

LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA SEGÚN SANTO TOMÁS

Antecedentes y alcance de su doctrina acerca del sentido literal de la Sagrada Escritura

Juan Carlos Ossandón Widow

I. ¿POR QUÉ UN ESTUDIO SOBRE EL SENTIDO LITERAL EN SANTO TOMÁS?

Para explicar la naturaleza de la Biblia, el Concilio Vaticano II le aplica una categoría que ya nos resulta habitual, pero que debería sorprendernos: la Sagrada Escritura no sólo proviene de Dios, sino que es su Palabra, de manera que Él habla hoy a la Iglesia a través de los textos inspirados (cf. *Dei Verbum*, 21 y 24).

Cuando la Iglesia emplea la expresión “palabra de Dios”, fija su mirada ante todo en Jesucristo¹. Tal como ocurre en la cristología, al considerar el misterio de la Biblia se debe evitar tanto negar su humanidad como negar su divinidad. En efecto, la Sagrada Escritura es “palabra de Dios” sin que por ello deje de estar formada por palabras humanas. En la Biblia, Él ha asumido el lenguaje humano con todas sus características y condicionamientos². Y aunque

¹ Cf. *Dei Verbum*, 13; Pío XII, *Divino Afflante Spiritu* (EB 559).

² Cf. JUAN PABLO II, *Discours De tout coeur à l'occasion du centenaire de l'encyclique «Providentissimus Deus» e du cinquantenaire de l'encyclique «Divino Afflante Spiritu»*, 23 de abril 1993, n.3, traducción al español publicada en *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 30 de abril de 1993, 5-6 (en francés e italiano, en EB 1239-1258, aquí 1247).

todas y cada una de sus partes tenga un origen humano, sujeto a las limitaciones de tiempo y espacio, Dios habla por medio de ella. Cabe entonces preguntarse qué dice y de qué modo lo hace, para que los hombres puedan comprenderlo. A grandes rasgos, éste es el problema de la interpretación de la Escritura en la Iglesia.

Sin embargo, no se trata de un problema únicamente teológico. Dentro del amplio tema de la interpretación de textos, en los últimos tiempos ha adquirido actualidad el problema de la definición del “sentido” en cuanto objeto de la comprensión. ¿Qué se entiende por sentido?, ¿es posible una interpretación no ya única, sino al menos objetiva de un texto?, ¿qué valor mantiene la definición de sentido literal como “lo que quiso decir el autor”, que hace medio siglo nadie ponía en discusión?³

A estas preguntas, el biblista puede añadir otras similares: ¿qué dimensiones del sentido alcanzan los diversos métodos o acercamientos que hoy se emplean en exégesis?, ¿es posible compaginar las consideraciones patristicas y medievales sobre los sentidos bíblicos con las aportaciones más recientes de la crítica literaria y de la hermenéutica en el campo de la interpretación de textos?, ¿conserva algún valor la distinción entre el sentido literal y el espiritual?

Como se ve, el campo de la interpretación bíblica ofrece un panorama tan amplio como complejo, en el que resulta difícil orientarse. Por este motivo, han recobrado interés los estudios de historia de la exégesis, que buscan describir de qué maneras se ha interpretado la Escritura a lo largo de los siglos⁴. Después de pasar años relegada en el olvido, la historia de la exégesis vive un nuevo despertar⁵.

³ Cf. M. DUMAIS, “Sens de l’écriture. Réexamen à la lumière de l’herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes”, *New Testament studies* 45 (1999) 310-331. He intentado mostrar la evolución de las teorías sobre el sentido literal a partir de la trayectoria de R. E. Brown. Cf. J.C. OSSANDÓN, “Raymond E. Brown y el sentido literal de la Sagrada Escritura”, *Annales Theologici* 20 (2006) 337-356.

⁴ Por ejemplo J.-M. POFFET, *Los cristianos y la Biblia*, Bac, Madrid 2001; D. M. WILLIAMS, *Receiving the Bible in Faith. Historical and Theological Exegesis*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004; A.-M. PELLETIER, *D’âge en âge les Écritures. La Bible et l’herméneutique contemporaine*, Lessius, Bruxelles 2004.

⁵ Sobre el desinterés por la historia de la exégesis en ámbito católico durante el siglo XX, cf. M. GILBERT, “Expectativas e instancias en exégesis después del Vaticano II”,

En este ámbito se encuadra este artículo. Pero, dentro del amplísimo panorama de la historia de la exégesis, ¿por qué estudiar a un teólogo escolástico como Tomás de Aquino? En primer lugar, porque la suya es una doctrina teológica sobre la interpretación bíblica que sintetiza los elementos explicitados durante los siglos anteriores. En efecto, nadie niega a Santo Tomás el mérito de haber puesto orden en el enorme bagaje de la tradición patrística y medieval sobre los sentidos bíblicos, definiéndolos y dotándolos a la vez de ciertos criterios que regulan su aplicación⁶.

Más discutido resulta, en cambio, determinar en qué medida Santo Tomás se limitó a ordenar elementos previos o si, por el contrario, les dio una nueva orientación, que contribuyó a preparar el giro en la interpretación bíblica que se producirá con el Renacimiento y la Reforma. En este punto las discusiones se enfrentan todas al mismo problema: la definición tomista del *sensus litteralis*. El tema fue largamente debatido a mediados del siglo XX y se puede decir que, al menos en los términos en los que se planteaba (sentido literal único o múltiple), se trata de un debate agotado. ¿Por qué, entonces, volver a preguntarse por el sentido literal tomista?

La evolución de la hermenéutica en los últimos cincuenta años justifica volver a revisar las afirmaciones de Santo Tomás. El modelo interpretativo “romántico”, que dirigía todos los esfuerzos interpretativos a reconstruir la intención del autor, devolviendo el mensaje a las condiciones de su emisión original, se ha revelado utópico⁷. También la lingüística y la teoría literaria han obligado a recuperar el papel del otro polo de la interpretación, el sujeto re-

en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sigueme, Salamanca 21990, 221-234, especialmente 230.

⁶ “El lugar, a nuestro juicio considerable, que ocupa [Santo Tomás] en la historia de la hermenéutica se debe (...) a su perfecta puesta a punto de las tendencias y de las adquisiciones de sus predecesores. Heredó el culto por el sentido literal de la escuela de San Víctor y también de san Alberto; y cree en el valor profundo de la interpretación espiritual, ya que la mejor exégesis del mundo jamás podrá agotar todo el sentido religioso puesto por Dios bajo cada palabra de su revelación (...)”, C. SPICO, “Saint Thomas d’Aquin exégète”, en DTC XV/1 (1946), cols. 694-738, aquí 736-737. En adelante, salvo indicación contraria, las traducciones al castellano son mías.

⁷ Pienso especialmente en los trabajos de Paul Ricoeur, pero se trata de una conclusión bastante generalizada. Cf. M. DUMAIS, “Sens de l’écriture”, cit.

ceptor, y han puesto al centro el texto mismo, como lugar objetivo del sentido. Cuando se lee a Santo Tomás teniendo en cuenta la triada formada por la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio lectoris*, su descripción del sentido literal adquiere nuevo relieve y desaparecen las contradicciones que muchos creían ver en ella⁸.

II. ANTECEDENTES DE LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LOS SENTIDOS BÍBLICOS

Para comprender el punto de vista desde el que Santo Tomás lee la Escritura –que no es exactamente el mismo que el de los Padres, ni tampoco el de la exégesis moderna–, es indispensable describir, mínimamente, el camino que recorre la exégesis bíblica desde el final de la época patrística hasta el siglo XIII, especialmente el renacimiento cultural que tiene lugar en Europa a partir del siglo XII.

2.1. El nacimiento de la teología escolástica

Mientras en los monasterios San Bernardo o Guillermo de Saint Thierry siguen cultivando la *lectio divina* tradicional, la exégesis bíblica comienza a experimentar una profunda transformación en las escuelas urbanas, surgidas a comienzos del siglo XII por el crecimiento de las ciudades. En estas escuelas nace la teología como estudio sistemático, precisamente a partir de los cambios en la manera de comentar la Biblia⁹.

Para impartir las clases (*lectiones*), los maestros de la escuela partían de un texto fijo y autorizado, a partir del cual exponían la *sacra doctrina*. En los primeros momentos, los textos se tomaban,

⁸ Tomo la terminología de Umberto Eco, que presenta la *intentio operis* como el verdadero objeto de la interpretación, frente al deconstruccionismo, que cree únicamente en la *intentio lectoris* y no respeta los “derechos” del texto. Cf. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991.

