



LA LECTURA CRISTIANA DE LA BIBLIA SEGUN SANTO TOMAS

MIGUEL ANGEL TABET

En medio del panorama actual de la investigación bíblica, resulta sugestivo profundizar en la actitud con que trabajaron los Santos Padres y Doctores: su doctrina teológica es alimento perenne para la vida de la Iglesia. En ellos se admira la hondura y fuerza de exposición. Más allá de los modos peculiares de escribir de cada uno, hay algo que los identifica: su forma de hablar de Dios, de tratar la Sagrada Escritura como algo divino, de profundizar en los textos inspirados, conscientes de que contienen una sabiduría que los trasciende infinitamente. La elegancia de S. Agustín, la erudición de San Jerónimo y la sobriedad de Santo Tomás, se dan la mano para transmitir, con unánime riqueza, la Palabra divina.

No es ahora nuestro intento, internarnos en el amplio conjunto de enseñanzas que, a este respecto, nos ofrecen los Padres y escritores eclesiales. Tampoco trataremos de aspectos que pueden ser valederos para un conocimiento especializado de la Biblia —la historiografía, la lingüística, etc.—. Queremos más bien señalar, valiéndonos de la doctrina del Doctor Común, algunos criterios fundamentales que hicieron fecunda su tarea exegética. Su autoridad única en la teología —también en el campo exegético—, ha sido respaldada innumerables veces por el Magisterio de la Iglesia, tanto al recomendarlo como guía y maestro, como al hacer suya la doctrina que enseñó, en sus aspectos fundamentales¹.

1. Del Doctor Común asevera S. Pío X que «la experiencia de tantos siglos pone de manifiesto la verdad de lo que afirmaba Nuestro Predecesor Juan XXII: (Santo Tomás) dio más luz a la Iglesia que todos los demás doctores, y con sus libros un hombre aprovecha más en un año, que con la doctrina de otros toda



En la solemne lección inaugural que pronunció como Maestro *in Sacra Pagina* —*De commendatione Sacrae Scripturae*—, el Doctor Angélico exponía, con su penetrante fuerza de síntesis, que la Sagrada Escritura goza de una sabiduría altísima por triple motivo: por su origen divino; por la profundidad de su contenido, que excede toda inteligencia creada; y por el fin sublime a que se ordena: la vida eterna. Estas serán las coordenadas rectoras de este estudio.

I. LA SAGRADA ESCRITURA, UN LIBRO DEL QUE DIOS ES AUTOR

Fundamento principal de la exégesis de Santo Tomás fue, sin duda, su fe en el origen divino de la Sagrada Escritura: *auctor sacrae Scripturae est Deus*²; es Dios quien habla, quien enseña, quien nos comunica una sabiduría que sólo El posee.

La Trinidad Beatísima quiso legarnos los libros sagrados para que pudiéramos entrever un poco la realidad última a la que hemos sido destinados. Por eso, su redacción se atribuye a la acción del Paráclito santificador: *Auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus*³.

La asunción de esta verdad permitió al Doctor Común adentrarse con profundidad en el estudio de los libros inspirados. Saber que Dios es el autor principal de los libros santos lleva consigo un sinfín de con-

su vida» (Motu proprio *Doctoris Angelici*, 29-VI-1914, en «Escritos Doctrinales», Ed. Palabra, Madrid, 1974).

Un trabajo interesante sobre la insistencia con que el Magisterio de la Iglesia ha propuesto a los estudiosos de la Sagrada Escritura y, en general, a los teólogos, tener como maestro y guía a Santo Tomás, se encuentra en G. ARANDA, *Una norma del Magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sagrada Escritura: Santo Tomás de Aquino, maestro y guía*, «Scripta Theologica», VI (1974), pp. 399-438. El autor concluye diciendo: «En la doctrina de Santo Tomás ha apoyado explícitamente el Magisterio los principios de interpretación de la Sagrada Escritura (...). Igualmente ha sido en los principios de Santo Tomás donde el Magisterio ha apoyado su enseñanza sobre las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Teología cuando León XIII se ha detenido en este tema. Pero, como hemos hecho notar repetidamente, la misma enseñanza de la *Providentissimus Deus* ha sido recogida por los Pontífices que le han sucedido y se ha expuesto solemnemente en el Concilio Vaticano II» (p. 436). En S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, BAC, Madrid, 1975, pp. 161-313, se encuentra una información bastante completa de los numerosos documentos del Magisterio que encomian la figura del Doctor Común y reconocen su autoridad doctrinal.

2. *S. Tb.*, I, q. 1, a. 10, c.

3. *Quodlibet*. VII, q. 6, a. 14, ad 5.



secuencias, que facilitan avanzar sin tropiezos: unidad de todo su contenido, en el que las verdades más conocidas alumbran a las demás; veracidad, sin mezcla de error, que libra de inútiles conjeturas; fin propio, que impulsa a estudiar y meditar los libros sagrados, sin perderse en disquisiciones superfluas, impropias de un conocimiento sapiencial.

Sirva de ejemplo el siguiente texto: «De aquellas cosas que Cristo dijo a sus discípulos, algunas no entendieron y de otras no se acordaban. Por esto dijo el Señor: 'Aquél (el Espíritu Santo) os enseñará todo lo que no podeis entender ahora, y os sugerirá cuantas cosas no reteneis ahora en la memoria'. ¿Cómo habría podido recordar el Evangelista S. Juan, después de cuarenta años, cada una de las palabras de Cristo que escribió en el Evangelio, a no ser por sugerencia del Espíritu Santo?»⁴. Es la explicación de fe: S. Juan pudo tener presente con todo detalle, después de tantos años, las enseñanzas y hechos de Cristo, porque el Espíritu Paráclito actuaba en él, elevando su inteligencia, para que recordase y comprendiese cuanto Cristo había enseñado. El tiempo no mermó, por esto, el carácter histórico del cuarto Evangelio.

* * *

Si hay fe en el origen divino de la Sagrada Escritura, el razonamiento teológico debe remontarse al mismo Dios, omnisciente, en quien no hay antes ni después, sin detenerse sólo en el instrumento humano, que El escogió y dignificó.

En Santo Tomás, el brillo de esa fe se manifestó en la claridad y seguridad con que afirmaba las verdades fundamentales relacionadas con los libros sagrados. La *inerrancia* bíblica: «La divina Escritura, donada por el Espíritu Santo, no puede contener nada falso, como tampoco la fe que ella enseña»⁵. La *unidad* de la S. Escritura: «Las palabras proféticas son muchas, tomadas en sí mismas, pero en su origen son una sola, porque proceden del Verbo increado»⁶; o bien: «la S. Escritura se muestra eficaz por la armonía de sus enseñanzas: ya que todos los hagiógrafos enseñaron lo mismo (...) y esto era inevitable, porque todos

4. «Sciendum est enim, quod eorum quae Christus dixit discipulis, quaedam non intellexerunt, quorundam autem memoriam non habebant. Dicit ergo Dominus *Ille vos docebit omnia*, quae intelligere nunc non potestis, et *suggeret vobis omnia*, quae non potestis memoriae commendare. Quomodo enim Evangelista Ioannes post quadraginta annos potuisset omnium verborum Christi, quae in Evangelio scripsit, habere memoriam, nisi ei Spiritus Sanctus suggessisset?» (*In Ev. Ioann.*, c. 14, lect. VI, n. 1960).

5. «Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur» (*De Pot.*, q. 4, a. 1, c.).

En otro lugar afirma «Hoc tamen tenendum est, quod quidquid in Sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus» (*Quodlibet. XIII*, q. 18, a. 26, c.).

6. «Verba prophetalia sunt quidem multa in se, sed sunt unum in suo origine, quia a verbo increato originantur» (*In Ierem.*, c. 1, v. 2).



tuvieron un mismo maestro»⁷. La *santidad*: «se dicen santas, en primer lugar, porque como se lee en 2 Petr 1,21: 'inspirada por el Espíritu Santo' y en 2 Tim 3,16: 'toda escritura divinamente inspirada' (...)»⁸.

Esa luz le permitió profundizar en el contenido de los libros inspirados. Buscaba entenderlos desde Dios, es decir, acudiendo al manantial de la Palabra divina, al depósito de la revelación, a la S. Escritura y la Tradición, interpretados por el Magisterio de la Iglesia. Y, por tanto, dentro de una plena asunción de la ciencia teológica, desarrollo científico de esa participación del conocimiento divino que es la fe. Así, el dogma de la Santísima Trinidad le permite aclarar el sentido de *alium Paraclitum*⁹; la doctrina acerca de la existencia en Cristo de una Persona y dos naturalezas, el texto *qui misit me, traxerit eum*¹⁰; el conocimien-

7. «Sacra Scriptura ostenditur efficax ex dictorum uniformitate, quia omnes qui sacram doctrinam tradiderunt, idem docuerunt, 1 Cor 15,11: *Sive autem ego, sive illi sic praedicamus, et sic credidistis*. Et hoc necesse est quia omnes habuerunt —unum magistrum, Matth. 23,8: *Unus est magister vester*, etc.; —unum habuerunt spiritum, 2 Cor. 12,18: *Nonne eodem spiritu ambulavimus?* —unum insuper affectum, Act. 4,32: *Multitudinis credentium una erat anima et cor unum in Deo*. Et ideo in signum uniformitatis doctrinae dicitur singulariter: *Hic est liber*» (*Princip. «Hic est liber»*, I, n. 1200).

8. «Addit autem *Sanctis*, ad differentiam scripturarum gentilium. Dicuntur autem, sanctae, primo quidem, quia, ut dicitur 2 Petr 1,21: *Spiritu Sancto inspirati*, 2 Tim. 3,16: *Omnis Scriptura divinitus inspirata*» (*In Ep. ad Rom.*, c. 1, lect. II, n. 27).

9. «Sed obicitur: quia hoc quod dicitur *Paraclitus*, importat actionem Spiritus sancti: ergo in hoc quod dixit *Alium Paraclitum*, videtur designare alietatem naturae: nam alietas operationis designat alietatem naturae: est ergo Spiritus sanctus alterius naturae a Filio.

Respondeo dicendum quod Spiritus sanctus est consolator et advocatus, et Filius similiter. Quod enim Filius sit advocatus, dicitur I Io. II, 1: *Advocatus habemus apud Patrem Iesum Christum*. Quod consolator, Is. LXI, 1: *Spiritus Domini... misit me ut ponerem consolationem lugentibus Sion*. Tamen alia et alia ratione est consolator et advocatus, Filius et Spiritus sanctus, si accipiamus per appropriationem personarum: nam Christus dicitur advocatus inquantum secundum quod homo interpellat pro nobis ad Patrem; Spiritus autem sanctus inquantum nos postulare facit. Item Spiritus Sanctus dicitur consolator inquantum est amor formaliter; Filius vero inquantum est Verbum. Et hoc dupliciter: quia per doctrinam, et inquantum ipse Filius dat Spiritum sanctum, et incendit amorem in cordibus nostris. Sic ergo ly *alium* non designat alietatem naturae in Filio et Spiritu sancto; sed designat alium modum, quo uterque est consolator et advocatus» (*In Ev. Ioann.*, c. 14, lect. IV, n. 1912).

10. «Secunda quaestio est: quia cum dicatur quod Filius trahit ad Patrem, Matth. c. XI, 27: *Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*; et infra XVII, 6: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus quod dedisti mihi: quomodo hic dicitur, quod Pater trahit ad Filium?*

Sed dicendum, quod ad hoc potest dupliciter responderi: nam de Christo possumus loqui aut secundum quod est homo aut secundum quod est Deus. Secundum autem quod est homo, Christus est via; infra XIV, 6: *Ego sum via*: et secundum quod est Christus, ducit ad Patrem, sicut via ad terminum seu finem. Pater vero trahit ad Christum hominem inquantum dat nobis suam virtutem, ut credamus in Christum; Eph. II, 8: *Gratia salvati estis, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*. Inquantum est Christus, est Verbum Dei, et manifestativum Patris. Sic Filius



to claro de las profecías y la noción de revelación están en la base del sentido de las palabras *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum: vidit et gavisus est*¹¹; las nociones de culpa y pena son necesarias para desvelar la indicación de Cristo a sus apóstoles: *neque hic peccavit, neque parentes eius, sed ut manifestentur opera Dei*¹².

