no se ha encontrado el engaño²⁷⁰.

El punto reside en que ambas formas de belleza ejercen su atractivo sobre la persona humana. La belleza del alma se va a expresar por la elocuencia, como belleza de la palabra, por lo que atrae al hombre por el oído. Elocuencia que en el caso de Cristo se manifiesta en el contenido de la verdad de salvación que transmite. Acerca de la belleza del cuerpo esta se

omnis plenitudo divinitatis corporaliter: Heb. 1: cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus: Sap. 7: candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis. In Psalm. 44,2 (87233).

²⁶⁸ Sobre este punto el autor va a afirmar en la Suma que Cristo en cuanto hombre necesitó y recibió la gracia en tres sentidos: “Es necesario que la gracia habitual se dé en Cristo por tres motivos. Primero, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser que recibe se encuentra más cerca de la causa que influye, tanto más participa de esa influencia. Ahora bien, el influjo de la gracia proviene de Dios, según Sal 83,12: El Señor dará la gracia y la gloria. Y por tanto fue conveniente en grado máximo que aquella alma recibiese el influjo de la gracia divina. Segundo, por la nobleza de su alma, cuyas operaciones era necesario que contactasen con Dios de la forma más próxima mediante el conocimiento y el amor. Para conseguir esto, la naturaleza humana tiene que ser elevada por la gracia. Tercero, por la relación del propio Cristo con el género humano. Él es efectivamente, en cuanto hombre, mediador entre Dios y los hombres, como se dice en 1 Tim 2,5. Y por eso era preciso que tuviera también la gracia que redundase en los demás, conforme a Jn. 1,16: De su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia”. *Sth.* III, q.7, a.1, resp.1.

²⁶⁹ *forma facti gregis*

²⁷⁰ *Alia est pulchritudo conversationis honestae: et de hac 1 Pet. ult.: forma facti gregis. Et hac forma fuit speciosus prae filiis hominum, quia sua conversatio fuit magis honesta et virtuosa quam alicujus: 1 Pet. 2: peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. In Psalm. 44,2 (87233)*

expresa exteriormente, y reside en la armonía de los miembros según su propio estado, y activa el deseo por medio del sentido de la vista²⁷¹.

Se debe considerar, respecto al punto de elocuencia, como atractivo del verbo encarnado sobre el alma humana, se refiere en propiedad a la comunicación de la verdad salvífica, que es capaz de restaurar, según el autor, la naturaleza oscurecida del ser humano por el pecado. Esto se comprende, como cierto atractivo que ejerce el Verbo sobre toda persona humana, en relación con el bien de gracia perdido, por una parte, y la oferta de gracia, totalmente nueva, que también ofrece el Verbo. Es decir, en la misma naturaleza humana opera una especie de apertura a la gracia, que se experimenta desde la perspectiva antropológica, como apertura, o tensión hacia la belleza del Verbo, en modo de elocuencia²⁷².

En lo que respecta a la dimensión antropológica de ambos sentidos, por los que la naturaleza humana ve afectada las potencias de alma, se deben dividir en dos: el primero la vista, que es el medio por el cual se ve afectada la potencia sensitiva; el segundo, en lo respecta a la belleza física, por medio del apetito sensitivo²⁷³. Por su parte la elocuencia, que es percibida por medio del sentido del oído, luego afecta la potencia intelectual del alma, y es recibida por medio del apetito intelectual. Las diferencias de ambos apetitos residen en que lo apetecido por ambos apetitos, es de diverso género, uno el género propiamente sensitivo, el otro género es propiamente intelectual²⁷⁴. Es decir, son diversos órdenes de afectación, y dado que el alma está compuesta por ambos y es el principio de orden del cuerpo (no obstante, el atractivo se ejerce sobre toda la persona humana) no es un atractivo puramente intelectual, sino que en cuanto a la naturaleza propia de lo humano, es percibida por todas las potencias del alma que constituyen lo humano. De este modo el deseo que Dios busca imprimir en la persona humana, la afecta por completo, desde ahí se puede concluir

²⁷¹ Cf. *In Psalm. 44,2* (87233)

²⁷² “Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación”. *Sth. I, q.1, a.1, resp.*

²⁷³ Cf. *Sth. I, q.80, a.1, resp.*

²⁷⁴ *Sth. I, q.80, a.3, resp.*

que desde el punto de vista de la aproximación antropológica, era mejor para el hombre la encarnación del Verbo²⁷⁵.

Así es posible entender la aproximación que realiza el autor desde la categoría del deseo. La exaltación de la naturaleza humana puede encontrar como camino de desarrollo en la atracción de la belleza del Verbo. La belleza es causa del deseo, siendo el deseo, uno de sus principales efectos²⁷⁶.

Al poner en tensión ambos textos, la Suma y el Comentario a los Salmos, se descubren nuevos aportes de Tomás, por los cuales matiza el intelectualismo, del que en ocasiones se le acusa²⁷⁷.

Sobre el tema en cuestión, queda en evidencia, al presentar ambos textos (de la *Summa Theologica* y de la *Postilla*) que el autor posee una imagen compleja de lo humano, y de la relación subsiguiente del hombre con Dios, donde todos los ámbitos que constituyen al ser humano, razón y afectividad, tienen cabida.

²⁷⁵ Es necesario comprender este argumento a la vista del principio teológico fundante de Tomás, no se debe entender como una cuestión de necesidad lógica argumentativa, sino más bien como la expresión de una aproximación antropológica que es leída en la dinámica de la economía salvífica. La manifestación de Dios, su autorevelación y la redención de la humanidad, no se sostienen racionalmente mediante una pura estructura silogística, sino que se deben comprender como verdad revelada, que ilumina la razón humana desde un nivel superior, de tal forma que si Dios no lo hubiera revelado de ese modo, el hombre no lo podría conocer, ni comprender. “Para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación”. *Sth.* I, q.1, a.1, resp.

²⁷⁶ Tomás Salazar Steiger, «La belleza en la obra de santo Tomás de Aquino» (tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020), 28.: “La definición por el efecto supone considerar la belleza desde su causalidad, y describir lo que ella causa o produce. En el caso de la belleza, principalmente, amor, deseo, placer, así como distintos grados y tipos de conocimiento”.

²⁷⁷ Otro elemento que matiza el juicio de intelectualismo sobre Santo Tomás acerca del fin que asigna a la persona humana, es el elemento de voluntad. Es por medio de la voluntad, orientada por la razón, que la persona puede alcanzar el fin que está inscrito en su propia naturaleza, el hombre conoce el amor de Dios y es orientado hacia el amor divino, esto se debe a que la aproximación de Tomás en este tema se debe comprender como la síntesis de diversos desarrollos filosóficos, en los cuales realiza la recepción de Aristóteles.

“Así, el hombre no debe alejarse de Él para conseguir su fin último, pues sólo en Dios está la aspiración más alta del hombre perfecto, que implica contemplación, supondrá, por tanto, el conocimiento del amor, que da Dios y que pide correspondencia. El conocimiento de Dios como Creador evita la caída en un intelectualismo. La doctrina de Santo Tomás también en esta cuestión supera a la de Aristóteles, por la incorporación de la línea agustiniana, que tiene su raíz en la platónica”. Eudaldo Forment, Santo Tomás de Aquino. El orden del ser, Antología filosófica, (Madrid Tecnos, 2003) 145-146.

La orientación de todo el hombre a Dios, cuerpo y alma se debe comprender desde la definición del acto de conocer en el hombre, que entrega el autor, a saber: “resulta claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes, es mejor para el alma”²⁷⁸. Este es el modo por el cual la naturaleza humana accede al conocimiento de toda la realidad, inclusive de lo más perfecto que es Dios. De ahí que lo intelectual en el hombre, comprende el conjunto de su naturaleza, de tal modo que es un conocimiento más propiamente humano, al que se accede por medio de todo el hombre, en su capacidad intelectual, del cuerpo y el alma²⁷⁹. Era entonces mejor para la naturaleza humana el conocimiento sensible de Dios, de esta forma puede gozar plenamente de la contemplación bienaventurada de Dios.

Es por lo anterior que Tomás también menciona los beneficios que supone para la humanidad la Encarnación:

(Salmo 15,7b): Recuerda los beneficios atinentes al alma, cuando dice [Sal. 15,10c]: conocidas. Esto se refiere a Cristo a causa de sus miembros, y éstos son los modelos y preceptos que constituyen el camino hacia la bienaventuranza. Pr. 7,2: guarda mis mandatos, y vivirás. Y por ello dice [Sal. 15,11 a]: me diste a conocer los caminos de la vida. En segundo lugar, recuerda el beneficio, donde menciona tres cosas. Primero, la plena visión de Dios [Sal. 15,11b]: me llenaras de alegría con tu rostro, esto es, veré tu rostro. II Cor. 13,12: ahora conozco parcialmente, esto es, imperfectamente, entonces conoceré cara a cara. Alegría plena: Jn. 16,24: para que vuestro gozo sea completo. Porque tendréis deleites que no pueden fallar, porque [Sal. 15,11c] a tu diestra para siempre...²⁸⁰

El fin ha sido alcanzado por el Verbo Encarnado, que cumple en plenitud el deseo de los Patriarcas, gratificación del deseo, que el Verbo hace partícipes a los hombres, por medio de su propia naturaleza humana. Estos beneficios redundan en la obtención, por parte del

²⁷⁸ *Sth.* I, q.89, a.1, resp.

²⁷⁹ Silvana, Filippi. «La unidad de cuerpo y alma en la antropología tomista», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 56, n° 136 (2007): 266.: “En consecuencia, el alma, según el Aquinate, se une al cuerpo porque tiene necesidad de él y no, como pensaba San Agustín, solamente para cuidar de él y hacerle un bien”. Cf. Étienne Gilson, “Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin”, en *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. 1, 377.

²⁸⁰ *Beneficia quae pertinent ad animam commemorat, cum dicit, notas. Hoc refertur ad Christum pro membris suis, et haec sunt documenta et praecepta, quae sunt via in beatitudinem. Prov. 7: serva mandata mea, et vives; et ideo dicit, notas mihi fecisti vias vitae. Secundo commemorat beneficium: ubi tria dicit. Primo plenam Dei visionem, adimplebis me laetitia cum vultu tuo, id est videbo vultum tuum. 2 Cor. 13: nunc cognosco ex parte, id est imperfecte, tunc cognoscam facie ad faciem. Plenam laetitiam: Joan. 16: ut gaudium vestrum plenum sit quia delectationes indeficientes, quia, in dextera tua usque in finem. Isa. 51: laetitia sempiterna super capita eorum, gaudium et laetitiam obtinebunt: et fugiet ab eis dolor et gemitus. Prov. 3: longitudo dierum in dextera ejus, et in sinistra illius divitiae et gloria. In Psalm. 15,9b (86898)*

género humano, de la bienaventuranza o exaltación. Para esto el Verbo ha comunicado su enseñanza, que orienta a las personas por los caminos que conducen a la exaltación final. Y segundo, por medio de los misterios de la Resurrección y de la Ascensión, el Verbo Encarnado concede el triple beneficio de: la plena visión de Dios, la alegría plena, y los deleites eternos²⁸¹.