⁹ Para lo que sigue, me baso fundamentalmente en C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, J. Vrin, Paris 1944; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Cerf, Paris 1999. Para una visión general sobre el origen de la consideración científica de la teología, cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 31957.

lógicamente, de la Sagrada Escritura. Se comentaba un libro bíblico de forma continua. La principal fuente de conocimiento eran los antiguos Padres, pero se apelaba a su autoridad en sentido material, es decir, a las interpretaciones que dieron de cada pasaje. Y estas no son homogéneas, como podía comprobarse con una simple ojeada a las *Catena*e, o a su sustituto, las *Glossae*.

Con el paso del tiempo, la *Glossa* –cualquier explicación de un texto o una frase bíblicos– pasó a ser el texto base para las lecciones¹⁰. Luego, cuando las glosas resulten insuficientes para resolver un problema específico, aparecen las *quaestiones* –primero *quaestiones Scripturarum*, después *quaestiones disputatae*–. A su vez, la *quaestio* constituye la unidad básica para la composición de las *Summae*. (Paralelamente, en el siglo XII aparece el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, que expone la *sacra doctrina* no a partir de la Biblia, sino siguiendo el credo, y que llega a ser un texto usado para la docencia, junto a la Sagrada Escritura).

El modo escolástico de enseñanza concedía gran peso a la tradición, pues la demostración de una tesis se apoyaba en el argumento de autoridad. Pero justamente este apegamiento al pasado producirá diferencias en el modo de acercarse a la Escritura, porque los Padres nunca pretendieron ser sistemáticos, como los escolásticos¹¹. A inicios del siglo XII, se produce una crisis de autoridad, al comprobar las divergencias entre los autores antiguos. Con cierto descaro, Pedro Abelardo (†1142), profesor en París, enumera en *Sic et Non* –escrita en el curso 1121/1122– todos los puntos oscuros, los errores, las incoherencias o las contradicciones que ha descubierto en las interpretaciones patrísticas, a fin de desarrollar el espíritu crítico de sus alumnos. Con ello deja claro que los Padres no bastan como guía segura para la exégesis; y que la fe de la Iglesia

¹⁰ “En la primera mitad del siglo XII, la glosa tiene un carácter fragmentario, no explica más que algunas palabras difíciles y pasajes oscuros. El texto conserva toda su preponderancia, y el comentario, que no tiene en cuenta el contexto, permanece secundario (...). En París, los *magistri sacrae Paginae* comentan el texto con la ayuda de las glosas. Pero la glosa es tan práctica y tiene tal autoridad que llega a ser un texto clásico que a su vez es comentado”, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 68.

¹¹ Cf. T. MCGUCKIN, “Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture”, *Louvain Studies* 16 (1991) 99-120, aquí 113.

no se expresa en ellos normativamente, porque no están de acuerdo entre sí. Quizá sin pretenderlo, Abelardo planteó de forma cruda el problema de dónde se encuentra la regla de la fe, al que tendrán que intentar responder todos los maestros medievales. Se llegará a apelar al sentido literal de la Escritura, o al magisterio romano, o a ambos¹².

Poner en cuestión la autoridad de los Padres no fue un capricho de Abelardo. Más bien, es consecuencia de la nueva mentalidad que comienza a abrirse paso. Gracias en gran medida al redescubrimiento de la lógica aristotélica, en el siglo XII cobra fuerza el deseo de alcanzar un conocimiento discursivo y riguroso de la doctrina, de acuerdo con la descripción aristotélica de la ciencia –tal ansia de sistematicidad está prácticamente ausente en los Padres–. Este afán lleva a cambiar el punto de vista con el que se accede a los textos bíblicos. Junto al argumento de autoridad, se exigen argumentos de razón¹³. Es un síntoma de la nueva sensibilidad cultural: se quiere precisar la antigua exégesis, demasiado vaga¹⁴. Para ilustrar este cambio de mentalidad, Bori revisa la fortuna de la fórmula de San Gregorio Magno: *Scriptura cum legentibus crescit*. A partir del siglo XII, al citarla se comienzan a añadir algunas precauciones: hay que tener cuidado, porque las mismas cosas con los mismos nombres pueden significar cosas distintas¹⁵.

2.2. La exégesis entre los victorinos

En esta transición entre lo antiguo y lo nuevo que caracteriza al siglo XII, la “escuela” de San Víctor representa un momento intermedio, ya que permanece ligada a las tradiciones claustrales y a la vez se abre a las innovaciones de las escuelas urbanas. Quizá el rasgo

¹² Sobre el problema escolástico del valor de las interpretaciones bíblicas de los Padres y las distintas soluciones que recibe, cf. M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu: estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»* 12, Aldecoa, Burgos 1987, 143-162.

¹³ Cf. W. SWIEZAWSKI, “L’exégèse biblique et la théologie speculative de S. Thomas d’Aquin” *Divinitas* 18 (1974) 138-153, aquí 140-141.

¹⁴ P. C. BORI, *L’interpretazione infinita. L’esegesi cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 79.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 75-89.

de la teología de los victorinos que mejor refleja el cambio de actitud –y que más se asemeja a la síntesis tomista– sea la importancia otorgada al sentido literal. No se trata de una polémica contra las interpretaciones simbólicas, sino de un intento por fundamentarlas. Entre los victorinos, interesa especialmente conocer a Hugo (†1141) pues en él aparecen muchos elementos que recogerá Santo Tomás.

Sin pasar por la letra, no se puede llegar al fondo, dice Hugo de San Víctor:

Noli itaque de intellegentia Scripturarum gloriari, quandiu litteram ignoras. Litteram autem ignorare est ignorare quid littera significet, et quid significetur a littera¹⁶.

A través de la letra se llega a las cosas significadas y por éstas al sentido espiritual, pues en la Escritura las cosas mismas tienen significado. Hugo emplea la distinción agustiniana entre *res* y *verba*. Pero San Agustín no la había usado para diferenciar dos maneras de significar de la Escritura. El primero en hacer tal aplicación fue Rábano Mauro; esta doctrina se generalizó en el siglo XII con Pedro Abelardo y el mismo Hugo de San Víctor, de quienes la recibirá Santo Tomás a través de San Alberto Magno¹⁷.

Que las cosas hagan las veces de palabras para significar otras cosas constituye un rasgo exclusivo de la Sagrada Escritura¹⁸. Dotar de significación a las cosas es prerrogativa de Dios, porque se trata de un significado natural, no convencional, y por tanto superior al lenguaje humano:

¹⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, 5 (PL 175, 13D-14A). Cf. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 93 y 100; S. PARENTI, "Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso", *Sacra Doctrina* 77 (1975) 69-92, aquí 79.

¹⁷ Cf. C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1977, 40-42; P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 99-101.

¹⁸ "Habet enim sacrum eloquium proprietatem quandam ab aliis scripturis differentem, quod in eo primum et per verba quae recitantur, de rebus quibusdam agitur, quae rursum res vice verborum ad significationem aliarum rerum proponuntur", HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, 3 (PL 175, 12A). El capítulo 3 del *De Scripturis et scriptoribus sacris* constituye "una de las fuentes capitales del pensamiento de Santo Tomás sobre los sentidos de la Escritura", P. SYNAVE, "La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures", *Revue Biblique* 35 (1926) 40-65, aquí 43.

Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significatio-nem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum: quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum: significatio rerum naturalis est, et ex operatione Creatoris volentis quasdam res per alias significari¹⁹.

La significación de las palabras es importante *en cuanto* vía de acceso a la de las cosas. Hugo participa del entusiasmo medieval por la presencia de significados en toda la realidad, como se refleja sobre todo en su comentario a la *Jerarquía celeste* de Dionisio. La naturaleza es un libro, escrito por un autor divino; es un bosque de símbolos que remiten unos a otros por analogía, formando un entramado de semejanzas y desemejanzas entre las cosas²⁰.