No en vano enseñaba sin ambages que, como los principios de la doctrina sagrada se conocen por revelación, los argumentos *proprios* y *decisivos* de esta ciencia debían ser los basados en la autoridad de Dios que revela —a los Apóstoles y Profetas: en la S. Escritura y Tradición apostólica—. Si bien, las razones tomadas del conocimiento natural, o de la autoridad de filósofos y científicos, si son verdaderas, también se podrían utilizar, siempre al servicio de la fe¹³.

* * *

trahit ad Patrem. Pater autem trahit ad Filium inquantum manifestat ipsum» (*In Ev. Ioann.*, c. 6. lect. V, n. 936).

11. «Primo ergo videndum quod sit iste dies quem vidit, et exultavit ut videret. Est autem duplex dies Christi: scilicet aeternitatis, de quo in Ps. II, 7: *Ego hodie genui te*. Item dies incarnationis et humanitatis, de quo infra IX, 4: *Me oportet operari... donec dies est*; Rom. XIII, 12: *Nox praecessit, dies autem appropinquavit*. Utroque ergo modo dicimus, quod Abraham vidit primo diem Christi, scilicet aeternitatis, et incarnationis per fidem; Gen. XV, 6: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam*. Et quod vidit diem aeternitatis, manifestum est; alias enim non fuisset iustificatus a Deo, quia, ut dicitur Hebr. II, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit*.

Quod autem viderit diem incarnationis, manifestatur ex tribus: scilicet ex iuramento quod exegit a servo, nam Gen. XXIV, 2, ait servo suo quem mittebat: *Pone manum subter femore meo, et iura mihi per Deum caeli*. Ex quo, ut dicit Augustinus, signabatur, quod de femore eius processurus esset Deus caeli. Secundo, ut Gregorius dicit, cum in figura summae Trinitatis tres angelos hospitio suscepit. Tertio quando cognovit praefiguratam passionem Christi in oblatione arietis et Isaac; Gen XXII.

Sic ergo ex hac visione gavisus est; sed non quievit in ea, immo ex hac exultavit in aliam visionem, scilicet apertam et per speciem, quasi totum gaudium suum in ea ponens. Unde dicit *Exultavit ut videret aperta visione, diem meum*, scilicet divinitatis et humanitatis meae; Lc. X, 24: *Multi reges et Prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt*» (*In Ev. Ioann.*, c. 8, lect. VIII, n. 1287).

12. Cfr. *In Ev. Ioann.*, c. 9, lect. I, n. 1301.

13. «Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelationem divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati (...). Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt (...).

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie,



Al afirmar que Dios es autor de la Sagrada Escritura, el Doctor Común quiere decir mucho más de lo que se entiende en la doctrina general de la causalidad primera de Dios sobre todo lo que es y actúa. Como Creador, Dios es fuente originaria de todo: de los ángeles, del hombre, de los animales y plantas, de los seres inanimados, y también de cualquier obra realizada por el ingenio humano; todo proviene de El, y gracias a El se constituye y ordena la realidad «con medida, número y peso» (Sap 11,21)¹⁴. Como causa primera, Dios es fuerza originante —primer motor— del obrar creado, al que impulsa y sostiene¹⁵. Dios abarca así el entero ser y obrar de las criaturas: les da su naturaleza, las mantiene, las aplica a la operación y es el fin de todas sus acciones. Nada escapa a la causalidad divina; su influjo lo penetra todo: «en El vivimos, nos movemos y somos»¹⁶.

La acción de Dios está presente en todas las cosas. El es Causa primera de cualquier libro escrito por la simple industria humana, ya que en la actividad del escritor humano está también de modo fundante la causalidad divina. Pero Dios es autor de la S. Escritura de un modo distinto, más alto, específico. Al afirmar el origen divino de los libros inspirados, se quiere decir que son una obra que pertenece *propriamente* sólo a El —*ut opus proprium*, dice el Aquinate¹⁷— y que, por tanto, sólo a El debe atribuirse primaria y principalmente.

Para destacar la singularidad de la acción divina en la composición de los libros inspirados, Santo Tomás la equipara a esas otras actua-

ex necessitate argumentandum. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendum ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelatione Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt...» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

14. Dios, ciertamente, es causa trascendente de todo. El efecto propio de esta causalidad es el *esse* —acto de ser— que es acto del ente y, por tanto, acto fundante de la operación. De modo que todo lo que es, y en el modo que es y obra, está contenido bajo la acción propia de dicha causa: «causa primi gradus et simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse: unde quidquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur» (*In VI Metaph.*, lect. III, n. 1209). La creación es una acción exclusiva de Dios (cfr. *Quodlibet*, III, q. 3, a. 1, c.), por la que alcanza toda la realidad de la criatura: pero no sólo produce el ente, sino que con su acción eterna causa a los entes en su misma permanencia temporal.

15. El efecto propio de las causas creadas no es el acto de ser, el acto primario por el que las cosas emergen a la realidad, sino el hacerse —*fieri*— de los entes: el desarrollo y cambio de las cosas en el ámbito de lo creado, las transformaciones que se producen en la realidad. Las criaturas han sido, por esto, llamadas por Dios a participar de su tarea providente y gubernativa; pero siendo Dios el primer agente de todo efecto creado (*C. G.* III, 66), son siempre causas segundas, y actúan en virtud de la Causa primera, Dios, presente en su acción: «Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei» (*C. G.* III, 66; cfr. *S. Th.*, I, q. 105, a. 5, c.).

16. *Act.* XVII, 28.

17. *In II Ep. ad Tim.*, c. 3, lect. III, n. 126.



ciones exclusivas de Dios que son los milagros: obras por encima de las leyes ordinarias de la naturaleza, que sólo son posibles al Autor de la misma¹⁸. La composición de la Sagrada Escritura, como los milagros, es un efecto de Dios que supera las virtualidades y fuerzas de cualquier criatura. Del mismo modo que Cristo, Dios y Hombre, obraba milagros a través de su naturaleza humana —curaba ciegos, sanaba leprosos, expulsaba demonios—, Dios a través de los hagiógrafos, produjo una obra del todo singular, no humana, sino divina; no proporcionada a la inteligencia de uno o muchos hombres, sino sólo adecuada a su sabiduría infinita e increada¹⁹.

18. «Si enim consideres eius principium, habet privilegium super omnes; quia aliae sunt traditae per rationem humanam, sacra autem scriptura est divina; ideo dicit *Scriptura divinitus inspirata*. 2 Petr. I, 21: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. Iob XXXII, 7: *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam*. Sed dices: quomodo non alia omnis scriptura divinitus inspiratur, cum secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est? Dicendum est quod Deus dupliciter aliquid operatur, scilicet immediate, ut proprium opus, sicut miracula; aliquid mediantibus causis inferioribus, ut opera naturalia, Iob. X, 8: *Manus tuae, Domine, fecerunt me*, etc. Quae tamen fiunt operatione naturae. Et sic in homine instruit intellectum et immediate per sacras litteras, et mediate per alias scripturas» (*In II Ep. ad Tim.*, c. 3, lect. III, nn. 125-126).

Comparar la Sagrada Escritura a los milagros, no implica afirmar que en su composición se hubieran tenido que dar particulares manifestaciones exteriores, sucesos aparatosos: la acción sobrenatural de Dios en el hagiógrafo y en el libro, pudo pasar externamente, en su sublimidad, de un modo callado, como acaece en otras acciones igualmente divinas como son la elevación de una criatura por el bautismo al orden de la gracia, la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo, o la presencia verdadera, real y substancial de Jesucristo en la Hostia consagrada por las palabras de la transubstanciación, y también, como fue la misma Encarnación del Verbo de Dios en el seno de María Santísima siempre Virgen.

19. El papel del escritor sagrado —hagiógrafo— en la composición de la Sagrada Escritura se puede esclarecer al aplicar analógicamente los principios de la *causalidad instrumental* a su actuación. En efecto, en la Sagrada Escritura «*Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum*» (*Quodlibet*. VII, q. 6, a. 16, c.; VII, q. 6, a. 14, ad 5; etc.). El hagiógrafo es un instrumento en manos de Dios que, al ser elevadas sus potencias por el carisma de la inspiración, se adhiere y amolda a la acción divina, hasta el punto de actuar formando como una única causa con el Espíritu Santo, si bien El es «*magis causa*» (*In lib. De Causis*, lect. I, n. 24; cfr. *St Th.* III, q. 63, a. 5, c.). Sobre el modo como opera el hagiógrafo, nos parece que, dentro de su indudable interés, no fue un tema al que quisieran prestar atención especial los Padres de la Iglesia, ni juzgaron fundamental para el conocimiento de los libros inspirados; por lo que afirma S. Gregorio Magno: «*Quis haec scripserit, valde supervacane quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit: ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit*» (*Moral. In Iob*, praef. 1, 2). En cualquier caso, los principios de la causalidad instrumental, son un valioso e imprescindible auxiliar en la comprensión —por analogía y hasta donde es posible— de la actuación instrumental del hagiógrafo; y así lo ha enseñado el Magisterio de la Iglesia, haciendo suya la doctrina perfilada por Santo Tomás: «*Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus (...) est Spiritus Sancti organum seu instrumentum*» (Pío XII, *Div. Affl. Spir.*: AAS 35 (1943), 314).



Los libros no inspirados no trascienden la capacidad del hombre que los escribe. La verdad contenida en ellos, ciertamente, se puede decir que viene de Dios, pero en cuanto opera en y a través de causas inferiores, *plenamente adecuadas* a su efecto. Aunque se ocupen de realidades sobrenaturales, son obras que no exceden las fuerzas de su autor.

En la Sagrada Escritura, la actuación divina es muy superior: Dios obra de modo inmediato, por encima del curso ordinario de las causas segundas, como cuando realiza milagros; y aunque intervenga en su ejecución una criatura, el efecto se debe a la eficacia excedente de la omnipotencia divina. Por eso, igual que sin la acción de Dios no podrían verificarse los milagros, sin el Espíritu Santo no se hubieran compuesto los libros sagrados: «porque las profecías no tienen su origen en la voluntad de los hombres, sino que los varones santos de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo»²⁰.

La Sagrada Escritura es fruto de una acción de Dios que irrumpe en el orden creado; una acción divina sobrenatural que es imposible asimilar a la de los agentes creados que utilizó como instrumentos: irreductible a la operación de los hagiógrafos; una acción de Dios que ninguna criatura puede apropiarse: una obra *propia* de Dios.

* * *

Bajo esta luz se entiende, en gran medida, una de las desviaciones que ha experimentado parte de la exégesis moderna. En ella se observa una doble reducción operada: un cambio de acento de la noción «Dios Autor» a la de «carisma de la inspiración» —que es lo que Dios pone en el hombre para hacerlo buen instrumento suyo—, que ha conllevado centrar el estudio exegético, más que en lo que Dios ha dicho, en lo que el hagiógrafo parece intentó decir; y la difuminación de esta última noción hasta convertirla en un vago instinto religioso o sentimiento poético del hagiógrafo o de la comunidad.

No rara vez se entiende la inspiración de la S. Escritura, al menos en su aplicación, como algo que liga de tal modo al libro sagrado con el hagiógrafo, que se estudia atendiendo casi exclusivamente la acción de éste. Se olvida que el hagiógrafo, gozando del carisma sobrenatural de la inspiración, era *instrumento* en manos de Dios —como el pincel en manos del artista— y, por esto, causa desproporcionada, inferior al efecto producido, que trasciende las posibilidades de sus facultades naturales. Instrumento que actúa dependiendo *totalmente* —con libre correspondencia— de la voluntad de Dios, a su servicio, en el mismo orden de causalidad, sin limitarla ni contrabalancearla.