La naturaleza divina propia del Verbo es lo que permite luego la participación en la bienaventuranza, o la exaltación de la naturaleza humana. Esto se debe a que al ser la bienaventuranza una característica propia de la vida divina solo puede ser dada conocer por el mismo Dios²⁸². Así el Verbo es causa de la exaltación en la naturaleza humana. Es la carne del Verbo, luego lo que posibilita el acceso del género humano a la exaltación de la esencia divina, esto porque se establece primero la causa que posibilita el conocimiento de la esencia divina, el hombre en cuerpo y alma, que conoce la esencia de Dios por medio de la carne del Verbo, que de otro modo el género humano no puede conocer con propiedad.

Esta es la búsqueda de la exaltación de la naturaleza humana, que para el autor, tensiona la economía salvífica, implica desde el punto de vista de la humanidad, contemplar la esencia divina: “Los santos que están en la Patria dirigen su contemplación a Dios mismo...”²⁸³. Deseo indagatorio que se ve representado paradigmática y alegóricamente, en Moisés y David, respecto de todo el género humano:

Y que busca, lo muestra cuando dice [Sal. 26,8b]: *rebuscaré, ¡Oh, Señor!, tu rostro*. Esto pedía Moisés en Éxodo 33(,13): *muéstrame tu faz*. Y el Señor no la muestra inmediatamente, sino que le dijo *te mostraré todo bien*. Lucas 10(,23): *bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis*. Y, por ello, David no estaba

²⁸¹ Cf. *In Psalm. 8,5* (86841)

²⁸² Cf. “La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento. En éste hay que distinguir: el objeto del acto, que es lo inteligible; y el acto en sí mismo, que es entender. Así, pues, la bienaventuranza, considerada por parte del mismo objeto, es sólo Dios; pues en este sentido alguien sólo es bienaventurado porque entiende a Dios, siguiendo lo que dice Agustín en el V libro Confes.: Bienaventurado es quien te conoce, aunque ignore todo lo demás. Pero por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza es lo creado en las criaturas bienaventuradas; aunque en Dios, también, en este sentido, hay algo increado”. *Sth. I, q.24, a.1, resp.*

²⁸³ *Sancti ergo qui sunt in patria, dirigunt contemplationem in ipsum Deum, et etiam in ea quae sunt ad ipsum Deum ordinata: et ideo dicit, ut visitem templum ejus, id est frequenter videam templum, id est humanitatem Christi: Joan. 2: hoc autem dicebat de templo corporis sui. In Psalm. 26,4b* (87017)

falto de esperanza, sino que todavía buscaba. Por ello dice en otro lugar [Sal. 79,4]: *muéstranos tu faz...*²⁸⁴.

De este modo, en esta primera causa del deseo de los patriarcas, es posible descubrir en la Encarnación el cumplimiento tanto de la primera, como de la quinta causa del deseo de la encarnación del Verbo, el goce placentero de la contemplación de la visión beatífica²⁸⁵.

3.6 Acerca de la conveniencia y el deseo de la Encarnación: Sobre el abatimiento de los demonios

Un segundo aspecto general que el autor informa como causa de la Encarnación en la Postilla, es la derrota o abatimiento de los demonios²⁸⁶. Sobre esto se reporta una doble expresión o beneficio, el primero es en beneficio de la humanidad, por medio de la Encarnación; y el segundo trata sobre el mismo Cristo y su triunfo sobre el Demonio, su castigo o abajamiento.

La aproximación al tema del demonio, en el Comentario, se va a realizar en torno algunos sentidos limitados, a saber, a cerca del abajamiento o castigo de los demonios. Y sobre el auxilio de Cristo al hombre, para enfrentar las tentaciones del demonio. Así, el tema del demonio en el Comentario se va a presentar con una clara identidad soteriológica. El demonio sólo se menciona, como se verá, ya sea en relación directa con la Encarnación, o respecto del beneficio que trae justamente la Encarnación respecto del género humano, en relación con el poder que ejerce el demonio sobre la humanidad, del cual es liberada por medio de Cristo.

La utilización de los salmos en su valor alegórico, en cuanto uno de los posibles sentidos de la lectura literal, también se realiza en relación con los demonios. Si bien, como se ha dicho del tema en cuestión, el abatimiento o abajamiento de los demonios, es mencionado sólo algunas veces en el Comentario. No obstante, la argumentación teológica

²⁸⁴ *Et ostendit quod sit assiduum, quia requiram, id est iterum et iterum quaeram: Isa. 21: si quaeritis, quaerite: Matth. 7: quaerite et invenientis. Hoc est proprium diligentis, quaerere saepe rem dilectam. Et quid quaerit, ostendit cum dicit, faciem tuam domine requiram. Hoc petebat Moyses Exo. 33: ostende mihi faciem tuam. Et dominus non statim ostendit, sed dixit, ostendam tibi omne bonum: Luc. 10: beati oculi qui vident quae vos videtis. In Psalm. 26,8b (87022)*

²⁸⁵ La quinta causa del deseo en los patriarcas es el placer de la visión de la esencia divina.

²⁸⁶ Cf. *In Psalm. 7,8b (86829); 12,1c (86875); 12,4 (86878); 12,5 (86879)*

del autor en la *Summa*, cuando trata la cuestión de los demonios, se desarrolla a partir de la interpretación de los Salmos. En particular se pueden destacar dos elementos, el primero en relación con la naturaleza espiritual de los ángeles, “Contra esto: está lo que se dice en el Sal 103,4: El que hace a sus ángeles espíritus”²⁸⁷. El segundo elemento se desarrolla en relación con el libre albedrío de los demonios y su obstinación en mal, “Contra esto: está lo que se dice en el Sal 72,23: La soberbia de los que te odiaron crece siempre. Esto hay que entenderlo de los demonios. Por lo tanto, perseveran siempre obstinados en el mal”²⁸⁸.

3.7 La naturaleza de los demonios

Para comprender mejor la aproximación del autor es necesario primero referirse brevemente a la formulación sistemática de Tomás respecto de los demonios. A saber, el Demonio y los demonios, son para el autor seres de naturaleza espiritual, en su caso angélica, porque es diversa a la naturaleza espiritual de Dios y del hombre. La naturaleza angélica consiste en su naturaleza intelectual incorpórea²⁸⁹. Esto quiere decir que poseen las perfecciones propias de los ángeles, y que al igual que los hombres, son seres personales creados por Dios, para el gozo de la bienaventuranza²⁹⁰.

La cuestión de los ángeles es también sujeto de reflexión del autor en el Comentario. Así, al meditar en torno al Salmo 8 versículo 6, Tomás se va a aproximar desde una perspectiva antropológica. Comentando el versículo 6: “Lo redujiste un poco respecto de los ángeles”²⁹¹, Tomás afirma primero la cercanía en la dignidad de ambos seres, los ángeles y el género humano. Aporta la distinción de ambas naturalezas, la angélica y la humana, reconociendo que los ángeles por su misma naturaleza conocen a Dios de un modo directo no discursivo o mediado por algún sentido; en cambio el género humano conoce a Dio por

²⁸⁷ *Sth.* I, q.50, a.1, sc.

²⁸⁸ *Sth.* I, q.64, a.2, sc.

²⁸⁹ Cf. *Sth.* I, q.50, a.1, resp.

²⁹⁰ “Con el nombre bienaventuranza se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual; y de aquí viene que se desea naturalmente, porque todo ser desea naturalmente su última perfección”. *Sth.* I, q.62, a.1, resp.

²⁹¹ *Minuisti eum paulomunus ab angelis. In Psalm.* 8,5. La traducción de este versículo sigue literalmente la edición utilizada en el Comentario por Tomás en este caso.

medio del discurso y los sentidos (por lo menos en lo que se refiere al hecho de la existencia divina)²⁹².

La existencia general de los ángeles, en cuanto a su ser existente y real, se justifica para Tomás debido a su capacidad intelectual, a saber, por medio de su inteligencia y voluntad las criaturas angélicas se asemejan a Dios: “En los ángeles se halla la imagen de Dios por la intuición simple de la verdad, sin búsqueda”²⁹³. Debido a la perfección del mundo era necesario que existiera una criatura capaz de conocer, cuyo conocimiento no se viera dificultado por la contingencia del conocimiento temporal y sensible, y de este modo se pudiesen asemejar más perfectamente a su causa. A diferencia del ser humano, los ángeles conocen la esencia de las cosas y desde ahí la cosa concreta²⁹⁴. Es debido a este concepto de perfección del universo que el autor justifica la existencia de los ángeles. Porque, en definitiva, pueden conocer y asemejarse de modo más simple respecto de la primera causa, que es Dios²⁹⁵. Por esto para el autor los ángeles se pueden conocer mediante la razón natural.

Sobre sus perfecciones se puede decir que se refieren en primer lugar al goce de la bienaventuranza natural (como felicidad natural), esto es el conocimiento que tienen de Dios y de las cosas, que es inmediato debido a la dignidad de su naturaleza y no discurre discursivamente como en el hombre²⁹⁶. Esto último implica que la bienaventuranza

²⁹² Cf. *In Psalm.* 8,5 (8,6a) (86841)

²⁹³ *Imago Dei in angelis simplici intuitu veritatis sine inquisitione invenitur. In Psalm.* 8,5 (8,6a) (86841)

²⁹⁴ “Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y ésta es el entendimiento angélico. Así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios”. *Sth.* I, q.50, q.1, resp.

²⁹⁵ Cf. *Sth.* I, q.50, a.1, resp.

²⁹⁶ “Como hemos dicho a menudo (*Sth.* I, q.50 a.3; q.55 a.2), entre las sustancias espirituales los ángeles ocupan el lugar que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes. Por eso son llamadas mentes celestes por Dionisio. La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos logran su última perfección con alteración y movimiento, mientras que los celestes la alcanzan súbitamente por su misma naturaleza. Por esto, las inteligencias inferiores, esto es, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que, conocida una cosa, pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar para el proceso discursivo. Esto precisamente es lo que ocurre en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer.

Por eso son llamados intelectuales, como también entre nosotros llamamos entendidas a aquellas verdades percibidas al instante. También al hábito de los primeros principios se le llama inteligencia. En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un determinado proceso discursivo, son llamadas racionales. Esto es así por la escasa intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si, como

sobrenatural no es propia de los ángeles, es decir, para que ellos pudieran gozar de la contemplación de la esencia divina, era necesario un acto gracioso de Dios, esta no les corresponde por naturaleza, y no es por lo tanto inmediata su creación²⁹⁷. También el amor que experimentan por Dios, que excede al amor que experimentan por sí mismos²⁹⁸.