Pero la insistencia en el carácter fundamental de la letra no se explica sin tener en cuenta también la nueva tendencia a sistematizar la exposición de la fe. En el libro sexto de su *Didascalía*, Hugo de San Víctor retoma una idea tradicional: la historia es el fundamento del edificio alegórico, que se apoya sobre ella y que se debe construir con fe recta. En VI,4, Hugo aconseja interpretar la Escritura de acuerdo con la fe y tener cuidado con aventurarse en interpretaciones personales a partir de la sola letra, que no basta, pues hace falta el fundamento de la verdad. Comentando este pasaje, Pier Cesare Bori observa que se ha producido un deslizamiento respecto de dónde se pone el fundamento de la interpretación:

Se declara primero que la historia es fundamento, y se corrige después la afirmación, más bien se le da la vuelta, afirmando en cambio el primado de la fe dogmática (diríamos nosotros, es decir definida y articulada según la autoridad de la Iglesia y de la tradi-

¹⁹ Ibid., 14 (PL 175, 20D-21A). Las cosas –elementos materiales, personas, números, lugares, tiempos, acciones– tienen múltiples significados. Hugo pone el ejemplo de la nieve, que por su la frialdad significa la extinción del ansia de placeres; y por su la blancura, la limpieza de las obras: cf. *ibid.*, 21C.

²⁰ Por influencia del Pseudo Dionisio, “el simbolismo agustiniano, más positivamente bíblico, es insertado en el contexto más amplio de un simbolismo natural, universal, metafísico fundado sobre la analogía, sobre la participación, sobre la “semejanza disímil” entre Dios y lo creado”, P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 92-93.

ción) sobre la letra o sobre la historia bíblica, que se presenta como material informe y disponible a los más diversos tratamientos (...). Con razón J. M.-D. Chenu vislumbra en la “estructura” de la que habla Hugo de San Víctor (que es la transformación de la “fábrica” de la que hablaba Gregorio, construida sobre el fundamento de la letra) la idea y el proyecto de una teología que, a partir de la base bíblica, tiende a organizarse metódicamente integrando en sí todos los elementos que originariamente estaban ligados a la práctica de la interpretación, hasta el perfilarse de las Sumas teológicas, como elaboraciones autónomas²¹.

Un eco de este cambio aparece también en Ricardo de San Víctor (†1173). El caso de Ricardo resulta significativo, ya que por mentalidad se encuentra mucho más próximo a los ambientes monásticos que a la teología escolástica: Ricardo es un místico que desconfía abiertamente de la filosofía²². Sin embargo, percibe la necesidad de cambiar el modo de hacer exégesis. Antes de comentar el libro de Ezequiel, explica que buscará la coherencia histórica de la letra del texto, porque le parece que las interpretaciones literales resultan mucho más dulces que las espirituales²³. En más de una ocasión, Ricardo afirma explícitamente que no teme distanciarse de las interpretaciones de los Padres, porque el conocimiento crece con el paso del tiempo²⁴. Ricardo escribe en abierta polémica contra quienes en su época empleaban sistemáticamente la interpretación alegórica²⁵.

²¹ Ibid., 81-82. Bori se refiere a M. D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 21966.

²² En la comprensión de la Escritura, se avanza más orando que investigando. Cf. *De eruditione hominis interioris*, II, PL 196, 1233-1235; M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, cit., 146-147.

²³ “Multis divinae Scripturae multo amplius dulcescunt, quando congruum in eis aliquem secundum litteralem intellectum percipere possunt”, RICARDO DE SAN VÍCTOR, *In Visionem Ezechielis, Prol.*, PL 196, 527A. Ricardo invierte una metáfora habitual en la patristica: la dulzura del sentido espiritual, envuelto por la corteza amarga de la letra.

²⁴ Cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford 1984, 106-111.

²⁵ Cf. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 82-87. “Ricardo de San Víctor percibe la nueva situación: la antigua teología tenía el problema de hacer aceptar la Escritura, con sus incongruencias, recurriendo a la alegoría; los «modernos» deben en cambio luchar contra el conservadurismo de quien alegoriza sistemáticamente, descuidando la nueva exigencia de atención a la lectura del texto”, *ibid.* 83.

La enumeración de los antecedentes de la síntesis tomista podría extenderse casi infinitamente. Se ha apuntado el cambio de perspectiva respecto de la exégesis patristica: ahora se busca una interpretación de la Escritura que permita exponer la doctrina de modo sistemático. No es un punto de vista absolutamente nuevo, pues en ocasiones los Padres acudían a la Escritura para combatir doctrinas erróneas y entonces procuraban atenerse a una interpretación que pudieran aceptar sus oponentes –así Jerónimo contra Elvidio–. La idea de argumentar solamente a partir del sentido literal aparecía ya en Agustín. Pero entre los Padres nunca se emprendió la tarea sistemática de exponer toda la doctrina cristiana a partir de la Escritura.

Antes de pasar a Santo Tomás, cabe mencionar otros factores que inciden en la síntesis tomista, aunque su estudio supera los límites de este trabajo. Así, se puede hablar de la crisis producida en torno a Joaquín de Fiore (†1203), cuya visión de la historia mostró la posibilidad de deformar la hermenéutica antigua²⁶. También influyeron las polémicas con musulmanes y judíos, que llevaron a redescubrir la necesidad de acudir a las bases de la interpretación literal²⁷. Por último, algunos destacan el mejor conocimiento y la revalorización de las instituciones judías que se dio en el siglo XII, gracias sobre todo a Andrés de San Víctor (†1175)²⁸.

III. PRESUPUESTOS DE LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LOS SENTIDOS BÍBLICOS

La explicación a que llega Santo Tomás para justificar la diversidad de sentidos de la Escritura tiene algunos presupuestos filo-

²⁶ Cf. J. I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Eunsá, Pamplona 1979.

²⁷ Cf. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 91-92.

²⁸ Para Beryl Smalley, la figura de Andrés es una de las más importantes en el desarrollo de la exégesis medieval (cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, cit., 112-195). Para Henri de Lubac, en cambio, casi no tiene relevancia, pues no se ocupa de la exégesis espiritual: cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, 1 (1961), Aubier, Paris, 361-366. La visión de Smalley y la de de Lubac son antagónicas: cf. la introducción de Claudio Leonardi a B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972, vii-xxvi.

sóficos y teológicos que conviene conocer, aunque no los emplee todos explícitamente al tratar el tema. Los puntos más relevantes se encuentran:

- en la consideración de la Sagrada Escritura como lugar por excelencia de expresión de la Revelación, lo que la vuelve la autoridad máxima para la argumentación teológica;
- en la afirmación de que Dios es el autor de la Escritura, sin negar por ello el papel del autor humano, considerado causa instrumental;
- y en la teoría del conocimiento y en la doctrina acerca de la significatividad del lenguaje verbal²⁹.

3.1. La Escritura como autoridad infalible de la revelación cristiana

Tomás de Aquino trata directamente sobre los sentidos bíblicos en cuatro lugares de su obra: *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, prólogo, q.1, a.5; *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q.6, a.14-16; *Super Epistolam ad Galatas lectura*, c.IV, lect. VII; *Summa Theologica*, I, q.1, a.10³⁰. Aquí se dará preferencia a la *Summa Theologica*, que en este tema, como en muchos otros, puede considerarse la versión más madura del pensamiento tomista³¹.

Pero antes de examinar el artículo de la *Summa* que trata de la pluralidad de sentidos bíblicos, conviene conocer el contexto de la *quaestio* donde se inserta. El artículo cierra la cuestión primera de

²⁹ Para las citas de *Quodlibetales* y del comentario al *Peri Hermeneias*, empleo la edición crítica de la Comisión Leonina, que mantiene la grafía original (*e* por *ae*, *set* por *sed*, *hiis* por *his*, etc.). S. THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri periermeneias*, editio altera retractata, Commissio Leonina, Roma; J. Vrin, Paris 1989; *Quaestiones de quolibet*, Commissio Leonina, Roma; Cerf, Paris 1996. Incluyo entre corchetes la numeración de la edición Marietti, cuando es distinta.

³⁰ Para un estudio comparado de estos textos, cf. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 29-150.

³¹ Cf. *ibid.*, 123-126. En el comentario a las Sentencias, Santo Tomás todavía no ha desarrollado una teoría especial sobre los sentidos de la Escritura: cf. *ibid.*, 48. Por otra parte, el texto del comentario a Gálatas es sustancialmente idéntico al de la *Summa*. En cambio, la exposición de la q.6 de Quodl. VII, más extensa, resulta útil para aclarar algunas afirmaciones de la *Summa*.

la *prima pars*, cuestión dedicada a determinar qué es y cómo opera la enseñanza sagrada, la *sacra doctrina*³².

Es interesante saber que, como ocurre en todos los artículos de la *Summa*, el título que encabeza el artículo 10 en las ediciones modernas –“*utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus*”– es un añadido posterior³³. La pregunta, tal como aparece en el prólogo a la cuestión, es más precisa: “*utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda*”. La Sagrada Escritura aparece como la puesta por escrito de la sagrada doctrina. Y la pregunta sobre los sentidos se enmarca en la necesidad de exponer la Escritura dentro de la enseñanza teológica sistemática.