Cuando se niega —o se olvida en la práctica— que Dios es Autor de la S. Escritura, necesariamente se estudian los libros sagrados como si su único autor fuera el hagiógrafo, la comunidad en que vivió, etc., y

20. 2 Petr. I, 21.



se usan métodos exegéticos que sólo serían válidos en ese falso supuesto. Métodos que abren un corte radical entre la S. Escritura y el cauce natural al que su comprensión está indisolublemente unida: la Tradición y la autoridad de la Iglesia; y que usan preponderantemente ciencias humanas. Estas, supuesto que sean rectas, por sí solas son inadecuadas para alcanzar algo que es de por sí sobrenatural. Sucede como al que niega la existencia de milagros y los investiga como efectos de las artes sabias del hombre, a través del cual se realizarían. Con sólo técnicas humanas no cabe descubrir el misterio que encierran: el esfuerzo se hace vano; incluso para saber lo que ha ocurrido, la realidad del hecho extraordinario, humanamente inexplicable.

II. PENETRAR EN UNA SABIDURIA QUE NO ES HUMANA, SINO DIVINA

La Santísima Trinidad, con las divinas Escrituras, instituyó una fuente de sabiduría inagotable: puso en ellas una riqueza divina. La S. Escritura es «cierta luz a modo de rayo derivado de la Verdad Primera»²¹, o «una pequeña gota que descendió hasta nosotros»²². Comparaciones con que señala Santo Tomás la incolmable desproporción que existe entre los misterios divinos en sí mismos y el conocimiento que la razón humana llega a alcanzar de ellos, incluso mediante la revelación; pero a la vez subrayan el bien incomparable que nos ha dejado Dios.

El Espíritu Santo que «todo lo escruta, incluso las profundidades de Dios»²³, como sabio escritor, fue eligiendo las palabras humanas, elevándolas a un nivel superior de contenido. Las colmó —dice el Doctor Angélico— de verdades altísimas, haciéndolas expresión de la omnisciencia divina: *et ista sunt altissima, in quibus haec Sapientia dicitur habitare*²⁴. La Biblia abre así un panorama insospechable para una razón

21. «Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate» (*In de Div. Nom.*, c. 1., lect. I).

22. «Cum enim huiusmodi veritatem vix audiverimus in sermonibus sacrae Scripturae quasi stillam parvam ad nos descendentem; nec possit aliquis in huius vitae statu tonitruum magnitudinis intueri» (*C. G.*, III, 1).

23. *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (1 Cor. II, 10).

24. «Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt, etsi imperfecte, quia «cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta», ut dicit Damascenus (*De Fide Orth.*, 1, I, cap. 1 et 3), et quantum ad hoc dicitur, Iob XXXVI, 25: *Omnes homines vident eum unusquisque intuetur procul*. Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientium ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu, de quibus, Rom. I, 19: *Quod enim notum est Dei, manifestum est in illis*. —Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt; et quantum ad hoc dicitur, Iob XXVIII, 21: *Abscondita est sapientia ab oculis*



abandonada a sus propias fuerzas, al mostrar la grandeza de las realidades sobrenaturales.

Santo Tomás lo resalta, afirmando también que Dios expresó en cada palabra mucho más que cuanto todos los comentadores juntos pueden llegar a alcanzar²⁵. Si un hombre de gran ciencia puede expresar con los vocablos del lenguaje normal realidades que superan en profundidad su uso corriente, mucho más Dios, cuya ciencia es infinita y que es el dador de todos las luces.

Podemos considerar esta sobreabundancia que poseen los libros inspirados atendiendo a los dos niveles de verdades —naturales y sobrenaturales— que contiene.

En primer lugar, Dios conoce las cosas creadas con mucha más profundidad de lo que puede alcanzar cualquier criatura. Las conoce a partir de Sí mismo y como dimanantes de El, en cuanto El las ha producido sabiamente, según cierta semejanza suya: la perfección de cualquier ente y de todo el orden creado es reflejo de la Perfección divina. Por la revelación, Dios nos ha querido mostrar muchas de esas verdades —las principales— que la inteligencia natural puede alcanzar, no sin esfuerzo: existencia de Dios, Creador y Providente, naturaleza espiritual del alma, los preceptos de la ley moral natural, etc. Siendo la S. Escritura palabra de Dios, esas verdades se contienen allí en su más profunda significación; el hombre siempre podrá adentrarse en su comprensión ulterior, sin agotarla nunca: siempre podrá crecer en el conocimiento de Dios Creador y de la dependencia que las criaturas guardan a El, en la grandeza de la libertad, etc.

Pero además, al formar parte de la revelación, lo que la Biblia nos enseña sobre el orden natural tiene una conexión con el objeto propio de la fe, con las verdades propiamente sobrenaturales²⁶. Santo Tomás señala que los libros inspirados nos hablan de la vida íntima de Dios, no sólo cuando enseñan las verdades que deben ser creídas directamente, por su orden a la vida imperecedera, sino en todo lo que narran como *per accidens tantum*; por ejemplo, cuando dice que Abraham tuvo dos hijos, que David fue hijo de Jesé, o que al contacto con los huesos de Eliseo los muertos resucitaban. Estas enseñanzas se ordenan a las principales, a explicitar e ilustrar lo que hemos de creer *secundum se*:

omnium viventium; et in Ps. XVII, 12: *Posuit tenebras latibulum suum*. Sed hoc per Spiritum sanctum qui *scrutatur etiam profunda Dei*, 1 ad Cor. II, 10, sacri doctores edocti tradiderunt in textu sacrae Scripturae; et ista sunt altissima, in quibus haec sapientia dicitur habitare» (*De Comendatione I*, n. 1211).

25. «Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur» (cfr. *Quodlibet. VII*, q. 6, a. 14, ad 5).

26. «Illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur» (*S. Tb.*, II-II, q. 2, a. 7, c.).



las verdades relacionadas con la Majestad divina y la Encarnación de Cristo ²⁷.

Los hechos históricos, como la peregrinación de los judíos en el desierto y el destierro en Babilonia, las descripciones de fenómenos terrestres, los rasgos sobre la vida de algunos personajes, etc., no son algo aislado en el conjunto de los libros inspirados: están entrelazados por Dios en unidad con las enseñanzas estrictamente sobrenaturales. Santo Tomás dirá, ejemplificando, que «la vida del pueblo de Israel, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero, en cuanto estaba ordenada al culto de Dios, la trascendía» ²⁸; o que «las guerras y hazañas del pueblo hebreo son interpretadas místicamente —en sentido espiritual—; no en cambio las guerras y hazañas de los asirios y romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas» ²⁹. Cuanto parece más corriente y ordinario en los diversos escritos inspirados, por proceder de la sabiduría infinita de Dios goza de transcendencia respecto a lo meramente humano y temporal; está dirigido y asumido por la realidad sobrenatural, que acentúa la veracidad de los hechos en su propio orden.

Por otra parte, sólo Dios conoce perfecta y adecuadamente las realidades divinas sobrenaturales —*quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?* ³⁰—, y pudo enriquecer —y así lo hizo— las palabras humanas que eligió, con un contenido muy superior al que hasta entonces poseían, para describir la misma intimidad divina. No sólo les dio su dimensión más honda, al hablar del orden natural, sino que las empleó para expresar, por analogía, las realidades sobrenaturales: porque la realidad natural y sobrenatural comunican en el ser; son par-

27. «Aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Hebr. XI, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 6, ad 1; cfr. I, q. 32, a. 4, c.; II-II, q. 2, a. 5, c.).

28. «Ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis» (*S. Th.*, I-II, q. 104, a. 2, ad. 3).

29. «Populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum*. Et propter hoc etiam iudiciali illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines» (*S. Th.*, I-II, q. 104, a. 2, ad. 2).

30. Rom. XI, 34.



ticipación, natural y sobrenatural, del Ser único de Dios. De este modo nos reveló los misterios de la fe, que, aun después de revelados, nunca comprendemos en su plenitud, aunque los entendamos de alguna manera.

La Sagrada Escritura contiene así la mayor sabiduría al poseer algo de la misma Sabiduría divina: es ciertamente —como afirma Santo Tomás— esa «luz a modo de rayo derivado de la Verdad primera»³¹. Luz resplandeciente, que, aunque no desvele todo lo que Dios es en Sí mismo, o lo que contemplan los ángeles y los santos, transparenta, sin embargo, una realidad inalcanzable por la sola razón: «nadie puede con verdad hablar o pensar acerca de Dios sino en cuanto El lo ha revelado»³². Las divinas Escrituras encierran aquel conocimiento de Dios que permite a los hombres no ya conocerle como fin —cosa que también compete a la razón natural—, sino alcanzar —en la medida que es posible al hombre— la intimidad amorosa de la vida intratrinitaria.

III. UN ENCUENTRO PERSONAL CON DIOS

Santo Tomás enseña a no empequeñecer el poder y la bondad divinos, haciendo notar que, al componer la S. Escritura, el Espíritu Santo podía y quiso tener presentes a todos los hombres de todos los tiempos. Escribió de modo que conviniera a las diversas capacidades de cada hombre; y para que cada uno, mirándose en las palabras divinas, pudiera encontrar la verdad para él necesaria³³.

Dios sabía, al hacer que se escribiera cada línea o palabra de los libros inspirados, lo que precisarían todas las almas, una a una, a lo largo de los siglos. Nos creó para gozar de El eternamente; y como «Padre de misericordia»³⁴, en un acto de suprema ciencia, nos dejó un libro en que cada uno hallase el alimento necesario para su vida, en sus personales y diversas circunstancias.

Si un buen padre no excluye a ningún hijo al escribir una carta de familia, sino que sus palabras van impregnadas de matices para cada uno, de modo que todos la sientan como suya, como algo dirigido personalmente, Dios va necesariamente mucho más lejos. «Ama a todo cuanto es y nada aborrece de lo que ha hecho»³⁵. Conoce las más pe-

31. *In de Div. Nom.*, c. I, lect. I.

32. «Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare nisi in quantum a Deo revelatur. Quae quidem divina revelatio in Scripturis sacris continetur» (*In De Div. Nom.*, c. 1, lect. I, n. 13; cfr. *In Thren.*, prologus).

33. «Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinent, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente concepit» (*De Pot.*, q. IV, a. 1, c.).

34. 2 Cor. I, 3.

35. Sap. XI, 25.



queñas inquietudes, afanes, anhelos, alegrías y tristezas de sus hijos: «la palabra de Dios es viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos; entra y penetra hasta los pliegues del alma y del espíritu, hasta las junturas y tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. No hay criatura invisible a su vista: todas están desnudas y patentes a los ojos del Señor»³⁶.

A Dios no podemos ponerle límites. Dios —dice Santo Tomás en el *De Potentia*— podría haber hecho que Moisés y los demás hagiógrafos conocieran explícitamente, por luz sobrenatural, las diversas verdades que serían extraídas de sus libros por los más variados comentaristas, de tal modo que a sabiendas las consignaran en sus libros (*ut ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris*); pero en cualquier caso, pudieron no haber conocido algunas de esas verdades que posteriormente serían encontradas en sus escritos, de las que «no se debe dudar que las conoció el Espíritu Santo, que es el Autor principal de los libros inspirados»³⁷.

Por esto, «toda verdad que, atendiendo al tenor de las palabras, puede ajustarse a la S. Escritura, pertenece a su sentido»³⁸: toda afirmación conforme a la fe, a la enseñanza, por tanto, de la Iglesia, a lo vivido en la tradición, que se ajuste a lo que sugiere a la sana inteligencia el tenor de las palabras, pertenece propiamente al sentido de la S. Escritura. De ahí que diga el Aquinate que en el estudio de los libros inspirados se deben evitar dos cosas: afirmar que en ellos se contiene alguna falsedad; y aferrarse de tal modo a una interpretación, que excluya otras explicaciones también conformes a la verdad de fe y al tenor de las palabras³⁹.

36. Hebr. IV, 12-13.

37. «Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae» (*De Pot.*, q. IV, a. 1, c.).

38. «Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus» (*Ibidem*).