3.8 Sobre el pecado de los demonios

No obstante, a diferencia de los ángeles, los demonios se habrían revelado contra Dios. Este acto contra Dios se habría producido, según el autor, luego de la creación de los ángeles. En ese instante habrían desechado recibir la gracia necesaria para la visión beatífica, y por lo tanto se revelaron frente a la voluntad querida por Dios para ellos, de este modo no realizaron el acto voluntario necesario por medio del ejercicio de su libre albedrío²⁹⁹. Tomás lo expresa de este modo: “de este modo pecó el ángel, inclinándose por su libre albedrío al bien propio, pero sin someterse a la regla de la voluntad divina”³⁰⁰. El libre albedrío se ejerció mal en el sentido que inclinó el intelecto a la voluntad, no considerando aquello que debe ser considerado³⁰¹, esto es, la necesidad de gracia para el conocimiento de la bienaventuranza sobrenatural.

Luego para los ángeles bienaventurados este solo acto meritorio permitió la apertura a la gracia divina; por el contrario, esta renuncia a la visión beatífica, a la bienaventuranza sobrenatural, se debe comprender como el pecado de los demonios³⁰². Es un acto meritorio,

los ángeles, poseyeran la plenitud de la luz intelectual, nada más contemplar los primeros principios, al instante comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias”. *Sth.* I, q.58, a.3, resp.

²⁹⁷ “La última bienaventuranza, que excede sus fuerzas naturales, no la obtuvieron desde el primer momento de su creación, porque esta bienaventuranza no pertenece a alguna naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza. Por eso, no debieron tenerla inmediatamente desde el principio”. *Sth.* I, q.62, a.1, resp.

²⁹⁸ Cf. *Sth.* I, q.60, a.5, resp.

²⁹⁹ “Sobre esta cuestión hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los Santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación. Es preciso que afirmemos esto si admitimos que ejecutó un acto del libre albedrío en el mismo momento en que fue creado, y que fue creado en gracia, como dijimos (a.5; q.62 a.3). Pues, como los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, como también dijimos (q.62 a.5), si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si, pecando, no hubiera puesto, también inmediatamente, el impedimento”. *Sth.* I, q.63, a.6, resp.

³⁰⁰ *Sth.* I, q.63, a.1, ad. 4.

³⁰¹ Cf. *Sth.* I, q.63, a.1, ad. 4.

³⁰² “Después que el ángel realizó el primer acto de amor por el que mereció la bienaventuranza, inmediatamente fue bienaventurado. El porqué de esto radica en que la gracia perfecciona la naturaleza según el modo de ser de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida por lo perfectible según su modo de ser. Pero, como quedó demostrado (q.58 a.3), lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su

no en cuanto a la virtud de quien lo ejecuta, sino que es meritorio porque es movido por gracia³⁰³. Así la gracia posibilita el recto ejercicio del libre albedrío en los ángeles, lo mismo que en el género humano, aunque con diverso grado de conocimiento del bien esperado.

Este acto desordenado en los ángeles consistió, en querer ser semejante a Dios, en la medida en que consideraron innecesaria la gracia para la contemplación de la esencia divina. Esto no en sentido de una igualdad de naturaleza, el demonio conoce que no puede ser igual a Dios en este sentido. Sino que más bien es posible que se exprese en dos deseos. El primero, pudo residir en desear la sola bienaventuranza natural, considerando además que es alcanzada por su naturaleza autónoma, como si esta no fuese creada por Dios. La segunda aspiración, consiste en desear alcanzar la bienaventuranza sobrenatural, por medio de sus propias fuerzas, queriendo prescindir del auxilio divino, esto en consideración de su propia perfección³⁰⁴. Según el autor ambos sentidos pueden explicar el pecado de los ángeles. Este pecado Tomás lo describe como soberbia y como envidia³⁰⁵.

3.9 El abajamiento de los demonios y la exaltación de la naturaleza humana

El pecado de los demonios supone un rechazo absoluto de Dios, dada la naturaleza del acto de conocimiento angélico. Junto a esto se puede presumir el rechazo de su propia naturaleza, porque un acto de tal naturaleza implica un desorden en orden del fin, para el cual fueron creados los ángeles. El rechazo de los demonios, dada su naturaleza angélica, y su forma de conocer, es de carácter permanente, a saber, no pueden arrepentirse. En ese sentido

perfección natural por un proceso discursivo, sino que la alcanza inmediatamente por naturaleza. Por lo tanto, lo mismo que el ángel, por su naturaleza, está ordenado a la perfección natural, así también, por el mérito, está orientado a la gloria. Por eso, inmediatamente después de merecerla, la tuvo. Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, porque la merece por cada acto informado por la caridad. Por lo tanto, hay que concluir que inmediatamente después de un acto informado por la caridad, el ángel fue bienaventurado". *Sth.* I, q.62, a.5, resp.

³⁰³ "Ahora bien, si el ángel fue creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, nada impide que se admita que mereció su bienaventuranza. Lo mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó la gracia antes que la gloria... O, también, habría que decir que el mismo acto de conversión a Dios, como procedente del libre albedrío, es meritorio; y, en cuanto alcanza el fin, es goce beatífico. Pero tampoco esto parece admisible, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito. Por eso, el acto no puede ser meritorio en cuanto que procede del libre albedrío, sino en cuanto que está informado por la gracia". *Sth.* I, q.62, a.4, resp.

³⁰⁴ Cf. *Sth.* I, q.63, a.3, Resp.

³⁰⁵ Cf. *Sth.* I, q.63, a.2, Resp.

la relación con la obra de Cristo, respecto de los demonios, sólo puede obedecer a un hecho, y esto es su castigo³⁰⁶.

En el comentario al Salmo 7,8 el autor va a desarrollar un argumento en torno al abajamiento y castigo de los demonios, como consecuencia de la Encarnación:

Salmo 7,8b: y causa de este vuelve a lo alto, esto es aparecerá tu magnificencia. Como si dijera: no sólo a causa de la venganza, sino para que los hombres vuelvan a mí. Pero en cuanto se refiere a Cristo, pide el misterio de la encarnación, en el cual se halla doble fruto. El primero es el abajamiento de los demonios y [el otro] la conversión de los hombres: levántate, Señor. En cuanto a lo primero dice, levántate, esto es, aparece en el mundo por la encarnación, y esto, en Tú ira, esto es, para que castigues a los demonios: Juan 12,31: ahora es el juicio de este mundo... Marcos 1,24: ¿Qué hay entre tú y nosotros, Jesús nazareno? Has venido antes de tiempo a perdernos³⁰⁷.

Este acto de desobediencia se refirió, como se ha dicho, respecto de Dios. Pero es necesario reconocer que, en la aproximación del autor, es el Verbo quien realiza mediando la acción de creación, esto en cuanto Dios actúa por sí mismo en su esencia trinitaria. Así, los ángeles fueron creados por Dios por medio del Verbo, del mismo modo el primer acto de obediencia y conocimiento respecto de Dios fue mediado por el Verbo. Los ángeles que se revelaron rechazaron esta acción graciosa de Dios en la persona del Verbo³⁰⁸. Se comprende entonces un rechazo a la misma naturaleza de la acción trinitaria de Dios. De ahí que el castigo impuesto a los ángeles desobedientes debe ser realizado por medio del mismo Verbo, de este modo la configuración original querida por Dios respecto de los ángeles es establecida, por medio del abajamiento.

³⁰⁶ Cf. *In Psalm. 7,8b* (86829); 12,6 (86879); 20,1 (86949)

³⁰⁷ *Et propter hoc in altum regredere, id est apparebit magnificentia tua; quasi dicat: non solum propter vindictam, sed ut homines revertantur ad me. Sed prout refertur ad Christum, petit incarnationis mysterium: in quo duplex est fructus. Quantum ad primum dicit, exurge, id est appare in mundo per incarnationem, et hoc in ira tua, id est ut punias daemones: Joan. 12: nunc iudicium est mundi et cetera. Marc. 1: quid nobis et tibi Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos. In Psalm. 7,8b* (86829)

³⁰⁸ "Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino. Por esto, en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana (Gen 1). Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de dicha operación, por el conocimiento matutino, unos se volvieron al conocimiento y alabanza de la Palabra; y otros, en cambio, se encerraron en sí mismos e, hinchados de soberbia, se hicieron noche, como dice Agustín en *IV Super Gen. ad litt.* Por lo tanto, la primera operación fue la misma en todos; pero en la segunda son distintos. Por lo tanto, en el primer instante todos fueron buenos; en el segundo se separaron los buenos de los malos". *Sth.* I, q.58, a.5, resp.

Se presenta, entonces, el abajamiento en un doble sentido. El primero dice relación con el propio pecado de los demonios, y el modo en que este les afecta. Al querer alcanzar la bienaventuranza o exaltación sobrenatural por sus propios medios, asumen una posición de falsa grandeza, esto debido a un afecto desordenado de su propio ser. Y es de tal naturaleza el acto volitivo de los ángeles, que perseveran en él de modo constante y permanente, es decir, continúan en su decisión profundizando su opción, así una vez que han decidido algo libremente, no se pueden retractar³⁰⁹. Esta posición de soberbia y vanidad, falsa grandeza afecta a los mismos demonios, que se equivocan en la valoración adecuada de su naturaleza.

Un punto importante es la configuración del acto exaltación perversa por parte de los demonios. El autor desarrolla el elemento, el pecado propio de los demonios, partiendo de la aproximación al salmo 72,23 en la *Summa*: “está lo que se dice en el Sal 72,23: La soberbia de los que te odiaron crece siempre. Esto hay que entenderlo de los demonios. Por lo tanto, perseveran siempre obstinados en el mal”³¹⁰. De tal modo que el juicio erróneo que formularon se profundiza y afianza continuamente³¹¹. Así se manifiesta un sentido perverso de la naturaleza de la exaltación o elevación, según el modo en que buscaron alcanzarla los ángeles caídos³¹².

Esta elevación desordenada, en cuanto al desacierto del intelecto, se debe comprender como fruto del desorden de su intelecto, es fruto del pecado. Es decir, al errar en el juicio, han deformado su capacidad intelectual, justamente en aquel ámbito, en cual debían ser asistidos por la gracia cual es la bienaventuranza sobrenatural, “En cuanto al tercer género de conocimiento, están totalmente privados, como también lo están de la caridad”³¹³. El grado

³⁰⁹ Cf. *Sth.* I, q.64, a.2, resp.

³¹⁰ *Sth.* I, q.64, a.2, sc.

³¹¹ “Los ángeles buenos, cuya voluntad es recta, vista la esencia de una cosa, no juzgan lo que por naturaleza les corresponde a no ser una vez que se ha salvado el ordenamiento divino. Por eso no pueden incurrir en la falsedad o en el error. En cambio, los demonios, que por una voluntad desenfocada no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces las cosas simplemente según su condición natural. Entonces ocurre que, con respecto a lo que les es propio por naturaleza, no se engañan; pero sí pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si viendo un hombre muerto consideran que no ha de resucitar; o si, al ver al hombre Cristo, consideraran que no era Dios”. *Sth.* I, q.63, a.7, ad.1.:

³¹² “El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo conseguir. Es como el que se convence de poder cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después se le escapa la posibilidad de hacerlo, sin embargo, su voluntad puede seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido, bien porque todavía querría cometerlo si pudiera”. *Sth.* I, q.64, a.2, ad.3.