Pero ¿qué entiende Santo Tomás por *sacra doctrina*? La expresión parece muy amplia, pues designa tanto la misma Sagrada Escritura, como su desarrollo doctrinal. Toda la *Summa Theologica*, sin ser un comentario bíblico, constituye sin embargo una exposición de esta *doctrina*. Es decir, la *sacra doctrina* incluye a la teología, también cuando Santo Tomás añade al concepto agustiniano tradicional –ciencia de las realidades relativas a la salvación– una epistemología aristotélica rigurosa. El contenido de la *sacra doctrina* parece corresponder al aspecto noético de la revelación, es decir, a aquellas verdades necesarias o al menos útiles para alcanzar la salvación, comunicadas por Dios al hombre³⁴. De cualquier mane-

³² La cuestión primera constituye una introducción a la Suma Teológica. Sobre la *sacra doctrina*, Santo Tomás se pregunta *an sit* (a.1), *quid sit* (a.2-7) y *quomodo sit* (a.8-10). La vinculación del artículo 10 con el resto de la cuestión es más íntima de lo que puede parecer a primera vista: cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera à la res dans la Summa Theologica*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, 7-49, especialmente 17 y 41-49.

³³ Cf. P. SYNAVE, “La doctrine de saint Thomas d’Aquin sur le sens littéral des Ecritures”, cit., 58.

³⁴ En el artículo 1, Santo Tomás explica que la enseñanza divina incluye tanto verdades inaccesibles a la razón humana, como otras que sólo con esfuerzo unos pocos pueden alcanzar. En el artículo 3 las llama *divinitus revelabilia*, para explicar que la unidad de la ciencia sagrada se debe a que todas estas verdades proceden de la revelación de Dios y a Él se ordenan. La recepción de estas verdades por parte del hombre necesita del don de la fe: “*omnium quae in sacra Scriptura continentur, est fides habenda*”, STh., II-II, q.1, a.6, obj. 1. “*Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum*”, II-II, q.1, a.1, in c. Santo Tomás nunca se plantea una lectura de la Biblia fuera de la fe. Cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, cit., 89-98.

ra, la identificación de lo que Santo Tomás entiende por *sacra doctrina* en la cuestión primera constituye un problema interpretativo discutido entre los tomistas³⁵.

Más allá del problema de la delimitación entre Escritura y teología, resulta importante señalar que, para Santo Tomás, la primera ocupa un lugar singularísimo como fuente de la doctrina cristiana³⁶. La revelación divina se encuentra en la Sagrada Escritura de un modo que excluye el error. La Escritura enseña únicamente la verdad, y sólo ella está libre de equivocaciones humanas (los Padres de la Iglesia, en cambio, se pueden equivocar). La Escritura canónica siempre dice la verdad, por eso ella es regla de fe, y no lo son los escritos de los Padres:

[Sacra doctrina] Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur propie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta (S.Th. I, q.1, a.8, ad 2).

Santo Tomás llegó a afirmar esta autoridad privilegiada de la Sagrada Escritura tras enfrentarse al dilema planteado por Pedro

³⁵ Cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, cit., 7-40. Aillet cree que la evidente tensión que se refleja en el texto entre la Sagrada Escritura y la exposición sistemática de la doctrina no implica una separación: “La *sacra doctrina* es por tanto *haec scientia* que encuentra una primera expresión en la *sacra Scriptura* y una segunda expresión a través de todos los diferentes tipos de enseñanza de la teología, corrientes en la época de Santo Tomás –*lectio biblica*, *lectio Sententiarum*, *disputationes*, *collationes* y *sermones*– para las cuales la Sagrada Escritura permanece como el lugar fundamental. La *sacra doctrina* comienza en la *sacra Scriptura*, se expresa a continuación en una *lectio biblica* que tiende, a través de una *quaestio sacrae Scripturae* hacia la argumentación escolástica, la *disputatio*”, ibid. 16-17.

³⁶ Un problema histórico que escapa a esta investigación es en qué momento y por qué la teología se separa de la exégesis y acude a la Escritura de modo extrínseco, como mero *locus theologicus*. Al parecer, tal ruptura no se dio en Santo Tomás, sino en la escolástica posterior. Pero es interesante preguntarse si se trata de una consecuencia inevitable de la sistematización de la teología o más bien de un corolario de un desarrollo poco fiel al auténtico tomismo. Sobre el tema, puede verse W. SWIEZAWSKI, “L’exégèse biblique et la théologie speculative de S. Thomas d’Aquin”, cit.; W. G. B. M. VALKENBERG, *Words of the living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Peeters, Leuven 2000.

Abelardo. En Quodl. XII, q.16, a.27, se pregunta si todo lo que han dicho los santos doctores viene del Espíritu Santo. La objeción es una sola: no puede provenir del Espíritu lo que se contradice entre sí³⁷.

La respuesta muestra cómo une Santo Tomás la autoridad propia de la Escritura con la autoridad necesaria para interpretarla. Para alcanzar su fin, que es la *eruditio hominum*, la instrucción de los hombres para que alcancen la salvación, la Sagrada Escritura requiere la existencia de una autoridad interpretativa³⁸. Esta autoridad la proporciona el mismo Espíritu que editó la Escritura, al suscitar el don de la interpretación, porque “ad eundem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem”, dice Santo Tomás en el *sed contra*. En este caso, “ab eodem Spiritu scripture sunt exposite et edite”, por eso la interpretación de palabras se cuenta entre los dones o carismas del Espíritu Santo (cf. 1 Co 12,10).

Lo más interesante se encuentra al final de la respuesta a la objeción:

Hoc tamen tenendum est quod quicquid in sacra scriptura continetur uerum est; alias qui contra hoc sentiret, esset hereticus. Expositores autem in aliis que non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in hiis potuerunt errare. Tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt ut necesse sit eis credere, set solum scriptura canonica, quae in ueteri et in nouo Testamento est³⁹.

³⁷ “Quia in suis dictis sunt aliqua falsa: nam in suis expositionibus quandoque dissonant; non potest autem esse uerum quod dissimile uel dissonum est, quia utraque pars contradictionis non potest esse uera”, Quodl. XII, q.16, a.27.

³⁸ La Biblia aparece como un medio para alcanzar la salvación, pero que no salva por sí misma. En S.Th. I-II, q.106, a.2, Santo Tomás se pregunta “utrum lex nova iustificet”. En cuanto es la misma gracia del Espíritu Santo dada anteriormente, la nueva ley sí justifica; pero en cuanto “documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus (...) lex nova non iustificat”. Y añade: “etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans”.

³⁹ Al comentar Juan 21,24 expone la misma conclusión: “Notandum autem, quod cum multi scriberent de catholica veritate, haec est differentia, quia illi, qui scripserunt canonicam Scripturam, sicut evangelistae et apostoli, et alii huiusmodi, ita constanter eam asserunt quod nihil dubitandum relinquunt. Et ideo dicit «et scimus quia verum est testimonium eius»; Gal. I, 9: «si quis vobis evangelizaverit

No se debe buscar aquí un criterio material de verdad, como si la Sagrada Escritura fuera un conjunto de verdades indeformables, que se imponen a todo el que las lee, sin posibilidad de torcer su sentido⁴⁰. El punto que quiere remarcar Santo Tomás es que únicamente la Escritura es criterio o norma de la recta fe, porque expresa autorizadamente, en virtud de la inspiración, la verdad que Dios ha querido comunicar a los hombres para que alcancen la salvación. El mismo Espíritu que ha revelado estas verdades se responsabiliza de que se difundan adecuadamente. Para Santo Tomás la autoridad suprema de la Escritura resulta inseparable de su interpretación en la Iglesia⁴¹.

Para Mario Molina Palma, la respuesta de Tomás, “al centrar el problema de la verdad en el sentido literal de la Escritura, en vez de resolver un problema plantea otro: el de la autoridad en materia de doctrina”⁴². Según este autor, Santo Tomás lo resuelve diciendo que una doctrina es de fe no cuando viene de los Padres, sino cuando la declara tal la autoridad de la Iglesia universal: en último término, el Papa⁴³. Sin duda, esto es verdad. Pero conviene precisarlo, pues de lo contrario se puede dar la impresión de que Santo Tomás traspasa toda la autoridad interpretativa al magisterio como un elemento extrínseco a la Escritura –como de hecho harán más tarde Duns Scoto (†1308) y sobre todo Jean Gerson (†1429)–. Para Santo Tomás, el texto mismo conduce a una interpretación ortodoxa. Para

praeter id quod accepistis, anathema sit». Cuius ratio est, quia sola canonica Scriptura est regula fidei. Alii autem sic edisserunt de veritate, quod nolunt sibi credi nisi in his quae vera dicunt», *Comm. in Ioannem*, XXI, lectio VI, 2.