39. «Circa secundum disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari penitus excludantur» (*Ibidem*). Esta doctrina ya había sido expuesta por San Agustín: «Es cierto que el Espíritu Santo que las compuso, previó sin lugar a duda esta interpretación que había de ocurrírsele al lector o al oyente; es más, puesto que se halla fundada en la verdad proveyó para que se le ocurriera» (*De doct. Christ.*, III, 27, 38). Y en otro lugar escribe: «Así cuando oigo decir a uno: 'Moisés intentó lo que yo digo' y a otro: 'Nada de esto, sino lo que yo digo', creo más religioso decir: '¿Por qué no más bien las dos cosas, si las dos son verdaderas, y aun una tercera y una cuarta, y otra cualquiera verdadera que uno



Así, lo que una viejecita piadosa, con gran fe, aunque sin especiales conocimientos humanos, entiende al leer las sagradas letras, puede pertenecer, en su más precisa acepción, al sentido literal de los libros inspirados, a lo que el Espíritu Santo quiso escribir para su bien; mientras que puede ser ajeno a este sentido lo que un gran erudito en ciencias afirma, si no concuerda plenamente con la verdad revelada.

Por lo mismo, no cabe hablar —como se ha pretendido hacer— de dos lecturas de la S. Escritura, buenas en su nivel, pero contradictorias: una, la que sugiere directamente el texto, que se cataloga como de piadosa o católica; otra, que sería la científica, y que sólo descubriría el especialista. Toda lectura de los libros inspirados, si es recta, se desenvuelve necesariamente dentro de la verdad revelada, que no se contradice. Puede alcanzarse con profundidad mayor o menor; abarcar aspectos recónditos o detenerse en lo evidente; pero sin salirse de ella: allí confluye necesariamente toda lectura recta. Y no conviene olvidar —como señala Santo Tomás— que esa profundidad en el conocimiento de la S. Escritura no es principalmente tarea de la ciencia humana, sino de la fe: «ningún filósofo, antes de la venida de Cristo, pudo saber acerca de Dios y de las cosas necesarias para la vida eterna, lo que después de su venida sabe cualquier viejecilla por medio de la fe»⁴⁰. Además, en el conocimiento de las verdades sobrenaturales no es admisible un avance absoluto en relación a todos los tiempos, puesto que tal progreso depende de la abundancia de gracias, y no cabe «esperar que venga un estado futuro en el que se posea más perfectamente la gracia del Espíritu Santo de cuanto la tuvieron los Apóstoles, que recibieron las primicias del Espíritu: antes que los demás y más abundantemente»⁴¹. Quienes vieron más cerca de Cristo en el tiempo, ya sea antes como San Juan Bautista, ya después, como los Apóstoles —precisa el Doctor Angélico— han conocido más plenamente los misterios revelados⁴².

crea ver en estas palabras?' '¿Por qué no se ha de creer que vio todas aquellas interpretaciones aquél por quien Dios, uno, atemperó las sagradas Letras a las interpretaciones de muchos que en aquéllas habían de ver cosas verdaderas y distintas?' (...). Percibió, pues, absolutamente en estas palabras y tuvo en la mente cuando las escribía, cuanto de verdadero hemos podido hallar en ellas y cuanto no hemos podido —o todavía no hemos podido— y, sin embargo, se puede hallar en ellas» (Conf. XII, 31, 42). Un estudio de la polisemia en S. Agustín se halla en C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1977, pp. 132-138.

40. «Quia nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem» (*In Symb. Apost.*, prologus, n. 862).

41. «Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectibus gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, idest tempore prius et ceteris abundantius» (*S. Th.*, I-II, q. 106, a. 4, c).

42. «Ultima consummatio gratiae facta est per Christum: unde et tempus eius dicitur *tempus plenitudinis*, ad Gal. IV, 4. Et ideo illi fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 7, ad 4).



Posteriormente, Dios ha dado a algunos hombres luces especiales para extraer del manantial de las divinas palabras un gran contenido, no sólo para llenar su propia vida espiritual, sino también para dar a otros hombres: como los Padres, que sacaron tal abundancia de esas aguas, que la Iglesia siempre ha bebido sin agotarlas. Pero todos los hombres, si introducen el vaso de su inteligencia, elevada por la fe, en esa fuente, las extraerán igualmente.

El hecho de que bajo unos mismos vocablos se encuentre tal riqueza de contenido, pertenece a la dignidad de la S. Escritura (*ad dignitatem divinae scripturae pertinet*): dada por Dios para la salvación de todos los hombres; para que cada uno pudiera avivar su fe, viendo en sus páginas la majestuosa providencia divina, su gran poder, justicia y misericordia..., su cariño entrañable por el hijo pródigo, su compasión por la viuda de Naím; su admiración por la fe del centurión... No la dejó para unos pocos hombres, o para una élite de intelectuales, sino para los humildes de corazón: «porque Dios se oculta a los soberbios, y da su gracia a los humildes»⁴³.

IV. AL HACER PARTICIPAR AL HOMBRE DE SU SABIDURIA, DIOS LE QUIERE SANTIFICAR

La Sagrada Escritura, además, «tiene un fin altísimo: la vida eterna». Con estas palabras expresa Santo Tomás, en su discurso de Maestro *in Sacra Pagina*, un aspecto fundamental de la sublimidad de los libros inspirados: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que creyendo tengáis vida en su nombre»⁴⁴.

Dios en la Sagrada Escritura —junto a la Tradición— nos quiso manifestar el misterio inefable de su intimidad divina, e ilustrarnos sobre su designio amoroso de salvación, por el que estableció «reconciliarnos con El por mediación de Cristo»⁴⁵. Jesús nos muestra el misterio de Dios: el Hijo de María Virgen, el Mesías anunciado por los profetas, que habían entrevisto los Patriarcas y los justos del Antiguo Testamento, es el Hijo de Dios por naturaleza; y sólo en El está «el camino, la verdad y la vida»⁴⁶.

Los libros inspirados —en sus dos Testamentos— están para conducirnos a Dios. No pretenden mostrarnos una realidad meramente te-

43. 1 Pet. V, 5.

44. «Tertio, ex finis sublimitate: finem enim habet altissimum, scilicet vitam aeternam, Io. XX, 31: *Haec autem scripta sunt ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei; et ut credentes vitam habeatis in nomine eius*» (*De Commendatione*, I, n. 1211).

45. 2 Cor. V, 18.

46. Io. XIV, 6.



riena⁴⁷; ni son sólo un legado conducente a un fin humano noble: alcanzar una sabiduría sobre las cosas creadas, un conocimiento sobre la historia de nuestros orígenes o la de un pueblo del todo singular... De ninguna manera se les puede entender como una historia de la conciencia humana. El Espíritu Santo quiso componerlos para algo muy digno de su infinito amor: que imitando el caminar terreno de Cristo alcanzáramos el gozo eterno de la compañía del Sumo Bien.

Es el conocimiento de Dios y nuestra salvación el tema de los libros sagrados. Cualquier verdad que se afirma, toda historia que se narra, es para nuestra instrucción en la realidad divina, a la que esperanzadamente debemos tender: «porque todas las cosas que han sido escritas, para nuestra enseñanza han sido escritas: a fin de que mediante la paciencia y el consuelo de las Escrituras mantengamos la esperanza»⁴⁸. Comenta Santo Tomás: en los libros sagrados «se narra la paciencia de los justos en sufrir los males» y «la consolación que Dios derrama sobre ellos», para que también nosotros «sufriendo pacientemente las tribulaciones que Dios permite, obtengamos la esperanza de la consolación»⁴⁹.

47. En relación al Antiguo Testamento, hay actualmente una cierta tendencia a reducir la verdad allí revelada a cuestiones de orden temporal y terreno. Ciertamente hay una revelación creciente, profundamente pedagógica, por la que Dios fue elevando a los hombres a unas realidades cada vez más altas, trascendentes y eternas, cuya plenitud se da en el Nuevo Testamento. Y hay también condescendencias divinas *ad duritiam cordis vestris permisit* (Mt. XIX, 8). Pero también la religión y, en consecuencia, la moral revelada en el Antiguo Testamento, era trascendente y personal (cfr. Dt. XXIV, 16; Lev. IV, 1; Ez. III, 16-19 y XVIII, 20; 1 Sam. XXVI, 23; 2 Reg. XXIV, 16). La incredulidad y dureza del pueblo elegido la distorsionó quedándose con frecuencia con trazos parciales de la revelación. *Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt* (Io. I, 4-5); es la expresión neotestamentaria de los reproches que ya los profetas dirigían al pueblo de Israel, por buscar más lo humano y temporal que lo divino y eterno.

48. *Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt: ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus* (Rom. XV, 4).

49. «Deinde, cum dicit *Quaecumque enim scripta sunt*, etc., ostendit quod hoc exemplum Christi sit nobis imitandum, dicens *quaecumque enim scripta sunt* in Sacra Scriptura, vel de Christo vel de membris eius, *scripta sunt ad nostram doctrinam*. Nulla enim necessitas fuit haec scribere, nisi propter nos, ut ex his instruamur. 2 Tim. III, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum et erudiendum*, etc.

Quid autem in scripturis ad nostram doctrinam contineatur, ostendit subdens *ut per patientiam et consolationem Scripturarum*, id est quas scripturae continent. Continentur enim in Sacra Scriptura patientia sanctorum in malis sustinendis. Iac. ult. (v. 11): *Patientiam Iob audistis*. Continentur etiam in eis consolatio, quam Deus eis exhibuit, secundum illud Ps. XCIII, 19: *Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae laetificaverunt animam meam*. Unde et 1 Petr. I, 11 dicitur: *Praenuntians eas, quae in Christo sunt, passiones*, quod pertinet ad patientiam et *posteriores glorias*, quod pertinet ad consolationem.

Quem autem fructus ex hac doctrina suscipiamus, ostendit subdens *spem habeamus*. Per hoc enim quod ex sacra Scriptura instruimur, eos qui patienter propter Deum tribulationes sustinuerunt, divinitus consolatos fuisse, spem accipimus, ut et ipsi consolemur, si in ipsis fuerimus patientes. — Iob XIII, 15: *Et si occiderit me, in ipso sperabo* (In Ep. ad Rom., c. 15, lect. I, n. 1148).



Hay algunos textos en que insiste en ello con especial fuerza. Analizando el sentido literal de 2 Tim 3,16-17 —«Toda Escritura inspirada por Dios es útil para enseñar, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y apercebido para toda obra buena»—, explica que el fin de la Sagrada Escritura es doble: «enseñar la verdad y persuadir a realizar obras de justicia». En cuanto al conocer, no sólo nos ofrece la riqueza de la verdad divina, sino que nos proporciona también los argumentos necesarios para exhortar a la sana doctrina y combatir el error; en cuanto al obrar, no se limita a enseñarnos lo que hemos de hacer, sino que por promesas y castigos nos ayuda a evitar el mal. Así, los libros sagrados, incitan y animan con su enseñanza a lo más perfecto, es decir, a ser *hombres de Dios*— hombres que en todo momento tratan de hacer lo que más le agrada, de cumplir fielmente su Voluntad—, ya que en esto está la perfección⁵⁰.

En el Proemio del Comentario a los Salmos señala, igualmente, que el fin de este libro, como de los demás escritos inspirados, es que el alma se una a Dios, que es Excelso y Santo: Excelso, en cuanto eleva nuestra fe y nuestra esperanza a la eterna bienaventuranza; Santo, en

50. «Effectus huius scripturae est duplex, scilicet quia docet cognoscere veritatem, et suadet operari iustitiam. Io. XIV, 26: *Paracletus autem Spiritus sanctus docebit, scilicet cognoscenda, et suggeret operanda*. Et ideo utilis est ad cognoscendam veritatem, et utilis est ad dirigendum in operatione.

Est enim ratio speculativa, et est etiam ratio practica. Et in utroque sunt duo necessaria, scilicet quod veritatem cognoscat, et errorem refellat. Hoc enim opus est opus sapientis, scilicet non mentiri, et mentientem refellere. Quantum ad primum dicit utilis est ad docendum, scilicet veritatem. Ps CXVIII, 66: *Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me*. Quantum ad secundum subdit ad arguendum. Tit. I, 9: *Ut sis potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

Item quantum ad practicum sunt duo necessaria, scilicet ut reducat a malo, et ad bonum inducat. Ps. XXXIII, 15: *Declina a malo, et fac bonum*. Quantum ad primum dicit ad corripiendum, quod est corripere a malo. Matth. XVIII, 15: *Si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum*. Iob V, 17: *Beatus homo qui corripitur a Domino*. Quantum ad secundum dicit ad erudiendum in iustitia. Et haec omnia sacra scriptura facit. Is. VIII, 11: *In manu forti erudivit me*. etc.