³¹³ *Sth.* I, q.64, a.1, resp.

del conocimiento del cual están privados es justamente fruto del don de sabiduría divina, que es otorgado graciosamente por Dios. Este tercer grado, grado de amor, supone entonces el fundamento que posibilita luego la relación personal del ángel con Dios³¹⁴. Luego, por la decisión de su voluntad los demonios no pueden amar a Dios, que es el fruto del conocimiento divino bienaventurado. No obstante, esto implica que conservan su intelecto de acuerdo a su naturaleza en todas aquellas cosas que pueden conocer por sí mismos.

Luego, por la encarnación del Verbo vieron el límite de su conocimiento. Santo Tomás va a afirmar que los demonios no reconocieron al Verbo encarnado en la persona de Jesucristo. De ahí que no esperaban su resurrección, es decir, estaban incapacitados de conocer la realidad del hecho de la encarnación del Verbo, por la obcecación de su entendimiento. Porque de haberlo conocido, argumenta el Aquinate no habrían instigado su Pasión, cuestión que significó luego la manifestación del engaño de su entendimiento, luego su dolor y castigo, es decir su abajamiento, porque comprobaron que estaban incapacitados de conocer por sus propias fuerzas los misterios divinos, y a Dios mismo³¹⁵.

Aquí se manifiesta en el Comentario una aproximación diversa al mismo concepto, así, si para el género humano, la Encarnación significó la posibilidad graciosa de su exaltación; para los demonios, al contrario, el conocimiento del Verbo en carne implicó su abajamiento, su castigo y condena, quedando patente en su propia razón el motivo de su castigo.

El segundo sentido del abajamiento de los demonios es de naturaleza soteriológica, el abajamiento de los demonios corresponde a la liberación de la humanidad, esclava del

³¹⁴ Para el autor hay dos grados de conocimiento en los ángeles: “Hay dos clases de conocimiento de la verdad. 1) Uno, se obtiene por la gracia. 2) Otro, por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia, a su vez, se divide en otros dos: Uno que es solamente especulativo, como el de aquel a quien se le revela algún secreto divino. Otro, que es afectivo y produce el amor de Dios. Este es el que propiamente pertenece al don de la sabiduría”. *Sth.* I, q.64, a.1, resp.

³¹⁵ “El misterio del reino de Dios realizado por Cristo fue conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio; y sobre todo lo fue a partir del momento en que consiguieron la bienaventuranza por la visión de la Palabra. Esto nunca lo tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual. Por supuesto que mucho menos los demonios debieron de conocer el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. Dice Agustín: No se les dio a conocer como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad de la Palabra, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales. Por lo demás, si hubieran conocido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubieran dirigido la crucifixión del Señor de la gloria”. *Sth.* I, q.64, a.1, ad.4.

pecado y la muerte, fruto que es alcanzado por medio de la vida de Cristo el Verbo Encarnado, que en su propia vida derrotó el poder del demonio³¹⁶. Es el demonio, quien por medio de la tentación y la mentira había introducido el pecado en el mundo. Este elemento, es el principal y de mayor peso para el autor, ya que antes de expresar el fruto de la Encarnación, como abajamiento de los demonios, ha manifestado el fin más alto, que en la exégesis del autor se expresa: “Como si dijera: no sólo a causa de la venganza, sino para que los hombres vuelvan a mí”³¹⁷. Este es el fruto más elevado que se espera de la Encarnación, el retorno del género humano a la comunión con Dios. Para lo cual es necesario el castigo y la condena de los demonios, que habían provocado la caída de la humanidad.

Junto a este sentido respecto al abajamiento de los demonios es posible mencionar un segundo fruto, el de raíz antropológica. Como se ha dicho, el goce perverso de los demonios consiste en la dominación del género humano por medio del pecado.

Debido a lo anterior en la *Postilla* se apunta la alegría que produce la Encarnación del Verbo, en los Patriarcas, como elemento alegórico en representación de los hombres. Esta alegría se expresa en un doble sentido, primero por la manifestación de su divinidad a la humanidad, y el segundo por el abatimiento de los demonios, que libera al género humano de su dominio:

Sobre el salmo 20, n.1... El título es: al fin, Salmo de David... Hay por tanto dos gozos; uno que viene de Dios, otro del beneficio divino. En cuanto a lo primero dice (Sal 20,2 a): ¡oh, Señor, Dios Padre, el rey, es decir Cristo, ¡se alegrará en tu virtud!,

³¹⁶ “Cristo vino a destruir las obras del diablo, no usando de su poder, sino más bien padeciendo de él y de sus miembros, para, de este modo, vencer al diablo con la justicia, no con el imperio, como explica Agustín en XIII *De Trin.*: El diablo hubo de ser vencido, no por el poder de Dios, sino por la justicia. De ahí que en las tentaciones de Cristo debe considerarse lo que hizo él por su propia voluntad y lo que padeció del diablo. Y el ofrecerse al tentador fue obra de su propia voluntad. Por esto se dice en Mt 4,1: Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para que fuese tentado por el diablo. Lo cual, dice Gregorio, debe entenderse del Espíritu Santo, es a saber: *para que su Espíritu lo condujese allí donde le encontraría el espíritu maligno para tentarle*. Pero toleró al diablo que *lo tomara*, (y lo llevara) *ya sobre el alero del templo, ya a un monte muy alto. Y no es de admirar*, como añade el mismo Gregorio, que permitiese ser llevado por el diablo a un monte el que consintió ser crucificado por los miembros de aquél. Pero el ser llevado por el diablo no debe entenderse como algo ineludible, sino porque, como escribe Orígenes, *In Luc.*, le seguía a la tentación como el atleta que avanza libremente”. *Sth.* III, q.41, a.1, ad. 2:

³¹⁷ *Quasi dicat: non solum propter vindictam, sed ut redeat ad me. In Psalm. 7,8b (86829)*

esto es, de la divinidad. Sal. 71,2: ¡oh Dios, da tu juicio al rey! Y, entonces se ha alegrado, cuando ha vencido al Diablo, y a la muerte, con su propia muerte... ³¹⁸.

El autor expone en la cita anterior que el demonio ha sido vencido, es necesario extenderse en torno a este elemento. Como se ha visto la Encarnación supone una asunción de parte de los demonios del destino que escogieron por medio del acto de desobediencia, reconociendo la limitación que se les impuso por su libre elección. Así esta derrota del Diablo y de los demonios, gracias al hecho de la Encarnación, se debe entender en el contexto de la pena de los demonios.

Parte del castigo que sufrieron luego de su pecado consistió en ser separados de la visión de Dios. Esta separación supuso a demás otra naturaleza de castigos; en síntesis, en la condena al infierno. Si bien todos los demonios están condenados, el autor va a afirmar que, no obstante, no están encadenados a ese lugar. Así, como no están obligados a permanecer en el infierno hasta el Juicio Final, Santo Tomás va a decir que vagan por la atmosfera tentando a los hombres, induciéndoles al mal³¹⁹. Esta atmosfera, es también un lugar de castigo de los demonios, en cuanto están expulsados de la presencia de Dios y sólo esperan la consumación final. Este elemento es el que se comprende como el ejercicio de inclinación al mal que los demonios ejercen sobre la humanidad.

En el plan divino para el mundo, los ángeles cumplen un papel de intermediarios entre Dios y el hombre. Esto obedece a un concepto que se debe comprender como orden de la creación, toda la realidad está jerarquizada. Así los inferiores, de acuerdo con el autor, van a aprender de los superiores³²⁰. Esta función de dominio y orden corresponde según naturaleza,

³¹⁸ *Titulus, in finem psalmus David... Quantum ad primum dicit: o domine Deus Pater, rex, id est Christus, laetabitur in virtute tua, id est tuae divinitatis: Ps. 71: Deus iudicium tuum regi da. Et tunc laetatus est, quando vicit Diabolum, et mortem morte sua: et quando fecit miracula, et quando ascendit in caelum: Ps. 46: ascendit Deus in iudicio: Isa. 23: regnabit rex et sapiens erit et cetera. 1 Cor. 1: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. In Psalm. 20,1 (86949)*

³¹⁹ Cf. *Sth. I, q.64, a.4, ad.3.*

³²⁰ En lo referente al lugar del género humano en el orden de lo creado Tomás afirma que en relación con las criaturas corporales ocupa el primer lugar en honor, dada su naturaleza espiritual que se constituye por la infusión del alma en el cuerpo, constituyendo la naturaleza humana: “*de gloria y honor, etc... el hombre no se sujeta a ninguna criatura corporal, en cuanto al alma, ni en la entrada ni en el progreso. No se somete en la entrada, porque no es producido (en cuanto al alma) y porque obra libremente y no perece con el cuerpo*”. In *Psalm. 8, 5 (Sal. 6b) (86841).*

Debido a la naturaleza espiritual del género humano, la humanidad recibe el dominio sobre todas las cosas inferiores: “*Luego cuando dice, lo pusiste... Porque quiso que tuviera el hombre dominio sobre estas cosas inferiores. Y acerca de esto hace tres cosas. En primer lugar, propone el dominio. En segundo lugar, la facultad*

es decir, no se ve afectada por el pecado en lo referente a los ángeles caídos, ese es el poder o influencia que utilizan para hacer caer a la humanidad. En el caso de los seres humanos, son orientados erróneamente por el demonio que les tienta. Además, la humanidad, ve oscurecido el dominio sobre la creación, debido a la pena del pecado sufre resistencia en el dominio de lo creado³²¹. Este último punto puede entenderse en el sentido de un uso desordenado de los bienes creados.

Tomás en la Suma reflexiona en torno al poder y al obrar de los ángeles y los demonios, y como en el caso de estos últimos, aun cuando buscan hacer el mal, Dios por medio de su gracia puede orientar estos actos en bien del género humano. Por esto, ya que los demonios siguen cumpliendo una labor en el mundo, hasta el Juicio, no han perdido su poder. De este modo, al tentar a los hombres, si estos le resisten, obran el bien. Esta corresponde a la segunda manera de inclinación al bien, que se obra por medio de la tentación de los demonios. Si bien queda claro que el objetivo de los demonios es el mal del hombre, no obstante, la providencia divina, ha dispuesto que incluso este acto desordenado de los demonios pueda concurrir en bien del hombre. Por su parte los ángeles asisten a los hombres y les inclinan al bien, constituyendo la primera forma de atracción al bien³²².

Así, la Encarnación del Verbo, vence a los demonios justamente en su ejercicio de inclinación del hombre al mal³²³. Esta victoria se alcanza por medio de la gracia de Cristo, y de los auxilios que entrega a la humanidad. En este sentido Dios escucha la oración de los

de dominar. Lo tercero, el número de súbditos. Lo segundo lo hace allí (Sal. 8, 8a:) *todo lo sujetaste*. Lo tercero, allí: (Sal. 8,8b) *las ovejas y los bovinos*". In Psalm. 8, 5 (Sal. 8,7) (86841).