⁴⁰ El criterio funciona a la inversa: si una interpretación atribuye a un texto bíblico una afirmación que resulta falsa –porque contradice una verdad de fe, o incluso porque se muestra falsa a la luz de una ciencia humana–, se puede estar seguro de que aquella interpretación es equivocada. Santo Tomás formulará expresamente este criterio en un texto del *De Potentia* que se examinará más adelante, a propósito del alcance del sentido literal.

⁴¹ “Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane”, S.Th. II-II, q. 5, a. 3, ad 2.

⁴² M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, cit., 152.

⁴³ “Postquam autem [ea quae pertinent ad fidem] essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. (...) Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit”, S.Th. II-II, q. 11, a. 2, ad 3.

esto resulta decisiva, como ya notaron San Ireneo y San Agustín, la confrontación de unos textos con otros en virtud de la unidad de la Escritura⁴⁴.

3.2. Dios, autor principal de la Sagrada Escritura

El punto de partida explícito de la respuesta de Santo Tomás a la pregunta por los sentidos bíblicos es un dato tradicional: Dios es el autor (*auctor*) de la Sagrada Escritura⁴⁵. Los orígenes de esta afirmación, que no aparece en la Biblia, son patrísticos. También se remonta a los Padres de la Iglesia la caracterización –dependiente de la de Dios autor– del escritor humano como un “instrumento” en manos del Espíritu Santo⁴⁶.

En este punto, la aportación de Santo Tomás se encuentra en su doctrina sobre la causalidad instrumental. La emplea sobre todo para explicar los sacramentos, mientras que la aplica a la Escritura de modo muy somero: el Espíritu Santo es autor principal, el hombre su instrumento⁴⁷. Pero la noción de causa instrumental arroja mucha luz para comprender la confluencia de la acción divina y el

⁴⁴ “Licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen apostolus dicat, Rom. 15-4, quod quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; et II Tim. 3-16, omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et erudiendum”, *Summa contra Gentes*, IV, 29. Todo este capítulo, dirigido a mostrar la realidad de la Encarnación contra los maniqueos, argumenta sobre la eficacia de la Escritura para comunicar verdades.

⁴⁵ La palabra latina *auctor* no equivale sin más a “autor literario”. Su significado es más amplio: indica la fuente, el origen, el productor o “concebidor”, como el arquitecto respecto de un edificio. Cf. R. F. COLLINS, “Inspiración”, en R. E. BROWN; J. A. FITZMYER; R. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella 2004, 642-657, aquí 648.

⁴⁶ Por reacción al montanismo, que explicaba la inspiración como un éxtasis en que el profeta perdía la consciencia, se acude a la categoría de “instrumento” para explicar la combinación de la acción divina con la labor de los hagiógrafos. Cf. C. M. MARTINI; P. BONATTI, *Il Messaggio della Salvezza. 1, Introduzione Generale*, Elle di Ci, Leumann (Torino), 19874, 43-45.

⁴⁷ “Auctor principalis sacre Scripture est Spiritus sanctus, (...) homo qui fuit auctor instrumentalis sacre scripture (...)”, Quodl. VII, q.6, a.14, ad 5. “(...) in illa scriptura cuius Spiritus sanctus est auctor, homo uero instrumentum tantum, secundum illud Psalmiste: *Lingua mea calamus scribe* etc.”, *ibid.*, a.16, in c.

obrar humano en la composición de los libros sagrados⁴⁸. No constituye un abuso, sino un desarrollo coherente, aplicar los textos en que Tomás describe la causa principal y la causa instrumental a la distinción entre autor principal y autor instrumental de la Sagrada Escritura.

Para Santo Tomás, ya en el orden natural Dios obra en todo agente, no sólo como causa final –sumo bien, al que tienden todas las cosas–, sino también moviendo eficientemente a las criaturas a actuar. Dios es la causa primera universal, pero su acción no anula la operatividad propia de las causas segundas. También los actos libres son movidos por Dios, sin negar por ello la libertad⁴⁹. La distinción entre causa primera y causa segunda no es idéntica a la de causa principal y causa instrumental, pero conviene tener en cuenta las dos, porque en el caso de la Escritura se combinan.

Santo Tomás habla de causa principal y causa instrumental cuando dos agentes producen juntos la totalidad de un efecto, es decir, no son causas parciales, de las que cada una produce una parte del todo, sino que conforman en cierto modo como una única causa. El agente principal actúa a través del instrumento, como el artista cuando emplea un pincel⁵⁰. El efecto es común a ambos agentes, no una parte a uno y otra al otro⁵¹.

⁴⁸ En los siglos XIX y XX, algunos teólogos desarrollaron la explicación de la inspiración bíblica sobre el modelo de la causalidad instrumental, que Santo Tomás había dejado incoada. El Magisterio de la Iglesia hizo suyos algunos aspectos de esta explicación en las encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino Afflante Spiritu* y, evitando un vocabulario técnico, también en *Dei Verbum*. Cf. 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* 6 (1974) 399-438, aquí 419-427.

⁴⁹ Cf. S.Th. I, q.105, a.5. El fundamento de esta doctrina es la metafísica del ser: “ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, qui inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur” (in c.).

⁵⁰ “Agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum”, S.Th. I-II, q.14, a.3, ad 4. Para la exposición que sigue, me baso en G. ARANDA, “Una norma del magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sagrada Escritura: Santo Tomás de Aquino, maestro y guía”, cit., 420-425, con abundantes referencias a textos de Santo Tomás.

⁵¹ “Effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus secundum alium modum”, *Summa contra Gentes*, III, 70.

Pero no basta con esta caracterización para hablar de causa instrumental. Se llama propiamente “instrumental” una causa que no obra en virtud de su propia forma, sino de otro que la mueve⁵². Lo propio del obrar instrumental es ser movido, de manera que el instrumento es a la vez causa y efecto⁵³. Por eso el efecto de la acción, aunque no se habría dado sin el concurso de los dos, no se atribuye a ambos del mismo modo, sino inmediatamente al instrumento y propiamente a la causa principal⁵⁴, a la que se asemeja el efecto:

Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus: sicut ignis suo calore calefacit (...) Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti⁵⁵.

El efecto resulta inexplicable por la sola acción del instrumento. Pero éste, que es verdadera causa, determina en cierta medida la capacidad de la principal, cuya acción debe pasar a través de las virtualidades específicas del instrumento, cuya naturaleza es siempre limitada. El leñador corta la leña con un hacha: aunque la figura final de la madera es efecto propio de la causa principal, el tipo de corte corresponde a la forma del hacha⁵⁶.

⁵² “Ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat”, S.Th. III, q.63, a.5, ad 2. “Instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente: quod tamen, praeter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti inquantum est instrumentum non est alia ab actione principalis agentis: potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam”, S.Th. III, q.19, a.1, ad 2.

⁵³ “Causa instrumentalis (...) non solum est causa, sed quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agenti”, S.Th. III, q.62, a.1, ad 1.

⁵⁴ “Actio attribuitur instrumento sicut in immediate agenti; attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit”, S.Th. III, q.66, a.1. “Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti: sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis”, S.Th. I-II, q.16, a.1, in c.

⁵⁵ S.Th. III, q.62, a.1. Aquí Tomás aprovecha la distinción entre agente principal e instrumental para explicar cómo los sacramentos de la nueva ley proporcionan la gracia: actúan como instrumentos, pues solamente Dios puede ser causa principal de la gracia.

⁵⁶ “Causa instrumentalis secunda non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis”, S.Th. I, q.45, a.5, in c. En este artículo, Santo Tomás defiende que la

Aplicando estos conceptos a la Escritura, se tiene que, si Dios es su autor principal, ella es efecto propio de una acción divina y puede considerarse causada por Dios, Palabra divina. Pero también es palabra humana, porque para componerla Dios se ha servido de instrumentos humanos, que son verdaderas causas (“verdaderos autores”, dirá *Dei Verbum*) de los respectivos libros. Los hagiógrafos no pierden la libertad, ni sus rasgos propios como escritores, pues Dios los mueve teniendo en cuenta su naturaleza⁵⁷.