Sic ergo quadruplex est effectus sacrae scripturae, scilicet docere veritatem, arguere falsitatem: quantum ad speculativam; eripere a malo, et inducere ad bonum: quantum ad practicum.

Ultimus eius effectus est, ut perducatur homines ad perfectum. Non enim qualitercumque bonum facit, sed perficit. Hebr. VI, 1: *Ad perfectionem feramur*. Et ideo dicit ut perfectus sit homo Dei, quia non potest homo esse perfectus, nisi sit homo Dei. Perfectum enim est, cui nihil deest. Tunc ergo homo est perfectus, quando est instructus, id est, paratus, ad omne opus bonum, non solum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ad ea quae sunt supererogationis. Gal. cap. ult. (VI, 9): *Bonum autem facientes, non deficiamus*» (In II Ep. ad Tim., c. 3, lect. III, nn. 127-128).



cuanto mueve a adherirnos a la Bondad divina por la caridad y a imitar la Justicia de Dios en nuestra conducta⁵¹.

Un texto de la Suma Teológica, aunque referido a los Evangelios, nos ofrece una síntesis preciosa de las consideraciones anteriores: todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura, y en particular, en el Nuevo Testamento, debe considerarse en orden a la gracia: «en el texto del Santo Evangelio no se contiene sino lo que toca a la gracia del Espíritu Santo, bien sea como disposición, bien como ordenación para su uso. Como disposición del entendimiento por la fe, mediante la cual se nos da la gracia del Espíritu Santo, se contiene en el Evangelio cuanto pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad de Cristo. Como disposición del afecto, se contiene cuanto mira al desprecio del mundo, por el cual se hace el hombre capaz de la gracia (...); el uso espiritual de la gracia consiste en las obras de las virtudes, a las que de muchas maneras exhorta a los hombres la escritura del Nuevo Testamento»⁵².

La Revelación divina contenida en la Sagrada Escritura, por tanto, ha sido depositada en nuestras manos con un fin preciso: remover en afán de santidad, de deseos de Dios, de conocerle, amarle y vivir conforme a sus mandamientos. Está allí para fundar y sugerir la conducta que ha de seguir el hombre, proporcionando luz a la inteligencia y fuerza a la voluntad. Dios se nos ha revelado y nos ha abierto los secretos

51. «Sed quatuor modis anima elevatur in Deum: scilicet ad admirandum celsitudinem potestatis Ipsius: Is. XL, 26: *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*: Ps. CIII, 24: *Quam mirabilia sunt opera tua Domine*: et haec est elevatio fidei. Secundo elevatur mens ad tendendum in excellentiam aeternae beatitudinis: Iob XI, 15-16: *Levare poteris faciem tuam absque macula, eris stabilis et non timebis: miseriae quoque oblivisceris, et quasi fulgor meridianus consurget tibi*: et haec est elevatio spei. Tertio elevatur mens ad inhaerendum divinae bonitati et sanctitati: Is. LI, 17: *Elevaré consurge Hierusalem*, etc., et haec est elevatio caritatis. Quarto elevatur mens ad imitandum divinam iustitiam in opere: Thren. III, 41: *Levemus corda nostra cum manibus ad Deum in caelos*: et haec est elevatio iustitiae. Et iste quadruplex modus insinuat, cum dicit *Sancto et excelso*: quia duo ultimi modi elevationis pertinent ad hoc quod dicit, *Sancto*; duo primi ad hoc quod dicit, *Excelso*. Et quod hic sit finis Scripturae huius, habetur in Psalmis. Primo de *Excelso* Ps. CXII, 3: *A solis ortu*, et post *Excelsus super omnes*, etc. Secundo de *Sancto*: Ps. XCVIII, 3: *Confiteantur nomini tuo magno, quoniam terribile et sanctum est*. Ideo Gregorius dicit hom. I 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, ut anima coniungatur Deo, sicut *sancto et excelso*» (*In Psalm.*, proem.).

52. «In scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti: *Mundus enim, id est amatores mundi, non potest capere Spiritum Sanctum*, ut habetur Io. XIV, 17. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur» (*S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, ad 1).



de su vida íntima, para que, al mostrarnos y hacernos asequibles nuestro último fin —El—, podamos dirigir, de modo conveniente, todas nuestras acciones a su consecución.

Toda lectura de la Sagrada Biblia debe ir encaminada a lo principal, que es, por eso, lo que determina la validez de cualquier exégesis: vivir más hondamente la vida de la gracia, amando más a Dios. Si quedara en mera erudición se perdería su verdadero contenido, y por tanto se deformaría su enseñanza: «El que juzga haber entendido las divinas Escrituras o alguna parte de ellas, y con esta inteligencia no edifica este doble amor de Dios y del prójimo, aún no las entendió»⁵³.

Podemos así afirmar, con Santo Tomás, que la Sagrada Escritura es santa no sólo porque su autor principal es Dios y su contenido son cosas santas, sino también porque santifica⁵⁴, en cuanto dispone a la vida de la gracia y, finalmente, promete y conduce a la vida de la gloria⁵⁵: «no cesa de extirpar la mala semilla de nuestros corazones, de abrirlos como se abre la tierra con el arado, para sembrar la semilla de los preceptos, y así esperar el fruto de la piedad»⁵⁶.

* * *

En los textos citados de Santo Tomás, subyace la íntima relación que hay entre la Revelación divina contenida en los libros sagrados y la santificación de los hombres: la Revelación constituye un conjunto de verdades objetivas, que trasciende el mundo sensible —aunque hayan sido manifestadas por Dios de un modo gradual, a través de sus continuas intervenciones en la historia—, y que fundan y sugieren el seguimiento moral del hombre hacia Dios. Con frecuencia, los autores in-

53. S. Agustín, *De doctr. Christ.* I, 36, 40.

54. «Addit autem *Sanctis*, ad differentiam scripturarum gentilium. Dicuntur autem sanctae, primo quidem, quia, ut dicitur 2 Petr. I, 21: *Spiritu sancto inspirati*, 2 Tim. III, 16: *Omnis Scriptura divinitus inspirata*; —secundo quia sancta continent, Ps. XCVI, 12: *Confitemini memoriae sanctificationis eius*; —tertio quia sanctificant; unde Io. XVII, 17: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est*. Unde dicitur 1 Mach. XII, 9: *Habentes solatio sanctos libros qui in manibus*, etc.» (*In Ep. ad Rom.*, c. 1, lect. II, n. 27; cfr. c. 1, lect. VI, n. 98).

55. «Utilitas autem huius Scripturae est maxima, Is. XLVIII, 17: *Ego Dominus Deus tuus docens te utilia*. Unde sequitur: *Omnes qui tenent eam pervenient ad vitam*; quae quidem triplex est. —Prima est vita gratiae, ad quam Sacra Scriptura disponit, Io. VI, 64: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*. Per hanc enim vitam Spiritus Deo vivit, Gal. II, 20: *vivo autem iam non ego: vivit vero in me Christus*. —Secunda est vita iustitiae in operibus consistens, ad quam Sacra Scriptura dirigit, Ps. CXVIII, 93: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas; quia in eis vivificasti me*. —Tertia est vita gloriae, quam Sacra Scriptura promittit et ad eam perducit, Io. VI, 69: *Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes*. Eodem, XX, 31: *Haec autem scripta sunt ut credatis; et ut credentes vitam habeatis in nomine ipsius*» (*Princip. «Hic est liber»*, I, n. 1202).

56. «Cultura ipsius est in nos, quod non cessat verbo suo extirpare mala semina de cordibus nostris, aperire cor nostrum tamquam aratro sermonis, plantare semina praeceptorum, expectare fructum pietatis» (*Catena aurea, In Ioann.*, c. 15, v. 1).

fluidos por el protestantismo, acentúan el carácter histórico-salvífico (económico) de la Revelación, hasta el punto de establecer como una separación entre el conocimiento de unas realidades en sí mismas (Dios, el hombre, el mundo) y el modo como esas verdades han sido reveladas por Dios: parece que el *cómo* de la Revelación sustituye el *qué* de esa Revelación.

Con esta visión se reduce la Revelación a su *hacerse*, en perjuicio del contenido objetivo de las verdades reveladas, que quedan disueltas en un relativismo historicista. En la radicalización de esa postura, algunos afirman —repitiendo la tesis luterana— que hay una primacía del *Dios para nosotros* sobre el *Dios en sí*. Más aún, se llega a afirmar que nada podemos saber sobre Dios en Sí mismo, o incluso que Dios es sólo Dios para nosotros. Por el contrario, debemos decir —siguiendo a Santo Tomás— que no se trata de un Dios para nosotros lo que constituye una salvación directa al darnos a conocer su acción; sino de la Revelación del Dios en sí cuyo conocimiento es la salvación nuestra: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste» (Io. 17,3).

Ciertamente, Dios nos ha dado a conocer los misterios de su Ser y Vida íntima por medio de su acción en la historia de los hombres: acción que es siempre salvadora; pero el objeto esencial y primario de la Revelación no es el modo mismo de esa Revelación, sino lo que Dios en esa economía ha revelado: un conjunto de verdades objetivas, tanto de Sí mismo como de sus designios.

V. LA INTELIGENCIA DE LA SAGRADA ESCRITURA, FRUTO DE LA FE

Por la sobrenaturalidad del don de la Sagrada Escritura, no basta al hombre la capacidad natural de su inteligencia para entenderlo, pues sólo el que goza de la luz de la fe puede penetrar en lo que el Espíritu Santo, y no hombre alguno, ha querido legar⁵⁷. La fe da la luz

57. «Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda» (C. G. IV, 1). De este segundo conocimiento habla Santo Tomás en otros lugares, y mostrando su alcance cognoscitivo: «alius modus est cognoscendi Deum, scilicet attingendum Deum. Et secundum hoc nullus intellectus creatus per propria naturalia attingit ad cognoscendum id quod est Deus. Et ratio huius est, quia nulla potentia potest in aliquid altius suo obiecto, sicut visus ad altius cognoscere. Proprium autem obiectum intellectus est, quod quid est; unde quod superat quod quid est, excedit proportionem omnis intellectus. In Deo autem non est aliud esse, et quidditas eius. Quomodo ergo cognoscibilis



necesaria para traspasar los límites de la razón y entrever los horizontes sobrenaturales de la revelación.

La naturaleza de la Sagrada Escritura exige así una actitud radical, no sustituible por ninguna disposición humana: *suscienda est per fidem*⁵⁸.

No es la virtud teologal de la fe algo complementario o útil para obtener fruto de la lectura de los libros inspirados, sino su condición radical: sólo quien la posee se sitúa en el plano de las verdades escritas por Dios: aprende a moverse entre las palabras reveladas.

La fe es tanto más necesaria, cuanto que en el hombre no sólo hay la oscuridad natural ante lo sobrenatural, por la que «toda criatura está en tinieblas en comparación con la inmensidad de la luz divina»⁵⁹; sino que, a causa de las heridas del pecado original, la naturaleza quedó debilitada, tanto para querer el bien como para conocer la verdad, a la que de suyo estaba bien ordenada⁶⁰. De este modo, el desorden proveniente del pecado se sumó a las limitaciones propias de la razón creada, por lo que al hombre se le ha hecho arduo incluso el conocimiento de la misma verdad natural. No es la opacidad de la verdad divina, sino la escasez de luz natural, lo que hace necesaria la fe para conocer lo sobrenatural⁶¹.

La virtud de la fe es una luz deslumbrante, «como cierto sello de la verdad primera en la mente»⁶². Lumbre que aumenta inmensamente nuestra capacidad natural de conocer, no sólo para que penetre de un

est? Ergo accedamus ad eum cognoscendum, hic per gratiam, et in futuro per gloriam» (*In I Ep. ad Tim.*, c. 6, lect. III, n. 269).

58. «Licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscienda per fidem» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 1).

59. «In statu primae conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae. Inerat tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis» (*S. Th.*, II-II, q. 5, a. 1, ad 2).