³²¹ "... por ello... muestra la facultad de dominar (del hombre). *Todas las cosas, dice, las sujetaste*, para que presidiera y dominara a voluntad. Esto se señala en Génesis 2, donde Dios trajo todos los animales a Adán. Y esta sujeción fue plena antes del pecado. Pero algunas cosas ahora resisten a la voluntad del hombre como pena del pecado". In Psalm. 8,5 (Sal. 8,7) (86841).

³²² Cf. *STh.* I, q.64, a.4, *resp.*

³²³ Sobre la disquisición del hombre acerca del mal, el autor en la *Postilla*, va a distinguir tres movimientos, la deliberación, el consentimiento y la ejecución: "Han de considerarse tres cosas acerca de la marcha de los malos. En primer lugar, su deliberación acerca del pecado, y esto en su pensamiento. En segundo lugar, el consentir y el ejecutar. En tercer lugar, el inducir a otros a algo semejante. Y esto es lo peor. Y por ello pone en primer lugar el consejo de los malos, allí (v.1): bienaventurado el varón, etc. Pero dice; que no anduvo, pues cuando el hombre delibera se encuentra en estado de ir. En segundo lugar, pone el consentir y el ejecutar cuando dice (v. 1b) y en el camino de los pecadores, esto es en la operación. Provérbios 4,19: el camino de los impíos es tenebroso, no saben dónde han de tropezar. (V.1b) no se detuvo, es decir, cuando consintió y obró. Y dice (V.1a) de los impíos, porque la piedad es un pecado contra Dios, (V.1b) y de los pecadores, contra el prójimo, (V.1c) y en la cátedra; he aquí lo tercero, es decir, inducir a los otros a pecar". In Psalm. 1,1 (86786).

hombres, y las atiende, por medio de su Hijo Verbo, ofrece los medios para poder resistir a la tentación del demonio³²⁴.

Sobre el salmo 12 n. 4... Ilumíname [versículo 4b], no sea que diga mi enemigo, exultante, he prevalecido contra él [versículo 5 a]. El diablo exulta cuando tienta y lleva al pecado. De manera semejante, levántate, Señor, no sea que prevalezca el hombre (Cf. Sal. 9,20). Y de este tal es que se alegre con razón, porque, [V. 5b:] exultaran si fuese yo conmovido, si abandonare el estado de justicia y cayere en el pecado. Ecle. 18,30-31: no vayas tras los deseos de tu alma, y apártate de tu voluntad. Si le concedieras a tu alma sus deseos, te hará llegar el gozo de tus enemigos. (Cf. Dn. 9,18-19): por tu causa, oh Dios, inclina tu oído y escucha, abre tus ojos y ve nuestra desolación, y la ciudad sobre la que se ha invocado tu nombre³²⁵.

³²⁴ Sobre la tentación de los demonios a los hombres, es posible encontrar diversas figuras a lo largo de la Postilla, así está el tema de la persecución. Una forma de tentación es la persecución que el justo sufre en manos de los pecadores, que le quieren dar muerte. El tema de la persecución se puede leer alegóricamente en un doble término, ambos referidos a Cristo en el Misterio, para el autor, quienes persiguen a Cristo han sido instigados por el demonio, Cf. *Sth.* I, q.64, a.1, ad.4.

El primero término de la persecución hace referencia a la misma pasión, en la cual fue asistido por el Padre en la Resurrección. El segundo término se refiere a la interpretación alegórica que realiza Tomás reconociendo en la misma imagen de Cristo a toda la humanidad, así si Él es perseguido, en el caso de los hombres, también son perseguidos por el Demonio: "Sobre el salmo 3, n.2. (V.4): Tú. Esta es la segunda parte, donde muestra que de Dios se le ha preparado el auxilio. Y acerca de esto hace dos cosas. Primero muestra que a él se le presenta de modo especial el auxilio divino. En segundo lugar, que en general se da a todos, allí, la salvación viene del Señor. Y acerca de lo primero propone tres cosas. Primero, el auxilio divino. Segundo, la experiencia del auxilio, allí, por mi voz. En tercer lugar, el concepto de la seguridad, allí, no temeré. Dice, entonces, (V4a:) Pero Tú, Señor; como si dijera: estos se levantan para hacer la guerra, pero Tú me acoges para protegerme. Y esto queda mejor por la letra de Jerónimo, que dice: mi escudo en torno mío, como el que me defiende a modo de un clipeo. Además, no sólo como el que me conserva en vida contra los que quieren destruirme, sino también en mi honra contra los que me infaman. Por ello dice (V4b): mi gloria: 2Cor 10,17: el que se gloria, que se gloríe en el Señor. Jer 9,24: en esto se gloriará el que se gloríe, en saber y conocerme. Y no sólo me asistes contra los que me infaman, sino que también me haces prevalecer, contra los que me oprimen. Por eso añade (V4b): quien levanta mi cabeza: Salmo 26,6 y ahora levanto mi cabeza contra mis enemigos. Todo esto puede referirse a Cristo, quien fue concebido según su naturaleza humana en la Encarnación, porque el Verbo se hizo carne". In *Psal.* 3, 2.

³²⁵ *Illumina*, ne quando dicat inimicus, exultando: praevalui adversus eum. Et Diabolus exultat quando tentat et trahit in peccatum. *Similiter, exurge domine, non praevaleat homo: et hujusmodi est ut ratione gaudeat, quia exultabunt si motus fuero, si dimiserio statum justitiae, et labar in peccatum: Eccl. 18: post concupiscentias animae tuae non eas, et a voluntate tua avertere. Si praestes animae tuae concupiscentias ejus, faciet te venire in gaudium inimicorum tuorum: Dan. 9: propter temetipsum, Deus, inclina aurem tuam et audi, aperi oculos tuos et vide desolationem nostram, et civitatem super quam invocatum est nomen tuum. In Psalm. 12, 4 (86878)*

Fruto de su pecado, los demonios han deformado el goce y disfrute que les debería ser natural³²⁶. Ahora, luego de la caída su único goce (desordenado) consiste en hacer caer a la humanidad, sometiéndola, haciéndola esclava del pecado, rebajando su dignidad³²⁷.

De esta exultación perversa, inducir el pecado en los seres humanos, son limitados los demonios por la Encarnación del Verbo, gracias a quien la humanidad se ve libre del influjo del demonio. Es por la Encarnación que los hombres pueden recurrir al auxilio de la gracia de Cristo, resistiendo a las tentaciones del demonio³²⁸.

Así la iluminación, que es imprecada por la voz del salmista, se comprende en la interpretación de Tomás como la súplica por la Encarnación del Verbo, que libra al género humano del abajamiento en que lo tenía sujeto el demonio. Por medio de la gracia que se regala a través de los sacramentos la naturaleza humana se ve liberada de la esclavitud del pecado y recobra su dignidad. Los medios prioritarios de auxilio son los sacramentos, por medio de los cuales se realiza la iluminación de los hombres, se les libera de la oscuridad de la servidumbre del demonio, actuando como medicina del pecado³²⁹.

³²⁶ Sobre la exultación o goce del demonio.

³²⁷ “Finalmente, para librar al hombre de la esclavitud. A este respecto dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*: Debió hacerse de tal modo que el diablo fuese vencido por la justicia de Jesucristo hombre, lo que se cumplió al satisfacer Cristo por nosotros. Un simple hombre no podía satisfacer por todo el género humano; y Dios no estaba obligado a hacerlo; luego era conveniente que Jesucristo fuese a la vez Dios y hombre. Por eso dice el papa León en un sermón *De Nativ.*: El poder asume la debilidad, la majestad se apropia de la humildad, a fin de que, como era necesario para nuestra redención, un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese, por un lado, morir y, por otro, resucitar. Si no fuese verdadero Dios, no traería el remedio; y, de no ser verdadero hombre, no nos daría ejemplo”. *STh. III, q.1, a.2, resp.*

³²⁸ “De manera análoga, la encarnación fue útil para alejar el mal. Primeramente, porque de este modo aprende el hombre a no tenerse en menos que el demonio y a no venerar al que es autor del pecado. Dice Agustín en el libro XIII *De Trin.*: Cuando la naturaleza humana pudo ser unida a Dios hasta el punto de no constituir con él más que una sola persona, los espíritus malignos no pueden atreverse a anteponerse al hombre porque ellos no tienen carne”. *STh. III, q.1, a.2, resp.*

³²⁹ “Sobre el salmo 4, n. 5. Luego, cuando dice (V6 b) *muchos*, suscita una pregunta que formulan *muchos*, esto es, los necios. Dicen, pues: ¿Quién nos muestra las cosas buenas? Como si dijera: ¿de qué modo podemos conocer cuáles son los sacrificios aceptables a Dios? Y resuelve esto cuando dice (V7 a): ha sido impresa sobre nosotros la luz de rostro, ¡oh, Señor! Etc. El rostro de Dios es eso por lo que Dios se conoce, como el hombre se conoce por su rostro. Esto es, la verdad de Dios. Desde esta verdad de Dios refulgirá la semejanza de su luz en nuestras almas. Y esto es como una luz, porque ha sido impresa (*lumen signatum*) sobre nosotros, porque es superior a nosotros. Y se trata de un cierto sello (*signum*) sobre nuestras caras. Por esa luz podemos conocer el bien. Sal. 88,16: en la luz de tu rostro caminarán, etc. Pero, además de esto, somos sellados con el sello del Espíritu. Ef. 4,30. No contristéis al Espíritu Santo en el que habéis sido sellados. Y, además, con el signo de la cruz, cuya marca ha sido impresa en nosotros por el bautismo, y cada día debemos imprimirla. Cant. 8,6: *ponme a mí como marca sobre tú corazón*”. In *Psalms. 4,5* (Sal. 4,6b) (86808):

La respuesta a la humanidad que desea la asistencia divina para resistir las tentaciones de los demonios, la liberación de su dominio y la exaltación de su dignidad mancillada por el pecado ha sido otorgada en la persona del Verbo Encarnado:

Sobre el salmo 3, n.5. Por último, cuando dice (V9:) del Señor, muestra que el auxilio divino es para todo el pueblo. Y primero en cuanto a la preservación del mal. Y por ello dice (V9a): del Señor es la salvación. Y por ello la oración debe dirigirse a Dios. En segundo lugar, en cuanto a la multiplicación de los bienes. Y por ello dice (V9b) sobre tu pueblo reposa tu bendición, esto es, sobre el pueblo que espera de Ti y en Ti, y no en otro. La bendición del Señor siempre comporta la bendición de los bienes: Pr 10,22: la bendición del Señor los torna ricos³³⁰.

Así la naturaleza de bondad que es infinita en Dios se ha manifestado graciosamente en Cristo, otorgando a la humanidad la plenitud de los bienes de gracia. Frente al influjo de los demonios se manifiesta como preservación del mal. Dios que es bueno se comunica de modo apropiado a la naturaleza humana, redimiéndola del poder de los demonios, por medio de la comunicación de sí mismo³³¹.