La consideración cristiana de la Escritura como Palabra de Dios adquiere una mayor precisión mediante las nociones de causa principal e instrumental, que abren un espacio para la consideración de su dimensión humana sin contraponerla a su origen divino. Como se verá, el modo en que Santo Tomás describe el sentido literal es inseparable de la consideración de Dios como autor de la Escritura⁵⁸.

3.3. *Res, intellectus, verba*: relaciones entre realidad, pensamiento y lenguaje

En los textos sagrados, Dios se revela al hombre poniéndose a su nivel⁵⁹. Por eso, hay que reflexionar sobre cómo se comunican los hombres, lo que implica necesariamente preguntarse por el lenguaje. En este punto, la influencia de Aristóteles –especialmente el *Peri Hermeneias*– en Santo Tomás es enorme⁶⁰.

creación es un acto exclusivo de Dios, hasta el punto de que ni siquiera es concebible la mediación de una causa instrumental creadora. Tal instrumento sería absolutamente vano, en cuanto no obraría según algo propio.

⁵⁷ “Ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et ita est de mente humana”, *De Veritate*, q.24, a.5.

⁵⁸ Cf. D. M. WILLIAMS, *Receiving the Bible in Faith*, cit., 29.

⁵⁹ “In Scriptura, divina traduntur nobis per modum quo homines solent uti”, *Comm. ad Hebr.*, 1,4. Para explicar la comunicación de Dios a los hombres, Santo Tomás aprovecha el concepto de “condescendencia” desarrollado por San Juan Crisóstomo.

⁶⁰ Cf. T. F. TORRANCE, “Scientific Hermeneutics according to St. Thomas Aquinas” *Journal of Theological Studies* 13 (1962) 259-289, especialmente 259-275, donde pueden verse más ampliamente desarrollados muchos de los puntos de la gnosología tomista a los que se aludirá a continuación.

La comunicación humana exige una manifestación sensible. No es posible comunicarse mediante conceptos, sin expresarlos externamente. Tampoco existe comunicación a través de “cosas” sin más, si no se ha acordado previamente atribuirles cierta significación⁶¹. Por sí mismas, las cosas carecen de significado natural, al igual que las voces y las letras⁶².

Es verdad que los hombres pueden comunicarse a través de signos naturales, como el llanto o la risa, pero sobre todo lo hacen mediante palabras. Precisamente el hombre se distingue de los demás animales porque posee la palabra, que le permite comunicarse y vivir en sociedad⁶³. Además, mediante la escritura, puede ampliar los límites temporales y espaciales del ámbito de comunicación⁶⁴.

Por tanto, para comprender la comunicación entre los hombres se debe estudiar el lenguaje verbal, la palabra, signo por excelencia⁶⁵. En su reflexión sobre la naturaleza del lenguaje humano,

⁶¹ “No es posible discutir utilizando las cosas mismas, sino que hacemos uso de los nombres en lugar de las cosas, como símbolos”, ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas*, 1, 165a 6-8.

⁶² “Littere autem ita sunt signa uocum et uoces passionum quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, set sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis, ut tuba est signum belli”, *Expositio libri Peryermeneias*, liber I, lectio 2, 202-205 [ed. Marietti, n. 19].

⁶³ “Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent”, *Sententia libri politicorum*, liber I, lectio 1, n. 29. Cf. *Expositio libri Peryermeneias*, liber I, lectio 2, 25-35 [n.12].

⁶⁴ “Ut homo conceptiones suas etiam hiis qui distant secundum locum et hiis qui uenturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus scripture”, *Expositio libri Peryermeneias*, liber I, lectio 2, 45-48 [n. 12]. No se encuentra en Santo Tomás una reflexión que explice sistemáticamente las diferencias entre escritura y oralidad como sistemas de comunicación. Sin embargo, las conoce: además del texto citado, cf. S.Th. III, q.42, a.4.

⁶⁵ En la *Summa Theologica* Santo Tomás se pregunta si hacen falta palabras para expresar el significado de los sacramentos. Al responder afirmativamente, apunta, entre otras razones, las ventajas de la palabra como signo: cf. S.Th. III, q.60, a.6, in c. “El lenguaje se revela el sistema semiótico por excelencia, hasta el punto de proporcionar el modelo necesario para la interpretación de todos los demás: el simbolismo de las cosas naturales mismo termina por ser pensado sobre el modelo de la palabra”, O. Th. VENARD, “Y a t-il une herméneutique thomiste?”, *Revue Thomiste* 104 (2004), 273-318, aquí 284. Venard muestra la confluencia de Santo

Santo Tomás aprovecha la teoría del signo desarrollada por San Agustín, insertándola en un esquema más amplio, que toma de Aristóteles⁶⁶. Establece una relación de las palabras con el pensamiento y con la realidad. Las palabras significan la realidad a través de lo entendido, de los conceptos, que son “semejanzas” de las cosas:

Secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari⁶⁷.

Los tres términos no se relacionan entre sí de cualquier manera. La primacía ontológica corresponde a las cosas, de las que dependen, cada uno a su modo, los conceptos y las palabras. Se trata de una semántica realista: cuando hablamos, hablamos de “cosas”: el lenguaje humano no está encerrado en sí mismo. Evidentemente, esta semántica remite a una teoría del conocimiento igualmente realista: tampoco el conocimiento se cierra sobre sí. Hablamos de cosas en cuanto las conocemos, pero la realidad existe con independencia del acceso humano a ella y no se agota en él. Se trata de

Tomás en este punto con la lingüística contemporánea, tal como aparece en las leyes fundamentales del lenguaje de Benveniste: el lenguaje verbal articulado es el sistema semiótico por excelencia, porque interpreta todos los demás sistemas, lingüísticos y no lingüísticos, (y por tanto es el único capaz de sustituir a todos los demás) y puede tomarse a sí mismo como objeto: cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* II, Gallimard, Paris 1976, 60-62.

⁶⁶ Sin conocer directamente a Aristóteles, San Agustín también reflexionó sobre la comunicación a través del lenguaje. No llegó a una exposición completa y sistemática, aunque muchas de sus intuiciones coinciden con la presentación aristotélica. Quizá el rasgo más propio de Agustín es su insistencia en la incapacidad humana de expresar adecuadamente mediante las palabras lo que lleva en su interior. Cf. J. M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 33-40.

⁶⁷ S. Th., I q.13, a.1, in c. La exposición de Santo Tomás acerca del lenguaje se concentra en su comentario al *Peri hermeneias* de Aristóteles –que no es un tratado de hermenéutica en sentido moderno, sino de lógica proposicional–. Tomás traduce como *intellectus* o *conceptum* lo que Aristóteles llama enigmáticamente “pasiones del alma” e incluye aquí al nombre, al verbo y a la oración: “nunc est sermo de uocibus significatiuis ex institutione humana, et ideo oportet passionem anime hic intelligere intellectus conceptiones quas nomina et uerba et orationes significant”, *Expositio libri Peryermeneias*, liber I, lectio 2, 96-99 [n. 15].

un optimismo moderado: en realidad, el hombre no puede conocer cabalmente ni siquiera la esencia de una mosca⁶⁸.

Sin entrar a la gnoseología tomista –que no es una descripción psicológica, sino una metafísica del conocimiento⁶⁹–, importa señalar que Santo Tomás reconoce que el acceso humano a la realidad no es inmediato, sino que supone una mediación de lo entendido por el sujeto. El concepto es una semejanza de la cosa, una representación elaborada por el intelecto a partir de la percepción sensible, mediante la cual y en la cual se entiende la cosa. Esta mediación del concepto no implica caer en el representacionismo, como si lo que está en el entendimiento fuera un obstáculo que impidiese conocer la realidad tal como es. La mediación intelectual no es un obstáculo, porque es, en cierta medida, transparente, porque lo propio del concepto es remitir inmediatamente más allá de sí mismo⁷⁰. El concepto o “verbo interior” es de suyo manifestativo⁷¹. Por eso, sólo de forma refleja es posible descubrir su presencia en todo acto de conocimiento.

Tras estas aclaraciones, se puede explicar la dependencia del lenguaje humano, que es doble: las palabras dependen de la realidad y del conocimiento. Para expresar adecuadamente estas relaciones de dependencia, resulta imprescindible el concepto de signo⁷². Como ya notó San Agustín, todo aquello que lleva al conocimiento de otra cosa es un signo⁷³. Sin embargo, al menos en el comentario al *Peri*

⁶⁸ “Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae”, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, prooemio.