60. «Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri» (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, ad 3). «Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum quod impeditur a bono per corruptionem naturae» (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, ad 1).

61. «Aliquid est invisibile dupliciter. Uno modo propter se, sic ut opacum; alio modo propter excedentiam eius, sicut sol ab oculo noctuae. Sic quaedam sunt nobis non conspicua propter defectum sui esse, et quaedam propter excedentiam eius; et sic Deus nobis quodammodo inaccessibilis est» (*In I Ep. ad Tim.*, c. 6, lect. III, n. 270).

62. «Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum» (*In Boeth. De Trinit.*, lect. I, q. 1, a. 1, ad 4). «Alia causa habitualis est quantum ad intellectum, et haec distinctio est, quia fideles sunt illuminati lumine fidei sed infideles sunt in tenebris errorum. Et quantum ad hoc dicit 'aut quae societas lucis ad tenebras?' quasi dicat: Non est conveniens, quod eis communicetis, quia non est aliqua societas conveniens quia vos estis lux per scientiam fidei. Eph. V, 8: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*, etc. Illi vero tenebrae sunt per ignorantiam. Prov. IV, 19: *Via impiorum tenebrosa*, etc.» (*In II Ep. ad Cor.*, c. 6, lect. III, n. 235).



modo más perfecto las realidades naturales, sino principalmente para que se remonte a realidades que de otro modo no podría conocer: hasta la verdad sobrenatural, que a su vez esclarece las realidades naturales. Proporciona un horizonte nuevo y más amplio de verdades, junto a un modo de conocer superior, más seguro y firme, al de la luz natural; aunque no alcance la perfección de la luz de la Gloria⁶³, que apartará toda sombra y hará diáfana la plenitud de la verdad divina. Por eso «se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la inevidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque la fe es, sobre todo, luz: fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural, y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado' (J. Escrivá de Balaguer). La actitud humilde y sencilla de quien sabe que por sí mismo se encuentra a oscuras, y recibe la fe como luz, constituye la disponibilidad, la capacidad libre y profundamente activa —en su pasividad superior— para recibir lo que no tiene y no puede adquirir por sí, lo que es absolutamente un don»⁶⁴.

De ahí que los hombres que han tenido una fe más excelente, con abundancia de gracias y santidad de vida eximia, y gozaron de dones especiales para descubrir la insondable profundidad de los libros inspirados, como fueron los Santos Padres, son quienes más han podido penetrar en los sublimes tesoros de la verdad revelada.

* * *

Santo Tomás tenía plena conciencia de esta fuerza de los Padres, por lo que, para destacarla, gustaba llamarles con diversos apelativos que realzan lo dones con que Dios los ensalzó. A veces los llama *Sancti*⁶⁵, como queriendo indicar tanto su cercanía a Dios y a Jesucristo, su amor a Dios, como la tarea santa que tuvieron encomendada: el Espíritu Santo, que vela para que la Revelación se conserve, transmita y exponga rectamente dentro de su Iglesia, los suscitó en los primeros siglos de la predicación de la fe, como instrumentos principales suyos para esta tarea. También son los *Doctores antiqui*⁶⁶, nota que subraya, más que su situación en el tiempo, su proximidad a la clausura del depósito de la fe, y una especie de continuidad, muy íntima, entre ese depósito contenido

63. «Unde cum gloria adveniens omnem imperfectionem et obscuritatem tollat, tollet quidem modum fidei quantum ad modum cognoscendi, sed remanebit cognitio eorum quorum est fides, non quidem iam aenigmatica, sed clara» (*In III Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, sol. 1).

64. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1973, p. 264.

65. *In I Sent.*, prologus, q. 1, a. 5; *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; d. 14, q. 1, a. 2, ad 1; *Contra err. Graec.*, proem., n. 1028; *De Pot.*, q. IX, a. 5; *Quodlibet*, XII, q. 17, a. 1; *In De Div. Nom.*, c. 2, lect. I, n. 125.

66. C. G. I, c. 2; *Contra err. Graec.*, proem., n. 1028; *De Malo*, q. 3, a. 14, c. et ad 2.



en la Sagrada Escritura y la explicación que, gracias a la asistencia del Espíritu Santo, dieron de él. Son, asimismo, los *Sancti Doctores Ecclesiae*⁶⁷, en cuanto que se encuentran —por su perspicacia en las cosas de Dios—, entre los agentes principales de esa sana inteligencia de la Sagrada Escritura, que es función, y obra exclusiva de la Iglesia católica; y además, porque reciben su autoridad de la misma Iglesia, que los ha señalado como sus Doctores, para reconocimiento de todos los fieles. De ahí que sean los *expositores sacrae Scripturae*⁶⁸: una autoridad fundamental en el recto conocimiento de los libros inspirados y en su explicación, que no puede hacerse prescindiendo de lo que expusieron⁶⁹.

Los Padres son guía necesaria, pues sólo se puede entender rectamente el sentido de los libros inspirados dentro de la Tradición, de la que —por voluntad de Dios— son testimonios principales. Por medio de ellos —Santos y Doctores en las cosas de Dios—, el Espíritu Santo ha interpretado las divinas Escrituras. Los comentarios posteriores tienen peso en la medida que su enseñanza esté unida y en continuidad con la exégesis de los Santos Padres⁷⁰. Es lo que hace eminentemente valiosa la misma exégesis de Santo Tomás: una exposición basada en la

67. *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2; *Contra err. Graec.*, proem., n. 1028; *Contra Impugn.*, c. 2; *In I Ep. ad Cor.*, c. 1, lect. III, n. 43.

68. *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2; d. 14, q. 1, a. 2, c; *Quodlibet. XII*, q. 17, a. 1; *De Pot.*, q. IV, a. 1; *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 2.

69. «Sed finis Scripturae, quae est a Spiritu sancto, est eruditio hominum. Haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum» (*Quodlibet. XII*, q. 17, a. 26, s. c.). Un estudio de la enseñanza de Santo Tomás sobre el valor de la exégesis patristica se puede encontrar en J. J. DE MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de Santo Tomás*, Scripta Theologica, VII (1975), pp. 125-167.

70. La autoridad de los Padres de la Iglesia, que para Santo Tomás constituye sin duda uno de los puntos básicos de sus comentarios bíblicos, ha sido continuamente enseñada por el Magisterio de la Iglesia (cfr. Conc. Tridentino, ses. IV, 8-IV-1546: *Decretum de Vulgate editione Bibliorum et de modo interpretandi S. Scripturam*; Conc. Vaticano I, sess. III, 24-IV-1870: *Const. Dei Filius*; Conc. Vaticano II, *Const. Dei Verbum*, n. 12). El valor teológico de esta exégesis lo exponía Pío XII cuando enseñaba que «en conformidad con el oficio que Dios les dio en la Iglesia, sobresalen por cierta suave perspicacia de las cosas celestes y admirable agudeza de entendimiento, con las que íntimamente penetran las profundidades de las palabras divinas (...). Es ciertamente lamentable que tan preciosos tesoros de la antigüedad sean tan demasiado poco conocidos por muchos escritores de nuestro tiempo» (*Enc. Div. Affl. Spir.*, 30-IX-1943: AAS 35 (1943), 312). Es el relativismo historicista una de las principales causas de que se haya querido realizar una exégesis con abandono o en abierta ruptura con la de los Padres y Doctores, considerándola cuanto más, como estudios piadosos, privados de fuerza interpretativa. Ante la asunción cada vez más plena que se hacía de esa filosofía en el naciente modernismo, escribía León XIII: «Lo que no conviene de ningún modo es que, ignorando o despreciando las excelentes obras que los nuestros nos dejaron en gran número, el intérprete prefiera los libros de los heterodoxos y busque en ellos, con gran peligro de la fe, la explicación de pasajes en que los católicos vienen ejerciendo su talento» (*Enc. Prov. Deus*, 18-XI-1893: ASS 26 (1893-1894), 282).



fe y en el constante apoyo de aquellos Antiguos Doctores, de quienes asimiló lo mejor y más valioso de sus enseñanzas.

* * *

La fe es, por tanto, un presupuesto necesario del quehacer teológico-exegético. Cuando falta, cuando un hombre empieza a poner en el banco de los acusados las verdades sobrenaturales, es señal inequívoca de que se ha producido en él un resquebrajamiento de ese don divino; y que ha comenzado a cerrar su vista ante la palabra de Dios. «Esta ciencia tiene como primeros principios los artículos de la fe»⁷¹: no sólo son el comienzo, son también la regla, la norma para verificar la exactitud de cada paso dado en la investigación teológica, que siempre debe medirse por la Revelación.

Gracias a los hombres de fe, la Sagrada Escritura se ha hecho más asequible, mostrando luminosamente sus verdades; mientras que en manos de quienes carecieron de esta virtud, se ha visto reducida, con frecuencia, a un sin fin de cuestiones inútiles, proyección de su propia oscuridad interior que vela el claro sentido de la palabra divina.

No puede ser de otro modo: el que carece de fe teologal, tiene, a lo sumo, un conocimiento parcial e imperfecto de Dios, porque no alcanza a conocerle sino como fundante del orden natural. Y como todo en los libros sagrados nos habla —directa o indirectamente— de la Majestad divina en lo más profundo de su ser, sin fe no se puede alcanzar su verdadero contenido; más bien se deforma, reduciéndolo a la propia estrechez visual. No sólo se pierde entonces la dimensión sobrenatural de la S. Escritura: se pierde toda ella, ya que las mismas realidades de orden natural que nos manifiesta, han sido principalmente reveladas para conducirnos a las sobrenaturales. Sin fe únicamente se alcanza a recoger hilos sueltos del maravilloso tapiz que son los libros inspirados: algunas verdades naturales que se encuentran en ellos; pero desprovistas de su mayor excelencia, que es su ordenación a lo sobrenatural, porque se ven fuera del conjunto —unidad de origen, contenido y fin— que sólo hace percibir la fe.

Sucede igual que a quien afirma que el hombre es sólo cuerpo: además de anular en su conocimiento lo que es más excelso en la criatura racional —el alma—, ni siquiera alcanza a conocer bien qué es el cuerpo humano, porque ningún cuerpo es humano si no está recibiendo su ser y su forma constitutiva del alma; en el mejor de los casos, tal vez llegue a determinar los elementos químicos y la estructura física y biológica que lo constituyen, pero no es eso el cuerpo humano, es mucho más: es una realidad informada por el alma, y que, en unión con ella, está destinada a gozar de Dios para siempre.

71. «Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis» (In Sent., Prol., q. I, a. 3, ql. 3, sol. 2).



Hablando con radicalidad: quien no posee una fe firme y completa en que el Espíritu Santo es el Autor de la Sagrada Escritura, en que toda ella es una manifestación de la vida íntima de Dios que se revela en Cristo, y que su fin es conducirnos a gozar de la vida eterna, necesariamente distorsiona su verdad. La empequeñecerá, al trastocar la infinita sabiduría que Dios ha puesto en ella, por la limitación que puede ofrecer el ingenio humano de los hombres, con sus deficiencias y yerros; la desdibujará, al encontrar —en vez de a Cristo— la pobre imagen que la escasa luz intelectual puede formar de unos hechos narrados; en último término la aniquilará, al cambiar su fin —Dios, la vida eterna— por el otro posible que los hombres eligen como fin —no hay medio—, el propio yo.

Sin embargo, además de afirmar que las verdades sobrenaturales no son accesibles sin la fe, se debe tener presente que «son objetivas, reales: están ahí para todo hombre, independientemente de que, por falta de fe, no las reconozca. Por eso, su presentación nunca deja de premiar, de inquietar⁷², de poner un interrogante insoluble a nuestra mera visión humana. La Sagrada Escritura, aun para quien la lea sin fe pero con buena voluntad, tiene una fuerza que remueve, que empuja a lo divino, que llama al corazón para que se abra a lo sobrenatural, a la luz de la fe. Es efectivamente palabra de Dios, más penetrante que espada de dos filos, que remueve el alma hacia la búsqueda de Dios, a menos que la voluntad indispuesta se esfuerce por oscurecer la luz divina que en ella brilla.