Por medio de los Misterios de su vida (Encarnación, Resurrección, Ascensión) condenando a los demonios a su abajamiento, y consiguientemente a la manifestación renovada de la dignidad de la naturaleza humana³³². De este modo lo presenta en la Postilla, el sentido espiritual del salmo se realiza en la victoria del Verbo por medio de la Encarnación, como respuesta al que sufre persecución por parte de las fuerzas del mal:

Sobre el salmo 3, n.2 Dice, entonces, (V4a:) Pero Tú, Señor... Todo esto puede referirse a Cristo, quien fue concebido según su naturaleza humana en la Encarnación, porque el Verbo se hizo carne, Jn. 1,14. Is. 42,1: he aquí a mi siervo, lo acogeré; a mí elegido, en él se complugo mi alma. Sal. 64,5: bienaventurado aquel a quien elegiste

³³⁰*Ultimo cum dicit, domini, ostendit auxilium divinum esse toti populo. Et primo quantum ad conservationem a malo; et ideo dicit, domini est salus. Et ideo oratio dirigi debet ad Deum. Secundo quantum ad multiplicationem bonorum; et ideo dicit: super populum tuum benedictio tua, id est super populum, qui de te et in te sperat, et non in alio, benedictio tua. Benedictio domini semper importat multiplicationem bonorum: Prov. 10: benedictio domini divites facit. In Psalm. 3,9 (Sal. (86803).*

³³¹ Para Tomás la bondad de Dios es una forma de definir el mismo ser divino. En cuanto tal, siguiendo a Dionisio, comprende que es debido a la bondad esencial de Dios que este se comunica, porque el bien es difusivo de sí. Cf. *Sth.* III, q.1, a.2, *resp.*

³³² "... Seguidamente, porque somos aleccionados acerca de la gran dignidad de la naturaleza humana, para que no la manchemos pecando. De aquí que diga Agustín en el libro *De Vera Relig.*: *Dios nos manifestó cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana al mostrarse entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre.* Y el papa León dice en un sermón *De Nativitate: Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad; y, ya que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina, no quieras volver a tu antigua vileza por un comportamiento indigno.* *Sth.* III, q.1, a.2, *resp.*

y tomaste para Ti. De nuevo: fue glorioso en la resurrección. Jn. 17,5: glorifícame, Padre. De nuevo, fue exaltado en la ascensión. Fil. 2,9: por lo cual también Dios (lo exaltó), etc.³³³.

El Verbo encarnado, durante su vida se manifestó como el ejemplo y la garantía de la cercanía de Dios respecto de la humanidad. En los misterios de su vida, asoció a la humanidad de tal manera así mismo, que en la carne asumida, se ofrece la salvación y vida de exaltación bienaventurada.

³³³ *Dicit ergo, tu autem domine... Haec possunt referri ad Christum, qui conceptus fuit secundum humanam naturam in incarnatione, quoniam verbum caro factum est, Joan. 1. Isa. 42: ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea: Ps. 64: beatus quem elegisti et assumpsisti. Item gloriosus fuit in resurrectione: Joan. 17: clarifica me tu, Pater. Item exaltatus in ascensione; Phil. 2: propter quod et Deus et cetera. In Psalm. 3, 2 (Sal. 3, 4a) (86800)*

Conclusión.

El objetivo de la investigación, como se planteó en la Introducción, ha sido poner en valor elementos cristológicos y antropológicos que se han descubierto por medio de la lectura del Comentario a los Salmos de Tomás de Aquino. En particular la presentación que realiza Tomás de tres elementos en torno a la persona del Verbo: su generación, su misión divina y las causas de su Encarnación (aspecto antropológico). Junto a lo anterior, el primer capítulo sirve para caracterizar cómo comprende Tomás el concepto de lectura, de acuerdo con el sentido literal o según el Misterio.

El esfuerzo que se realizó buscó presentar una forma de lectura de esta obra de exégesis de Tomás, en relación con su trabajo propiamente sistemático, en particular la Suma de Teología. Así, el primer resultado consiste en comprender que esta obra del Aquinate, el Comentario a los Salmos, debe ser leída en relación directa con la Suma de Teología. Esta forma de lectura ha permitido comprender la exégesis teológica que realiza de los diversos salmos, en particular en lo referente a la lectura cristológica de los mismos.

El texto, al ser abordado directamente y sin relación con el desarrollo sistemático de Tomás en sus obras de teología sistemática, se vuelve árido e incluso críptico. A primera vista cuesta comprender por qué concluye tal o cual interpretación de carácter dogmático, frente a la letra de los salmos. Por eso la lectura de ambas obras mencionadas permite una valoración más profunda de lo que el autor quiso decir en el Comentario. Otro elemento que ayuda a superar esa limitación del texto corresponde a las fuentes que utiliza Tomás, imágenes que toma de los padres y de la exégesis medieval; por ejemplo, es necesario destacar que gran parte del Comentario depende de la *Glosa Ordinaria*.

Por eso para indagar en la novedad que puede suponer una lectura de los salmos hecha por Tomás, se hizo necesario relacionar la misma lectura del *Comentario a los Salmos*, con la lectura de la *Suma de Teología*, este ejercicio permite, contrastar y relacionar, los modos de producción teológica de Tomás y de utilización de la Escritura, en vistas al desarrollo sistemático de la teología en el autor. En relación con la *Suma de Teología*, se debe asumir que por lo tanto, en relación con el Comentario y con el resto de obras exegéticas del autor, corresponde más bien a un esfuerzo de síntesis teológico, que no obstante, requiere y supone una lectura teológica de la Escritura.

Además, la forma de lectura en conjunto de ambos textos aporta en el sentido desde la Suma de Teología al Comentario, una profundización en aquellas afirmaciones teológicas que surgen de la lectura de los versículos del Salterio por parte de Tomás. Es así, que como se pudo ver en el cuerpo de la investigación, se debió recurrir a diversas formulaciones de la Suma (y de algunas otras obras sistemáticas del autor) para poder comprender en profundidad el alcance teológico de los comentarios que Tomás realiza sobre los Salmos. Esta dinámica de lectura de la obra en cuestión se presenta al final del trabajo como el método de trabajo que se utilizó. El mismo autor se presenta como interprete autorizado de su comentario bíblico.

Al leer el texto del Comentario, en particular las citas destacadas que conforman el cuerpo central del presente trabajo, se descubre que el autor en muchas oportunidades sólo hace mención de determinadas formulaciones del contenido de las verdades de fe, como dando a entender que el significado más amplio de las mismas debía ser conocida por sus auditores, en el momento de dictar la clase. Por esta razón es que resulta del todo necesaria una verdadera lectura sincrónica de ambos textos, para comprender los alcances de la lectura que realiza Tomás sobre el Salterio. Este punto en cuestión se vuelve de carácter preceptivo cuando se tiene en cuenta, que la fecha de composición del Comentario es contemporánea a la fecha de autoría de la Tercera Parte de la Suma (*Tertia Pars*). Esta, al parecer, es una de las razones prácticas del marcado carácter cristológico del Comentario, cuestión que el autor afirma constantemente desde el Proemio de la obra.

La diferencia entre ambas formas de escritos, el Comentario y la Suma, reside en que la primera, logra una exposición orgánica de las verdades de fe, esto respecto a la exposición

sistemáticas de los mismos elementos por parte de la *Suma de Teología*. Es decir, relaciona los diversos elementos que constituyen el conjunto del contenido material de la fe. Así, por ejemplo, las afirmaciones cristológicas tienen una consecuencia moral y anagógica para la humanidad; la soteriología, por su parte se entiende sólo en relación con los desarrollos cristológicos, y el lugar de la Eclesiología, se comprende como fruto de la acción de Dios por medio de su Verbo. De este modo la teología supera la visión separada de sus tratados (cuestión que se exige en relación de la profundidad de los mismos) y permite de este modo integrar las verdades de fe, dispuestas en la lectura de Tomás, en relación fundante desde la economía salvífica y el hecho de la Encarnación del Verbo, como elemento interpretativo central y absoluto.

Por su parte la Suma de Teología constituye un trabajo académico de una naturaleza diversa, que busca más bien presentar sistemáticamente los diversos elementos que constituyen las verdades de fe, permitiendo de este modo su estudio por separado. Sin duda esto último constituye un aporte, pero a la vez implica un riesgo, que consiste en no comprender de modo orgánico y dependiente todos los elementos de la revelación. Justamente, es este riesgo el que la lectura del Comentario (y del resto de las obras exegéticas) previene y ordena. Además en la Suma de Teología la autoridad de la Escritura es utilizada en no pocas ocasiones como uno de los argumentos para justificar tal o cual afirmación (siempre ocupando un lugar privilegiado en relación con otros argumentos); en cambio, en el Comentario a los Salmos, es desde la Escritura misma que el autor desarrolla la comprensión teológica de cada versículo de los Salmos. Por medio de ese ejercicio de lectura de la Escritura, se presenta el modo más elemental por medio del cual Tomás concibe en ejercicio teológico, ordenando de modo más claro que en la Suma, el valor de la fundamentación bíblica como lugar que expresa el contenido de la autocomunicación de Dios.

El primer aspecto para destacar es la aproximación al modo de lectura e interpretación teológica que realiza el Aquinate respecto de la Escritura. El llamado sentido literal. La caracterización del modo como el autor comprende esta forma de interpretar los Salmos funda las bases que luego permitieron una aproximación al texto. El uso de una forma característica de leer la Escritura permite el desarrollo explicativo de las verdades de fe. La

caracterización propia del sentido literal en la lectura bíblica de Tomás ha permitido situar el quehacer teológico del autor. Aquí es necesario mencionar que esta forma de leer la Escritura se comprende en su dinámica histórico-ecclesial, como se menciona en el primer capítulo, Tomás recibe esta forma de leer la Escritura, remontándose en cuanto instrumento a la lectura alegórica con que los Padres de la Iglesia se aproximaron a la Escritura. Este método, luego de un proceso de asimilación y desarrollo propio, es recibido por Tomás luego de haber sido desarrollado también por los teólogos previos.

La caracterización adecuada de la lectura, *según el Misterio* o según el sentido literal, que realiza Tomás se constituye en el instrumento teológico que el autor utiliza para el desarrollo de elementos sistemáticos a la luz de los Salmos. Es esta forma propia de leer la Escritura la que le permite acercarse al llamado sentido literal.

Es el Hijo en la carne quien revela el verdadero sentido de las Profecías y de la Ley, porque en su persona se realiza la plenitud de la economía salvífica. Este principio interpretativo desarrolla una relación clara entre Escritura y Tradición, en cuanto transmisión de las verdades de fe, como contenido de la auto comunicación de Dios. Justamente, el Salterio interpretado bajo la luz del misterio del Verbo en la carne es lo que posibilita en Tomás la interpretación teológica de las historias, de las imágenes líricas, que transmiten de modo material los salmos.