⁶⁹ Cf. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983, 23-24.

⁷⁰ Para expresar esta referencialidad, este llevar más allá de sí, Santo Tomás dice que el concepto es “intencional”. Cf. P. MOYA, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

⁷¹ Cf. J. A. WIDOW, “El verbo interior, según Santo Tomás de Aquino”, *Philosophica* 9-10 (1986-1987) 167-176.

⁷² “En el plano verbal, antes que ser un problema, como lo ha llegado a ser en la hermenéutica contemporánea, el signo es para Santo Tomás una solución”, O. Th. VENARD, “Y a t-il une herménétique thomiste?”, cit., 283. Santo Tomás hereda el optimismo de Aristóteles sobre la transparencia del lenguaje para conocer la realidad.

⁷³ “Signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius”, *De Veritate*, q.9, a.4, ad 4.

Hermeneias, mientras que la palabra es signo del concepto, el concepto es semejanza (*similitudo*) de la cosa. Tomás evita llamar “signo” al concepto, porque un signo –de acuerdo con la clásica definición agustiniana– implica siempre un componente sensible⁷⁴.

Dejando de lado esta restricción, pero de modo fiel al fondo del pensamiento tomista, la escolástica posterior –Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás– no tendrá problemas para extender el calificativo de “signo” al concepto, caracterizado como un tipo de signo muy peculiar, llamado “formal”. Es un signo que se agota en ser signo, porque lleva inmediatamente a lo significado, a diferencia del signo “instrumental”, que exige detenerse conscientemente en él para descubrir la realidad a la que remite⁷⁵.

La palabra es un signo convencional. El vínculo entre un sonido articulado –entre una determinada cadena de fonemas (o de grafe-mas)– y un concepto no procede de una semejanza intrínseca entre ambos⁷⁶. Por eso no todos los hombres se entienden: el lenguaje no es *ex natura*, sino *ex institutione humana*⁷⁷. En este sentido, no se puede decir que el lenguaje sea natural⁷⁸.

⁷⁴ “Signum non est nisi in sensibilibus, quia signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliud in cognitionem venire”, *De Veritate*, q.9, a.4, obj.4.

⁷⁵ Cf. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, 94ss.; M. BEUCHOT, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Fondo de cultura económica, México 2004, 80-84, 90-91.

⁷⁶ La aplicación al lenguaje del concepto de símbolo (signo convencional) permitió a Aristóteles evitar una explicación naturalista o mecanicista del conocimiento y del lenguaje, a la que se llega si se explican las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad mediante un esquema de causa y efecto, como hacían algunos presocráticos. Por otra parte, la concepción triádica del signo emparenta la semiótica aristotélica y tomista con la de Pierce, distanciándola en cambio de la estructura diádica significado-significante de la semiótica saussuriana. Cf. F. CONESA; J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, 64-81.

⁷⁷ *Expositio libri Peryermeneias*, liber I, lectio 2, 82-83, 97 y 180-181 [n. 15 y n.18].

⁷⁸ El problema de un lenguaje natural aparece en el *Cratilo* de Platón, del que depende Aristóteles y a través de él Santo Tomás. Platón descarta tanto la existencia de una “rectitud” natural de los nombres, como el convencionalismo radical. Y concibe el hablar como una acción, que debe realizarse de un modo determinado y con un instrumento adecuado, el lenguaje, caracterizado como instrumento *natural* para nombrar las cosas (cf. *Cratilo* 386e-390a). Esta discusión determina la explicación aristotélica: la convencionalidad corresponde a las palabras, pero estas designan el ser de las cosas, a través de los conceptos, que sí son los mismos para todos. Cf. J. ARAOS SAN MARTÍN, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1999, 82-96.

En cambio, la relación entre la cosa (*res*) y su concepto no depende del arbitrio. El concepto deriva de la esencia de la cosa, de aquello que la cosa es; más bien, *se identifica* formalmente con ella. Para Santo Tomás, el conocimiento es objetivo, no porque niegue su elaboración subjetiva, sino porque confía en la capacidad natural de la inteligencia humana de alcanzar la verdad de las cosas, aunque siempre de modo parcial y limitado a lo que recibe de los sentidos externos. En consecuencia, con el lenguaje se pueden realizar afirmaciones sobre la realidad, que serán verdaderas o falsas según su adecuación a ella⁷⁹.

Las consecuencias de este planteamiento a la hora de explicar la comunicación humana son muchas. La palabra expresa externamente, de modo sensible, lo que un hombre ha concebido intelectualmente acerca de la realidad. Quien oye un discurso⁸⁰ no se detiene en los conceptos de su autor, sino que se remonta a la realidad a la que se refieren sus palabras: sea un acontecimiento histórico, una enseñanza moral, un sentimiento humano, un concepto filosófico o una verdad de fe. Las palabras remiten a la realidad, o, más precisamente, a un aspecto de la realidad, tal como se encuentra expresada por las palabras⁸¹. Por supuesto, la comunicación está amenazada constitutivamente por las mediaciones –Ricoeur diría “distancias”– que existen entre los diversos elementos del signo. El hablante o escritor puede equivocarse en sus juicios acerca de la realidad, o ser poco claro al expresar verbalmente estos juicios. Por su parte, el oyente o lector puede entender mal por ignorancia de los términos o de los conceptos expresados en ellos. La distancia se acrecienta en el caso de la comunicación por textos.

⁷⁹ La verdad es la adecuación del juicio con la realidad, pero Santo Tomás también tiene en cuenta el contexto pragmático de la afirmación como acto ilocucionario: cf. F. INCIARTE, “El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás”, en J. J. RODRÍGUEZ ROSADO; P. RODRÍGUEZ GARCÍA (eds.), *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1975, 41-59.

⁸⁰ Santo Tomás no tematizó la noción de discurso, como unidad mínima de significación. Pero sabe que no hay comunicación con palabras sueltas: cuando habla de voces o palabras, supone su inserción en una proposición, que expresa un juicio. Tomás considera el lenguaje humano siempre dentro de la pragmática, es decir, de su uso efectivo por parte de los hablantes.

⁸¹ “Non formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus; sicut in scientia ita et in fide”, S.Th. II-II, q.1, a.2, ad 2.

IV. LA DOCTRINA TOMISTA SOBRE LOS SENTIDOS BÍBLICOS

Como ya se ha dicho, conviene tener en cuenta que, cuando Santo Tomás se enfrenta a la pluralidad de sentidos bíblicos, lo hace desde el punto de vista del teólogo sistemático. Por eso, se esfuerza por conjugar la tradición del sentido espiritual con la necesidad de asegurar que a partir de la Escritura se pueda exponer la doctrina cristiana. Es decir, más concretamente, tiene en cuenta sobre todo los problemas en torno a la autoridad de la Escritura como regla para la fe. El punto central de su solución se encontrará en la primacía del sentido literal respecto de los sentidos espirituales.

4.1. La pluralidad de sentidos bíblicos

La doctrina de Santo Tomás sobre los sentidos de la Escritura se puede sintetizar en cuatro puntos: la inclusión del lenguaje metafórico en el sentido literal; la definición de los sentidos a partir de la distinción *res/verba*; la regulación de los sentidos espirituales; y, finalmente, el valor de la exégesis espiritual.

a) Literalidad del lenguaje metafórico

Este punto tiene gran importancia para la historia de la exégesis, aunque no tanto desde la perspectiva que aquí se sigue; por eso, basta una breve explicación.

Como la mayoría de sus contemporáneos, pero de forma más clara y precisa, Santo Tomás afirma que el sentido metafórico no forma parte del sentido espiritual, sino que pertenece al ámbito del literal⁸². La metáfora –frecuente en la Biblia, que adapta las realidades invisibles al modo humano de conocer– forma parte del significado de las palabras:

Sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus

⁸² Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 277; A. BLANCHE, "Le sens littéral des Écritures d'après Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 14 (1906) 192-212, aquí 199, donde Blanche compara la explicación tomista con la de Alejandro de Hales, más confusa.

ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa (S.Th. I, q.1, a.10, ad 3)⁸³.

La afirmación no es trivial en el contexto histórico de Tomás de Aquino. Con ella pone fin a las dudas y oscilaciones terminológicas de autores antiguos y de paso permite solucionar el viejo problema de aquellos textos que carecían de sentido literal⁸⁴. Con la inclusión del sentido metafórico dentro de la letra, se asegura la universalidad del sentido literal –lo tienen todos los pasajes bíblicos– y se abre la puerta a la consideración de los géneros literarios para la adecuada comprensión de los textos⁸⁵.