VI. EXEGESIS Y FILOSOFIA

Conviene advertir que la fundamentalidad de la fe para el quehacer teológico-exegético, no anula el recto ejercicio de la razón; por el contrario, lo necesita y presupone: «la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia, la naturaleza»⁷³; y, por tanto, el desenvolvimiento de la fe en conocimiento teológico exige una filosofía. De su rectitud depende toda exégesis, como toda teología, e incluso la misma fe.

La fe, en efecto, presupone el conocimiento natural, ya que el hombre «no puede asentir creyendo a algunas proposiciones a no ser que las entienda de algún modo»⁷⁴. El conocimiento de lo que significan las palabras reveladas es imprescindible para los actos de fe, para el acto

72. R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, EUNSA, Pamplona, 1972, p. 85.

73. «Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile» (*S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1).

74. «Fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi ea aliquantulum intelligeret» (*S. Th.*, II-II, q. 8, a. 8, ad 2).



de aceptación del contenido de la revelación, al igual que no se puede prestar verdadera adhesión al contenido de una expresión escrita en un idioma desconocido. Por eso, «la profesión de fe —en conjunto y para cualquiera de sus proposiciones— tiene un núcleo primero de orden natural, del que no se puede prescindir nunca si no se quiere comprometer irremediablemente la suerte misma de la fe (...). Ese algo de razón natural tiene que darse necesariamente, proporcionado a la propia capacidad intelectual y a las circunstancias personales, y se hace consciente —se ve reflejamente— en algún momento de la vida; y ha de ser suficiente para tener abierto de modo razonable el camino de la trascendencia, por donde la fe humanamente llega y a donde conduce, y ha de ser suficiente también para saber qué es lo que se cree, y suficientemente insuficiente para que haya en la fe ejercicio de la libertad, acto moralmente calificable, ya que 'se puede prolongar tanto como se quiera la ciencia de la naturaleza sin alcanzar jamás lo sobrenatural' ⁷⁵ ⁷⁶.

Fijémos en la raíz. El objeto propio de nuestro entendimiento es el ente, *lo que es* ⁷⁷. Y siendo el Ser por esencia —Dios— el objeto de la fe, en cierto modo es también el objeto de nuestro entendimiento, ya que creo en Dios, en cuanto Dios *es*. Por eso, aunque la razón sola no lleva a la fe, si se violenta su innata apertura al ser puede suponer un obstáculo e incluso impedir la fe.

Si la fe requiere ese núcleo de conocimiento natural, la teología, ciencia de la fe, exige que este núcleo no se pierda sino que, al contrario, se desarrolle lo más posible en continuidad con el conocimiento natural y espontáneo. La filosofía, que se realiza con las mismas facultades que el conocimiento natural, asiste a éste en la medida que, indagando sobre la realidad en sí, precisa, distingue, enjuicia, explicita lo conocido: en la medida que delinea la fisonomía precisa de las verdades naturales conocidas y su fundamento. La metafísica será, por esto, un auxiliar tanto más útil y eficaz en el quehacer exegético en la medida en que esté en continuidad con el conocimiento natural y espontáneo, y sea, en efecto, un conocimiento real, no una construcción mental. Si hubiese un corte infranqueable, sería sin duda una mala metafísica, que al destruir el auténtico conocimiento pondría obstáculos a la fe y, consiguientemente, obstruiría toda teología: «El doctor de la verdad católica empieza el camino donde termina la metafísica; quien no está versado en metafísica de ningún modo podrá ser llamado verdadero teólogo. Pues quien se equivoca en la puerta, ¿cómo no se equivocará cuando proceda al interior? Así pues, considerando que los que empiezan la sagrada teología encuentran dificultades a causa de su ignorancia en la metafísica, intentaremos exponer brevemente lo que pertenece a estas cuestiones (...).»

75. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, p. 182.

76. C. CARDONA, *o. c.*, pp. 13-14.

77. *De Veritate*, q. I, a. 1, c.



dice el conocido texto de Domingo de Flandria en sus Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles, siguiendo el Comentario de Santo Tomás⁷⁸.

* * *

Sin duda, buena parte de la crisis actual de la exégesis se debe, precisamente, al hecho de haberse asumido como fundamento interpretativo filosofías que llevaban, desde su raíz, una intrínseca capacidad de disolver la fe. Asunción explicable por esa misma falta de fe.

No se puede olvidar que ya la Encíclica *Pascendi* condenó el intento de adaptar la fe a las exigencias del llamado *pensamiento moderno*, en cuanto que esa visión del mundo, fundada en el *principio de inmanencia*, era necesariamente agnóstica y opuesta a lo sobrenatural. Más recientemente advertía Paulo VI: «Mientras decae el sentido religioso entre los hombres de nuestro tiempo, privando a la fe de su fundamento natural, opiniones exegeticas y teológicas, tomadas muchas veces de las más audaces pero ciegas filosofías, se insinúan acá y allá en el campo de la doctrina católica, poniendo en duda o deformando el sentido objetivo de verdades autorizadamente enseñadas por la Iglesia. Con el pretexto de adaptar las ideas religiosas a la mentalidad del mundo moderno, se da a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista, se tiene la osadía de despojar el testimonio de la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado, y se intenta introducir en el Pueblo de Dios una mentalidad que llaman 'postconciliar' que deja a un lado la firme coherencia de los amplios y magníficos desarrollos doctrinales y legislativos del Concilio, con el tesoro de ideas y de normas prácticas de la Iglesia, para despojarlas de su espíritu de fidelidad tradicional y para difundir la ilusión de dar al Cristianismo una interpretación nueva, arbitraria y estéril»⁷⁹.

VII. UNA CONSECUENCIA: LA RECTITUD MORAL EN EL QUEHACER EXEGETICO

La ciencia de la Sagrada Escritura, como toda teología, compromete radicalmente al exégeta. Como es un conocimiento de fe, son necesarias, más que en ninguna otra tarea científica, las disposiciones sobrenaturales y morales requeridas por el hábito de la fe para su perfeccionamiento.

78. DOMINGO DE FLANDRIA, *Quaestiones in XII Metaph. libros Aristotelis*, Venetiis, 1499, Prologus auctoris, Incunable V 10 BT 6, de la biblioteca de la Universidad de Santo Tomás de Aquino en Roma. La cita fue tomada del valioso estudio de L. CLAVELL, *La metafísica como instrumento de la Ciencia Teológica*, Veritas et Sapientia, EUNSA, Pamplona, 1975, pp. 231-247.

79. Exhort. Apost. *Petrum et Paulum*, 22-XI-1967.



Porque el exégeta necesaria y fundamentalmente debe ser creyente, sólo si posee esas condiciones, hace un trabajo conforme al objeto que indaga y, por tanto, sólo así realiza una tarea que puede llamarse científica. «Esto tiene de característico la doctrina de la Sagrada Escritura: en ella no sólo se ofrecen verdades para ser consideradas con la razón, como en la geometría, sino para asentir mediante la voluntad (...). Por eso, en otras ciencias, basta que el hombre posea la perfección que corresponde a su inteligencia; en ésta, se requiere también la rectitud de sus afectos»⁸⁰. Santo Tomás, al señalar que la doctrina sagrada no es geometría, parece poner en guardia contra las interpretaciones racionalistas —*more geometrico*— de todos los tiempos.

La necesidad de las virtudes dimanantes de la gracia para el conocimiento de los libros inspirados, fue también objeto del discurso de Santo Tomás como Maestro *in Sacra Pagina*. Allí, con incisiva claridad, recordaba que «todos los doctores de Sagrada Escritura deben ser eximios por la eminencia de vida, para ser idóneos, para predicar eficazmente»⁸¹. Es lo que ya había señalado en los rápidos trazos de la epístola *De modo studendi* dirigida al hermano de Orden, Juan. Le indicaba en 16 puntos unas líneas rectoras para realizar fructuosamente el trabajo teológico, que se pueden compendiar brevemente: unión entre santidad de vida —*sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas*— y estudio meditado de las verdades de fe: *ea quae legis et audis fac ut intelligas*⁸².

En el trabajo exegético, la vida de la gracia no sólo es algo conveniente, pero accidental; es condición básica y fundante para tener un recto conocimiento de Dios, de sus obras, y, por tanto, de lo que de Sí nos enseña en las fuentes de la revelación: «conoce la voluntad de Dios, el que vive de modo santo»; mientras que «el que peca no conoce la voluntad de Dios, porque 'quien peca es un ignorante'»⁸³: «el hombre

80. «Hoc enim habet sacrae scripturae doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometria, sed etiam approbanda per affectum. Unde Matth. V, 19: *Quid autem fecerit et docuerit*, etc. In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum, I Cor. II, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos*» (*In Ep. ad Hebraeos*, c. 5, lec. II, n. 273).

81. «Omnes igitur doctores Sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum» (*De Commendatione*, II, n. 1213). Sobre las exigencias morales de la labor teológica cfr. el estudio de R. GARCÍA DE HARO, o. c., pp. 352-367. Para un estudio más de orden filosófico, cfr. A. OROZCO, *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid, 1977, pp. 113-156.

82. En la Suma Teológica lo expresa con las siguientes palabras: «Homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est «oratio»: secundum illud Sap. VII, 7: *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est «auditus», secundum quod accipit ex voce loquentis: et «lectio», secundum quod accipit ex eo quod per scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur «meditatio»» (*S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3, ad 4).

83. Cfr. *In Ep. ad Coloss.*, c. 1, lect. III, n. 20.



que tiene el intelecto ilustrado y el afecto ordenado por el Espíritu Santo, tiene un recto juicio acerca de cada una de las cosas que pertenecen a la salvación; el que, por el contrario, carece de vida espiritual (no vive en gracia) tiene, además del afecto desordenado sobre los bienes espirituales, el intelecto oscurecido»⁸⁴.

En el *De commendatione* destaca en particular algunas virtudes necesarias para la idoneidad en la ciencia de la S. Escritura. A los profesores les decía que debían ser limpios, fervientes como el fuego, obedientes a los mandatos de Dios, y humildes⁸⁵. A los alumnos, que debían hacerse pequeños por la humildad, ser rectos en sus juicios, y fecundos en su tarea⁸⁶. Virtudes que si son necesarias para la vida cristiana, adquieren especial importancia cuando el hombre se aplica a conocer científicamente las realidades sobrenaturales.

Así afirma, por ejemplo, que *munditia necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur* (...) *firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur*⁸⁷; o bien, que *abstinentia et castitas maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis*. En cambio, «por los vicios carnales la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo

84. «Homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum Sanctum, de singulis quae pertinent ad salutem, rectum iudicium habet. Ille autem qui non est spiritualis habet etiam intellectum obscuratum et affectum inordinatum circa spiritualia bona, et ideo ab homine non spirituali, spiritualis homo iudicari non potest, sicut nec vigilans a dormiente» (*In I Ep. ad Cor.*, c. 2, lect. III, n. 118).

85. «Sed ad haec quis tam idoneus? 2 Cor. II, 16: Requirit enim Deus —ministros innocentes, Ps. C, 6: *Ambulans in via immaculata, hic mihi ministravit*; inteligentes, Prov. XIV, 35: *Acceptus est regi minister intelligens*; —ferventes, Ps. CIII, 4: *Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem*; —item, obedientes, Ps. CII, 21: *Ministri eius qui faciunt voluntatem eius*.

Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, 2 Cor. III, 5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*. Debet autem petere a Deo, Iac. I, 5: *Si quis indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei*.

Oremus. Nobis Christus concedat. Amen» (*De Commendatione*, IV, n. 1215).

86. «Tertio, auditorum conditionem, quae sub terrae similitudine figuratur; unde dicit: *Satiabitur terra*. Et hoc quia terra infima est, Prov. XXV, 3: *Caelum sursum et terra deorsum*. —Item stabilis et firma, Eccle. X, 4: *Terra autem in aeternum stat*. —Item fecunda, Gen. I, 11: *Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum*.