Un punto que es necesario destacar es el carácter polisémico de la lectura literal, en el Comentario a los Salmos. Esta aproximación a la Escritura es el medio por el cual se disponen orgánicamente los diversos elementos de desarrollo sistemático. De este modo, el mismo versículo sirve para referirse a elementos cristológicos intra trinitarios o económico-salvíficos y puede además vincularse con elementos de naturaleza anagógica o escatológica. De este modo el desarrollo de los elementos sistemáticos en el Comentario se diferencia con propiedad del desarrollo sistemático, por ejemplo, de la *Suma de Teología*. De este modo también se presenta un verdadero trabajo de teología bíblica, reconociendo, no obstante, los límites de exégesis formal, que un escrito de esa naturaleza hoy no puede ignorar, después de los avances en la ciencias formales del estudio de la Sagrada Escritura.

La investigación presenta como un aporte a la comprensión de la obra teológica de Tomás la articulación que se desarrolla en torno a dos elementos sistemáticos referidos a la persona del Verbo, la generación y la misión.

El tratamiento de la cuestión de la generación divina en el Comentario quiere exponer de modo análogo al lenguaje humano, las características propias de lo que teológicamente podemos comprender como la relación filial del Padre con el Hijo. Para este punto utiliza las imágenes de la generación de pensamiento y de paternidad natural, ambas propiamente humanas. Es decir, utiliza lugares comunes de la experiencia humana para presentar la dinámica del misterio de la naturaleza de Dios. La analogía le sirve de instrumento teológico, cuestión que permite la conservación de la naturaleza misma del misterio, porque lo explica a modo de ejemplo, no buscando reducirlo a las categorías que usa para su definición. De este modo logra conservar la distancia debida al misterio divino.

Sobre la aproximación al concepto de misión en el Comentario, es necesario afirmar que se debe valorar como uno de los elementos más novedosos de Tomás, respecto al mismo tema en comparación con el resto de su obra y el modo en que lo había tratado previamente. En principio, se logra distinguir la naturaleza del todo diversa entre los dos conceptos, de generación y misión divina: el primero, propiamente referido a la naturaleza de la vida divina, el segundo, en cambio, se ve caracterizado propiamente en referencia a su función económica.

Acerca del desarrollo del concepto de misión del Verbo, como se pudo ver en la investigación, Tomás no usa directamente ese concepto, sino que utiliza las imágenes de la salida, el curso y el ocaso del Sol. De este modo presenta una aproximación análoga a los fenómenos naturales, con base en el Salterio. Esta lectura del Salmo 18 permite el desarrollo conceptual de un elemento del dogma cristológico que no se desarrolla de modo amplio en la Suma de Teología (en comparación con otros elementos) y aporta, además, una fundamentación bíblica del mismo concepto. Lo anterior sirve luego para desarrollar una lectura económico-salvífica de la misma *Questio* 43 de la *Prima Pars*.

Por su parte se pudo constatar que el concepto misión se comprende en el Comentario desde una perspectiva propiamente bíblica y exclusivamente bíblica. Este

tratamiento permite descubrir que para Tomás la formulación y uso de determinados conceptos y formulas teológicas positivas, que se reciben de la tradición, no agotan su significado, y que es posible entonces formular el mismo elemento del misterio divino, con diversos términos. Si Tomás hubiese comprendido que la utilización de los conceptos teológicos se debe enmarcar de modo estricto en el uso tradicional, no habría podido aproximarse al concepto de misión, del modo que lo hace en el Comentario, cuando trata el salmo 18. En este caso la misión del Verbo es expuesta como el *exitus* o salida del Sol. Aquí se abre una puerta para comenzar a indagar en el modo en que Tomás comprende la autoridad tradicional de ciertos conceptos. Al parecer, a partir del desarrollo de la misión en el comentario a los salmos, es posible aventurar que reconoce cierta flexibilidad en el uso de los conceptos teológicos positivos.

Es necesario recordar la importante influencia de Dionisio en la exégesis de Tomás, en particular en este punto. Sigue de cerca la lectura del padre griego en torno al modo en que Dios se hace presente en el mundo. Este elemento sitúa la lectura de Tomás en continuidad con la lectura patrística de la Escritura. Desde este punto se abre una inquietud académica, en el sentido que la configuración de la exégesis de Tomás depende en muchos aspectos de sus desarrollos de la exégesis del Dionisio, lo mismo que en otros puntos del desarrollo sistemático del autor. Es por esto que uno de los resultados de esta investigación ha sido constatar este matiz de influencia que ejerce Dionisio sobre nuestro autor. Matiz que es necesario seguir investigando en el campo de los escritos bíblicos de Tomás.

De este modo se presenta que la exégesis de un teólogo de la Edad Media puede tener valor en el desarrollo contemporáneo de la teología. Si hoy las exigencias culturales hacen necesario una exposición de las verdades de fe de modo que sean comprensibles para las personas, Tomás presenta en el Comentario un método teológico, que, fundado en la Escritura y en la Tradición, es capaz de formular los contenidos sistemáticos de la fe de modo que puedan ser comprensibles para las personas el día de hoy. La imagen del Sol se presenta a modo de analogía del misterio divino que se comunica por medio de la Encarnación del Verbo. La analogía permite que el misterio que se comunica conserve su propia naturaleza, y no se vea reducido por formulaciones técnicas.

El desarrollo narrativo-lirico del Comentario permite a su vez, una aproximación a los conceptos sistemáticos, en este caso la misión de un modo diverso, respecto de la presentación que se hace de ellos en la *Suma de Teología*. En este caso se presenta el concepto aproximando el misterio a la realidad de los seres humanos, relacionándolo con las experiencias más humanas y cotidianas, como la sensación de luz y calor, la visión de la luz y de la oscuridad, el transcurso del tiempo que marca el decurso del Sol. De este modo, el autor presenta cuestiones relativas a la acción de la gracia en la humanidad, y el beneficio que supone para la naturaleza humana la Encarnación del Verbo.

Ahora bien, por un lado, si el autor expone la fundamentación trinitaria del actuar de Dios, por otro lado, dispone el papel que le corresponde a la humanidad respecto del acto de auto comunicación divino, esto enmarcado en el tratamiento del deseo por la Encarnación. De este modo se dispone desde un doble punto de vista la exposición del misterio de Cristo. Es decir, el acto por medio del cual Dios dispone su presencia comunicativa en medio del mundo, junto con responder a la voluntad antecedente de Dios, supone cierta estructura receptiva de parte de la humanidad, sobre la cual luego, por la Encarnación, el misterio de Dios se vuelve fructífero. Porque de otro modo se puede correr el riesgo de comprender la presencia del Dios encarnado de modo extrínseco a las necesidades y a la misma realidad humana.

Como se ha mencionado en el desarrollo del trabajo, ese deseo de ver a Dios (el deseo de la visión beatífica) es puesto por el mismo Dios en el corazón de todas las personas, capacitándolas desde lo más profundo de su naturaleza humana, para que lo puedan contemplar. El deseo, de acuerdo con la reflexión de Tomás, es aportado por el mismo Verbo, que actúa en el corazón de las personas por medio de su misión invisible. De este modo la relación con Dios se comprende como algo que le corresponde también al hombre, gracias a que Dios mismo lo ha capacitado para eso, desde el aspecto antropológico por medio de lo que Tomás llama el deseo de la Encarnación.

El deseo de la Encarnación además supone la asunción de diversas categorías propiamente humanas en el esquema antropológico de Tomás, a saber que la naturaleza humana persigue siempre su bien y es en vistas de ese bien deseado que se comprende la respuesta de Dios por medio de la Encarnación. De este modo la redención como culminación

de la voluntad de Dios a establecer una relación de comunión con la humanidad, se debe considerar como intrínseca a la experiencia de los hombres, gracias a que Dios libremente ha puesto este deseo en el corazón de la naturaleza humana, en cuanto anhelo a realizar, pero cuya consecución sólo puede ser concedida graciosamente por Dios.

La afirmación anterior tiene, a nuestro parecer, una actualidad particular que reside en la forma en que hoy se debe presentar, en la cultura contemporánea, el anuncio de la cercanía de Dios por medio de Hijo en la carne. Justamente una lectura actualizada de Tomás, teniendo en cuenta el giro antropológico de la teología del siglo XX, supone necesariamente una lectura antropológica de los misterios del Verbo Encarnado. Esto quiere decir que la Encarnación debe ser de algún modo relevante, en el sentido existencial del término, para la mujer y el hombre en la actualidad.

Es en vistas de esta necesidad de lectura antropológica que la comprensión referente al deseo de la Encarnación puede servir como punto de entrada a una lectura renovada de Tomás. Para el autor medieval las necesidades y disposiciones de la experiencia humana no son, en vistas de los resultados del presente estudio cuestiones que no merezcan atención. Por el contrario, se deben comprender como uno de los elementos que posibilitan la comprensión, e incluso la adhesión a la fe, de quien se aproxima al misterio de Dios en Cristo. Estos aspectos muchas veces han sido descuidados en el desarrollo de los estudios tomistas. Este se puede considerar como un aporte relevante de este Comentario, respecto del conjunto de la obra de Tomás en relación con las aproximaciones académicas de que ha sido objeto.

Una cuestión similar se presenta respecto de uno de los beneficios por los cuales la humanidad espera la Encarnación, y que son referidos por Tomás en el Comentario. Este dice relación con el castigo o abajamiento de los demonios. Hoy se presenta como una pregunta teológica necesaria, el indagar en torno al lugar que debe ocupar una reflexión sistemática acerca del Demonio, en el conjunto del dato revelado que la fe la Iglesia profesa. Primero, si hoy es necesaria la afirmación teológica sobre los demonios; y segundo, cuál es el lugar que le corresponde dentro del conjunto de la Revelación. En este sentido se aprecia que para el autor la cuestión del demonio es un dato de revelación positiva, y que constituye uno de los elementos del ministerio público de Jesús.

El aporte de Tomás, en el Comentario respecto a la cuestión del demonio, reside en dos aspectos: el primero es la fundamentación bíblica; el segundo es la aproximación antropológica al problema. Acerca del primer aspecto, cuando Tomás se refiere a la cuestión de los demonios en la Suma, no siempre se presenta con claridad y extensión necesaria el tratamiento que de este elemento desarrolla la Escritura. Es así como al vincular expresamente como uno de los fines de la Encarnación el abajamiento de los demonios permite un desarrollo en torno al problema de la fundamentación bíblica de esta cuestión.

El segundo aspecto dice relación con la relevancia antropológica de esta cuestión de los demonios. En este caso el castigo o abajamiento de los demonios se entiende en relación con el acto de liberación que la gracia de la encarnación supone en favor de la humanidad, respecto del poder del Demonio. Por eso si trata a los demonios, no lo desarrollo como un elemento separado de la economía salvífica, sino que en cuanto a su relación con el fin de la Encarnación y de la Salvación.