Similiter, debent ad similitudinem terra esse infimi per humilitatem, Prov. XI, 2: *Ubi humilitas, ibi sapientia*. —Item, firmi per sensus rectitudinem, Eph. IV, 14: *Ut non sitis parvuli sensibus*. —Item fecundi, ut percepta sapientiae verba in eis fructificent, Luc. VIII, 15: *Quod autem cecidit in terram bonam hi sunt qui in cordi bono et optimo audientes verbum retinent, et fructum afferunt in patientia*.

Humilitas ergo in eis requiritur quantum ad disciplinam quae est per auditum, Eccle. VI, 34: *Si inclinaveris aurem tuam excipies doctrinam; et si dilexeris audire, sapiens eris*. —Rectitudo autem sensus, quantum ad iudicium auditorum, Iob XII, 11: *Nonne auris verba diiudicat?* —Sed fecunditas quantum ad inventionem, per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet, Prov. IX, 9: *Da occasionem sapienti, et addetur ei sapientia*.» (*De Commendatione*, III, n. 1214).

87. Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 8, c.



corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual, más por la lujuria que por la gula, por ser más fuerte el placer sensual que el de comer. Por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi todo el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula el embotamiento del sentido, que hace al hombre tardo para entenderla»⁸⁸.

La ceguera y el embotamiento del hombre encadenado por el pecado pueden llegar hasta el odio de la verdad: «no quiere que sea cierto lo que es verdadero»⁸⁹, porque le acusa y recrimina su habitual decisión desordenada. En el plano teórico, su actitud se manifiesta en el esfuerzo desmedido por «aprisionar la verdad en injusticia»⁹⁰, cuestionando, si no negando, toda verdad objetiva y llegando hasta propugnar los más burdos errores.

Santo Tomás insiste especialmente en la virtud de la humildad para el conocimiento de la fe, ya que *omnis error ex superbia causatur*⁹¹. En términos positivos: «la humildad y la sabiduría se encuentran en el mismo hombre, pues la primera dispone a la segunda». Radicalmente la conformidad entre estas virtudes se basa en que «el hombre humilde tiene la disposición de aprender de los que tienen sabiduría, no aferrándose a su propio criterio»⁹². Si en las ciencias humanas es útil esta disposición, es imprescindible en la exégesis. Las verdades de fe exceden hasta tal punto la razón que el hombre no las puede alcanzar *nisi per modum addiscentis a Deo doctore*⁹³: acudiendo a Dios como el discípulo dócil al maestro que enseña, y disponiéndose a recibir una sabiduría de la que él no es fuente ni origen, de la que no es medida —le rebasa, trascendiéndole—, y que recibe como don gratuito.

Puesto que el Espíritu Santo nos transmite su verdad mediante la Iglesia y ha establecido en ella un Magisterio, la actitud de humildad se muestra en el acatamiento de lo que la Iglesia enseña por su Magis-

88. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 15, a. 3, c.

89. «Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum» (*S. Th.*, I-II, q. 29, a. 5, c.).

90. *Rom.* I, 18.

91. In *Ev. Ioann.*, c. 4, lect. II, n. 601. «Radix autem erroris est duplex, scilicet superbiae affectus, et defectus intellectus. Quantum ad primum dicit *superbus*. Dicitur autem superbia radix errorum dupliciter. Primo quia superbi volunt se intromittere de hic ad quae non attingunt, et ideo necesse est, quod errent et deficiant. *Is. XVI, 6: Superbia eius, et arrogantia eius, et indignatio eius plus quam fortitudo eius*, etc. Item quia nolunt intellectum alteri subiicere; se innituntur suae prudentiae, et ideo nolunt obedire scripturae sacrae. Contra hoc dicitur *Prov. III, 5: Ne innitaris prudentiae tuae. Prov. XI, 2: Ubi humilitas, ibi sapientia*» (In *I Ep. ad Tim.*, c. 6, lect. I, n. 238).

92. «Humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, in quantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est, subiicit se sapientibus ad discendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animae, quia quod est in inferiori potest disponere ad id quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam» (*De Malo*, q. VIII, a. 3, ad 8).

93. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 3, c.



terio que opera en la Tradición. Por tanto, la actitud del hombre no puede ser crítica ante esta doctrina, sino de esfuerzo por comprender, como don de Dios, lo que le rebasa. Es la disposición que tuvieron los Santos Padres, que urgidos por profundizar en su fe y defenderla, buscaron entenderla mejor *modeste tamen et reverenter*, sin la presunción de comprender todo, esperando dócilmente las luces gratuitas de Dios⁹⁴. Denuncia Santo Tomás la presunción vana de quien investiga la Sagrada Escritura, como si pudiera llegar a la plena comprensión de la verdad por el solo esfuerzo humano⁹⁵; o bien, de quien admite sólo aquello que llega a conocer por la razón; o investiga más allá de la propia capacidad de un modo desordenado, sobrevalorando sus fuerzas⁹⁶. Presunción que tiende a resolverse en un falseamiento de la doctrina o en desenfoques metodológicos: «la razón por la que algunos enseñan la S. Escritura con un sentido distinto al que posee se debe principalmente a la soberbia», a una «sabiduría» humana que no es la de Dios⁹⁷.

Un texto del comentario al Evangelio de S. Juan ilustra esta distinta actitud del humilde y del soberbio ante la luz de lo sobrenatural: el hombre humilde asiente y afirma aquello que es bueno, aunque no entienda; con esto ha llamado ya a quien puede iluminar la inteligencia y, si persiste, recibe luces. El soberbio, al no poder encerrar lo sobrenatural, la Sagrada Escritura, en los límites de su razón, considera que es absurdo, falso o incluso malo lo que se le presenta⁹⁸. La humildad, en especial —insiste Santo Tomás—, ha de germinar en los doctores de la Sagrada Escritura: «conscientes de que no son de por sí suficientes para tan alto ministerio, deben pedirla a Dios»⁹⁹: el exégeta creyente

94. «Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione» (*De Pot.*, q. IX, a. 5, c.).

95. «Perscrutari est quasi ad finem scrutari. Hoc autem illicitum et praesumptuosum est, ut aliquis sic divina scrutetur, quasi ad finem comprehensionis venturus» (*In Boeth. De Trinit.*, proem., q. II, a. 1, ad 2).

96. Cfr. *In Boeth. De Trinit.*, proem., q. II, a. 1, c.

97. «Congruit etiam veritati: quia causa quare aliqui doceant aliter quam sapiat sacra Scriptura praecipue ex superbia provenit; I Tim. VI, 3: *Si quis aliter docet, et non acquiescit sacris sermonibus superbus est, nihil sciens*» (*In Ev. Ioann.*, c. 10, lect. I, n. 1366).

98. «Ignorantiam manifestat, cum dicit *Illi autem non intellexerunt quid loqueretur*. Ignorantia autem quae proveniebat ex proverbiiis a Christo propositis, utilis quidem erat, et damnosa. Sed utilis bonis et iustis ad exercitium in Dei laudem quaerentibus: nam dum ea non intelligunt, credunt, glorificant Dominum, et eius sapientiam supra se existentem: Prov. XXV, 2: *Gloria Dei est celare verbum*. Damnosa autem malis, quia non intelligentes, blasphemant secundum illud in Canon. Iudae v. 10: «Quaecumque ignorant, blasphemant». Nam, ut Augustinus dicit, cum verba Evangelii audiunt pius et impius, et ambo non intelligunt, pius dicit: Verum est et bonum est quod dicit sed non nos intelligimus. Et hic quidem iam pulsatur, cui dignum est aperiri, sed si persistat. Impius dicit: Nihil dixit, malum est quod ait» (*In Ev. Ioann.*, c. 10, lect. II, n. 1380).

99. «Sed quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, 2 Cor III, 5: *Non quod suffi-*



«sabe que la teología viene a constituir, en última instancia, como un 'decaimiento' —por decirlo gráficamente: una 'divulgación'— del contenido de la Revelación. Por eso, el camino de las más profundas enseñanzas no es su «limitada ciencia» sino la acción del Espíritu en las almas que, en la medida de su docilidad, les ayuda —con el don de entendimiento— a comprender mucho más. Esta es la perspectiva que sitúa al teólogo en la mejor condición, para que su trabajo resulte profundo y fructuoso»¹⁰⁰.

* * *

El estudio, lectura o meditación de la S. Escritura exige, por tanto, para su rectitud o mayor eficacia, junto al conocimiento de la doctrina teológica, una vida de oración, mortificación y sacramentos, que son los medios para recibir la gracia, las virtudes, y así alcanzar la ciencia de la fe. En este contexto cobra fuerza la afirmación de Santo Tomás en el *In De Div. Nomin.*, «ante omnis, maxime autem theologica negotia, utile est non incipere ab oratione»¹⁰¹. La oración forjada en la humildad, en cierto modo «fuerza» a Dios —porque El se ha querido comprometer: «pedid y recibiréis»— para que se digne conceder la gracia con su abundancia de dones y, con ellos, la fe y la sabiduría sobrenatural. Esa oración se manifestará sincera si viene acompañada de una limpieza de vida y desprendimiento de toda criatura —*sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus*—, del deseo de aceptar dócilmente el don de Dios más allá de lo que llegue la razón —*ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmata, quod accidit illis qui spirituali non supra corporale capere volunt*—, y si la voluntad por la caridad y devoción está ordenada a Dios —*ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum*—¹⁰².

cientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est. Debet autem petere a Deo, Iac. I, 5: Si quis indiget sapientia postulet a Deo, quid dat omnibus adfluenter et non impropere, et dabitur ei.

Oremus. Nobis Christus concedat. Amen» (*De Commendatione*, IV, n. 1215).

100. R. GARCÍA DE HARO, o. c., pp. 359-60.

101. «'ante omnia', maxime autem theologica negotia, 'utile est' nos 'incipere ab oratione, non' ita quod nos per orationem trahamus divinam 'virtutem', quae 'ubique' praesens est et 'nusquam' concluditur, 'sed sicut' per divinam commemorationem et invocationem 'nos ipsos' trahentes 'et' Ei 'unientes'» (*In De Div. Nom.*, c. 3, lect. u., n. 244).

102. «Sed ad hoc quod oratio nos faciat Ei propinquos, tria requiruntur: primo, quod sensualitas sit munda ab omnibus carnalibus et mundanis affectionibus, quibus illecti retrahimur inferius et hoc tangit cum dicit: 'castissimis orationibus'; secundo, ut intellectus noster non obumbretur caligine phantasmatum, quod accidit illis qui spiritualia non supra corporalia capere volunt, ut qui posuerunt Deum effiguratam figura humani corporis, propter quod etiam impedimur ab ascensu in Deum et quantum ad hoc, dicitur: 'revelata mente'; tertio, ut voluntas nostra per caritatem et devotionem sit ordinata in Deum, et hoc est quod subdit: 'et' apti 'ad divinam unionem'» (*In De Div. Nom.*, c. 3, lect. u, n. 233).



La vida de piedad y el más amplio conocimiento de la verdad teológica, deben ir inseparablemente unidos en el estudio de los misterios de la fe contenidos en los libros inspirados: son camino insustituible para acercarse a Dios; y «cuanto más cerca de El se está, tanto más se puede gozar de sus dones», y conocerle¹⁰³, ya que la obra de arte se conoce de modo óptimo en el artífice»¹⁰⁴.

103. «Dicit ergo quod 'oportet nos produci', idest extendi, per orationes, 'ad ipsam' Trinitatem, 'sicut' ad principium omnis 'boni' processiois, quia per hoc quod nos oramus, Ei appropinquamus; et quanto 'magis' propinquamus Ei, tanto magis possumus addiscere dona bonitatis Eius, quae 'circa Ipsam' collocantur, quasi ab Ea per similitudinem bonitatis derivata; quanto enim aliquis magis appropinquat alicui rei magis cognoscit quae circa ipsam sunt» (*In De Div. Nom.*, c. 3, lect. u, n. 231).

104. «Ad hoc autem quod de processione boni tractemus oportet nos, orando, invocare sanctam 'Trinitatem', quae est principium omnis 'boni et' est super omnem bonitatem. Sicut enim Ipsa, ex sua benignitate, dat omnia dona ab ea provisa ita Ipsa sola sufficienter manifestare potest: opera enim artis in artifice optime cognoscuntur» (*In De Div. Nom.*, c. 3, lect. u, n. 229).