El tratamiento del tema, del demonio se puede considerar como uno de los aportes más contingentes en cuanto su importancia teológica y pastoral. La labor teológica ha descuidado los últimos años la reflexión seria y académica sobre este punto y esto ha redundado en la proliferación de formas desordenadas de creencia en el demonio, que no lo sitúan adecuadamente en el horizonte de la Economía Salvífica. A la vez, sobra decir que ciertas formas de prácticas pastorales o formas de espiritualidad tienen una concepción del demonio, desanclada de la fe de la Iglesia, y sobre todo de su fundamentación bíblica. Estas valoraciones diversas pueden provocar una distorsión acerca del lugar que el conjunto de las verdades de fe asigna al demonio y a su obra, sobre todo en relación a la voluntad salvífica de Dios.

Para finalizar, los énfasis que se presentan en este trabajo se deben valorar como elementos a desarrollar en el resto de los comentarios bíblicos del Aquinate. Parece una cuestión de toda lógica sugerir que los desarrollos cristológicos están vinculados de modo mucho más orgánico, en este tipo de escritos, que en los desarrollos sistemáticos del autor, que tienen otros fines.

El modo de hacer teología en Tomás se puede ver desde otros parámetros de interpretación, donde el dato bíblico es central, y al cual sirve la aproximación de la Tradición y del instrumento filosófico, pero en ese orden.

BIBLIOGRAFÍA:

Fuentes primarias

Santo Tomás de Aquino. *Sancti Thomae Aquinatis, Doctor Agnelici, opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*. 50 vols. Roma: S.C. de Propaganda Fide, 1882.

_____. *Commentaire sur les Psaumes. Introduction, traduction, notes et tables*, ed. y trad. Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy. (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004) Versión online: http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/ecriture/psaumes1_54.htm

_____. *Comementary on the Psalms*, Tr. S. Loughlin (Center Valley: DeSales University, The Aquinas Traslation Project, 2012) <http://hosted.desales.edu/w4/philtheo/loughlin/ATP/>

_____. *El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino*, vol. I – IV, 2014-2020, ed. y trad. Carlos Casanova, (Santiago: RIL-CET).

_____. *De Veritate. Cuestión 4. Acerca del Verbo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 127, 1991. Introducción y traducción de María Jesús Soto Bruna

_____. *Summa Theologica*, BAC, Madrid, 1985, 5 volúmenes.

_____. *Suma Contra los Gentiles*, BAC, Madrid, 1968, 2 volúmenes.

_____. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Taurini-Romae, 1952. A cura P. Raphaelis Cai O. P.

_____. *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, editado por Roberto Busa. Turín y Roma: Marietti, 1950.

_____. *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, editado por Roberto Busa. Turín y Roma: Marietti, 1953.

Libros:

Chenu, Marie Dominique. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. 3.a ed. Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1974.

De Aquino, Tomás. *Compendio de Teología*. Traducido por Francisco José Fortuny, León Carbonero. Madrid: Rialp, 1980.

De Aquino, Tomás. *El Credo, Obras Catequéticas*. Traducido por Josep-Ignasi Saranyana. Pamplona: Ediciones Eunete, 1995.

Emery, Gilles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.

Forment, Eudaldo. *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser, Antología filosófica*. Madrid: Tecnos 2003.

Lafont Ghislain y Nicolás López Martínez. *Estructura y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 1964.

Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: BAC, 1998.

Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 2009.

Schökel, Luis Alonso. *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*. Madrid: BAC, 1969.

Thomas, Ryan. *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

Torrel, Jean Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Traducido por Ana Corzo Santamaría. Barañáin: Eunsa, 2002.

Van Liere, Franz. *An Introduction to the Medieval Bible*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Wendlinder, Anastasia. *Speaking of God in Thomas Aquinas and Meister Eckhart: Beyond Analogy*. Farnham: Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, 2014.

Tomás Salazar Steiger, «La belleza en la obra de santo Tomás de Aquino» (tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020)

Capítulos de Obras

Alarcón, Enrique. «Introducción». En **El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino, Tomo I**, editado y traducido por Carlos Casanova, 9-19. Santiago: RIL-CET, 2014.

Baglow, Christopher. «Sacred Scripture and Sacred Doctrine in Saint Thomas Aquinas». En **Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction**, editado por Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum, 1-27. New York: T & T Clark International, 2004.

Elders, Leo. «Inspiración y revelación según Santo Tomás de Aquino. Esperanza del hombre y revelación bíblica». En **XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra**, editado por José María Casciaro, 181 – 200. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

Hayle, Nicholas. «Introduction». En **Aquinas on Scripture. An Introduction on his Biblical Commentaries**, editado por Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum, 1-19. New York: T & T Clark International, 2005.

Hayle, Nicholas. «Sacred Scripture and Sacred Doctrine in Saint Thomas Aquinas». En **Aquinas on Scripture. An Introduction on his Biblical Commentaries**, editado por Thomas Gerard Weinandy, Daniel Keating, John Yocum. New York: T & T Clark International, 2005.

Minnis, Alastair. «Figuring the letter: making sense of sensus litteralis in late-medieval Christian exegesis». En **Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries**, editado por Mordechai Cohen y Adele Berlin. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Levering, Matthew. «Introducción». En **El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino, Tomo III**, editado y traducido por Carlos Casanova, 9-22. Santiago: RIL-CET, 2018.

Pratas, María Helena. «El acontecimiento como Revelación y necesidad de la Palabra, según Santo Tomás de Aquino. Sicut Christus ex verbo et carne (In IV Sent., d. 1, q. 1, a. 3, c.)». En **Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra**, editado por César Izquierdo, 351-365. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.

Roszak, Piotr. «Santo Tomás De Aquino, Comentador De Los Salmos». En **El Comentario De Santo Tomas Al Salmo 50(51) Textos y Estudio**, editado por Piotr Roszak, 35-49. Pamplona: Cuadernos del Anuario Filosófico Universidad de Navarra, 2011.

Roszak, Piotr. «Principios exegéticos de santo Tomás de Aquino. Claves hermenéuticas para la Lectura super Psalmos». En **El Comentario a los Salmos, Santo Tomás de Aquino, Tomo II**, editado y traducido por Carlos Casanova, 9-27. Santiago: RIL-CET, 2016.

Roszak, Piotr. «The place and function of biblical citation in Thomas Aquinas' exegesis». En **Reading sacred scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological**

questions and new perspectives, editado por Piotr Roszak y J. Vijgen, 115-139. Brepols: Turnhout: 2015.

Spicq, Ceslas. «Saint Thomas d'Aquin. L'exégète». En **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Ed. por Eugène Mangenot, Jean Vacant, Émile Amann. 16 vols. Paris: Libraire Letouzey et Ané: 1899-1972.

Gilson, Étienne. «Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin» En *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930

Bibliografía Revistas:

Arias, Maximino. «La interpretación de la escritura en Santo Tomás». *Salmanticensis* 22, n.º3, (1975): 499-526.

Balaguer, Vicente. «El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura». *Scripta Theologica* 36, n.º 2, (2017): 509-563.

Bonnefoy, Jean-François. «La Méthodologie théologique de Saint Thomas». *Revista española de Teología* 10, (1950): 41-82.

Campodonico, Angelo. «Las valoraciones del deseo: felicidad, ley natural y virtudes en Tomás de Aquino». *Tópicos: revista de Filosofía*, 40 (2011): 51-62.

Caram, Gabriela. «Tensión Hacia Dios Y El Sentido Simbólico De Los Nombres Divinos En Dionisio Areopagita». *Universitas Philosophica* 36 (v.73), (2019): 93-119.

Elders, Leo. «Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino». *Scripta theologica* 27, nº 3 (1995) 947-956.

Filippi, Silvana. «La unidad de cuerpo y alma en la antropología tomista». *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 56, n.º 136 (2007)

Mandonnet, Pierre. «Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin: Enseignement de la Bible'selon l'usage de Paris». *Revue Thomiste*, n.º34 (1929): 489-519.

Meis, Anneliese. «Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente». *Teología y Vida* 40, n.º 4 (1999): 327-371. 347.

Morard, Martin. «A propos du Commentaire des psaumes de saint Thomas d'Aquin». *Revue Thomiste*, n.º 96 (1996), 653-670.

Morrissey, Paul. «The Sapiential Dimension of the Theology according to St. Thomas». *New Blackfriars* 93 (2012): 309-323.

- Lorenz, Dietrich. «La libertad humana como valor primordial en Tomás de Aquino». *Teología y Vida* 45, n.º4 (2004): 531-538.
- Ossandon Widow, Juan Carlos. «La Interpretación bíblica según Santo Tomás». *Isidorianum*. 34, (2008): 227-271.
- Persidok, Andrzej. «¿Revolucionario o «genio simplificador»? Santo Tomás de Aquino en la Exégèse médiévale de Henri de Lubac». *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8, n.º3 (2015): 67-80.
- Pierantoni, Claudio. «El verbum cordis formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre». *Teología y Vida* 52, n.º1-2 (2011): 197-210.
- Revuelta, José María. «Los comentarios bíblicos de Santo Tomás». *Scripta Theologica* 3, n.º 2 (1971): 539-579.
- Roszak, Piotr. «Collatio sapientiae. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalmos de santo Tomás de Aquino». *Angelicum* 3-4 (2012): 749-769.
- Roszak, Piotr. «Depravatio Scripturae, Tomás de Aquino ante los errores hermenéuticos en la exégesis bíblica», *Scripta Theologica* 49, n.º1 (2017): 31-58.
- Roszak, Piotr. «El hombre ante Dios. Comentario de Tomás de Aquino al Salmo 8 a la luz de sus fuentes», *Scripta Theologica* 43 (2011): 143-162.
- Roszak, Piotr. «Exegesis and Contemplation. The Literal and Spiritual Sense of Scripture in Aquinas Biblical Commentaries». *Espíritu*, n.º 55 (2016): 481- 504.
- Roszak, Piotr. «Exégesis y Metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de Tomás de Aquino» *Salamanticensis*. 61 (2014): 307.
- Roszak, Piotr. «Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate». *Cauriensia* 11 (2016): 797-810.
- Roszak, Piotr. «Language, metaphysics and the biblethe philosophical background of aquinas's exegesis of Sacred Scripture», *European Journal of Science and Theology* 14, n.º.5 (2018): 123-135.
- Roszak, Piotr. «La Hipocresia y sus peligros. El sermón Attendite a falsis». *Scripta Theologica* 44 (2012): 558-611.
- Roszak, Piotr. «Principes Et Pratiques Exegetiques Dans l'Expositio Super Lob De Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 119, n.º1 (2019): 5-30.
- Valkenberg, Pim. «Lectores de las Escrituras y oyentes de la Palabra en la Iglesia medieval». *Concilium*, n.º 233 (1991): 77-90.
- Sanguinet, Juan José. «La especie cognitiva en Tomás de Aquino» *Tópicos* n.º 40 (2011): 63-103.

Seco, Lucas Mateo y Brugarolas, Miguel. «Teología, economía e historia. La renovada lectura de Santo Tomás». *Annales Theologici* 28, n°1 (2014): 167-198.

Synave, Paul. «La doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens littéral des Écritures». *Revue Biblique* 35, n°.1 (1926): 40-65.