Cuando en lo sucesivo Santo Tomás hable del significado de las palabras, debe tenerse en cuenta que incluye todos los modos humanos de expresarse.

b) Definición de los sentidos a partir de la distinción res/verba

Santo Tomás no tiene reparos para aceptar de la tradición la distinción entre el sentido literal y el sentido espiritual, ni la división de éste en alegórico, moral y anagógico, que tendía ya a imponerse⁸⁶.

⁸³ “Intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significant”, I-II, q.102, a.2, ad 1. Véase también *In Iob*, c.18, 6; *Super Epistolam ad Galatas lectura*, c.4, lect. 7; *De Veritate*, q.12, a.10, ad 13.

⁸⁴ Todavía Hugo de San Víctor recogía el principio del *defectus litterae*: “sunt quaedam loca in divina pagina quae secundum litteram legi non possunt”, *Didascalía*, I.VI, c.2 (PL 176, 801B).

⁸⁵ Un texto puede ser narrativo, profético, exhortativo, preceptivo, etc. Santo Tomás esbozó el recurso a los géneros literarios para la interpretación, aunque de modo acorde al conocimiento limitado que se tenía en su época sobre los modos de composición en el antiguo Oriente medio. Cf. S. PARENTI, “Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso”, *Sacra Doctrina* 77 (1975) 69-92, aquí 77-78; C. SPICQ, “Saint Thomas d’Aquin exégète”, cit., 727-736.

⁸⁶ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au moyen âge*, cit., 98-99; H. DE LUBAC, “Sur un vieux distique. La doctrine du «quadruple sens»”, en *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Bibliothèque de l’Institut catholique, Toulouse 1948, 347-366 (reproducido en H. DE LUBAC, *Théologies d’occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, 117-136). Puede verse también H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, I, 1 (1959), Aubier, Paris 144-157.

Sin embargo, especialmente en el contexto de la *Summa*, le preocupa salvaguardar la eficacia argumentativa de la Escritura, que “debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia”⁸⁷. Por disposición divina, la Escritura contiene las verdades necesarias para la salvación⁸⁸. Por eso, la multiplicidad de sentidos no puede implicar una apertura incontrolada a la variedad de interpretaciones de la Escritura, que pondría en peligro la posibilidad de obtener con un mínimo de certeza el contenido de la fe. En vez de instruir a los hombres, la Biblia los engañaría o al menos los confundiría.

Para explicar la diferencia entre el sentido espiritual y el literal o histórico⁸⁹, Tomás de Aquino acude al esquema de dos planos de significación superpuestos: el de las palabras, que significan cosas, y el de las cosas significadas por las palabras, que pueden ser signo de otras cosas. Vale la pena leer despacio el inicio de la respuesta de la *Summa*:

Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, quae est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus

⁸⁷ S.Th. I, q.10, a.1, obj. 1. De las tres objeciones contra la pluralidad de sentidos, la que más pesa en la respuesta es la primera, a saber, la multiplicidad de sentidos como fuente de equivocidad. Las otras dos objeciones son tradicionales: ya aparecían en Alejandro de Hales y en San Alberto Magno. La primera, en cambio, es original de Santo Tomás. Cf. M. ALLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, cit., 44-48.

⁸⁸ “Sacra scriptura ad hoc diuinitus tradita est ut per eam nobis ueritas manifestetur necessaria ad salutem”, Quodl. VII, q.6, a.14, in c.

⁸⁹ La equivalencia entre “literal” e “histórico” debe comprenderse según un sentido amplio de *historia*. “Historia dicitur a verbo graeco *historeo* quod est video et narro. Propterea quod apud veteres nulli licebat scribere res gestas, nisi a se visas, ne falsitas admisceretur veritati peccato scriptoris, plus aut minus aut aliter dicentis. Secundum hoc proprie et districte dicitur historia; sed solet largius accipi, ut dicatur historia *sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res*”, HUGO DE SAN VICTOR *De Scripturis et scriptoribus sacris*, III; PL 175, 12a (destacado mío). Sobre el concepto medieval de “historia”, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 2 (1959), Aubier, Paris, 425-429.

spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit (S.Th. I, q.10, a.1, in c).

Ya se había adelantado que Santo Tomás parte de la consideración de la Escritura como obra del Autor divino. Se ha dicho también que recoge de la tradición patrística la existencia en la Escritura del sentido espiritual, y de Hugo de San Víctor su descripción como el significado que Dios ha querido dar a las cosas, para que sean signo de otras. También aparecía en Hugo la clarificación de que, mientras el sentido literal se encuentra en cualquier clase de conocimiento (*scientia*), el espiritual es exclusivo de la ciencia sagrada (o Sagrada Escritura) pues sólo Dios puede disponer o acomodar las cosas significadas por las palabras para que a su vez signifiquen otras cosas⁹⁰.

Pero en Santo Tomás estos datos tradicionales reciben una elaboración distinta, a pesar de que en apariencia no se alejen de lo que enseñaba un siglo antes Hugo de San Víctor. La novedad del planteamiento tomista ya se puede percibir cuando apela a la tradición. En efecto, en el *sed contra* Santo Tomás se apoya en la autoridad de San Gregorio Magno para justificar la pluralidad de sentidos de la Escritura. Pero, entre las pequeñas variantes con que cita el famoso texto de *Moralia* XX, hay que notar la sustitución de *textum* por *gestum*, que ya ilustra de modo gráfico la novedad de la solución tomista, como apunta Bori:

La Escritura trasciende toda ciencia porque “uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium”. Pero Gregorio había dicho “narrat *textum*” y, más allá de la palabra, pensaba de verdad que la misma palabra es texto y misterio, es decir letra y profecía. Tomás lee *gestum*, pensando en *res gestae*, y cree que puede servir de este pasaje (...) para validar su solución: univocidad de la *vox*, polisemia de la *res*⁹¹.

⁹⁰ “Hoc habet proprium ista scientia”. Cf. Quodl. VII, q.6, a.16.

⁹¹ P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 99. Aillet también destaca el cambio de *gestum* por *textum*, pero disminuye su relevancia pues considera que simplemente evita la confusión del sentido espiritual con la alegoría *dicti*. Cf. M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, cit., 63-66.

Para el papa Gregorio, la misma palabra es texto y misterio, o sea, significa dos cosas, o muchas más, según la capacidad del lector. Para Tomás de Aquino, la palabra tiene una sola dirección de significado: da a conocer unas *res gestae* determinadas, que a su vez pueden significar otras realidades.

Por otra parte, la significación de las cosas, que era prácticamente un lugar común entre los teólogos del siglo XII, también sufre una transformación en el esquema tomista. En el contexto de la *Summa*, ya no se trata de un naturalismo místico, del lenguaje de las cosas o de la naturaleza como libro, sino de la referencia del lenguaje a una realidad histórica determinada⁹². Las cosas pueden tener mil significados, pero en la Biblia las *res gestae* tienen uno determinado: se entienden como figuras de Cristo, del misterio de Cristo y de la Iglesia (cf. infra). Además, dentro de la visión jerarquizada de la realidad que mantiene Santo Tomás, sin saltos en los grados de ser, no hay espacio para una concatenación infinita de significados naturales. Parafraseando a un crítico literario contemporáneo: ya que las cosas pueden significarlo todo, ¡no significan nada!⁹³

c) Regulación de los sentidos espirituales

Los principios que regulan el sentido espiritual se pueden reducir a tres.

En primer lugar, el sentido espiritual *se funda y presupone el literal*: “sensus spiritualis (...) super litteralem fundatur, et eum supponit” (S.Th. I, q.10, a.1, in c). Se trata de una afirmación tradicional, pero que se llena de un nuevo contenido si se pone en relación con la semántica tomista. La Escritura habla a hombres, para quienes el significado de las cosas es accesible sólo a través de las palabras. Es imposible conocer el significado de unos hechos o de unas realidades sin una expresión verbal que lo ponga de manifiesto. Por eso la comunicación requiere pasar por el lenguaje verbal; no puede darse una transmisión de significados

⁹² Cf. P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 102.

⁹³ Cf. F. KERMODE, *An appetite for poetry. Essays in Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 172-188 (“The plain sense of things”).

a través de cosas desnudas. Así, la primacía del sentido literal responde a la necesidad humana de expresar verbalmente lo que se quiere comunicar.

De aquí se sigue el segundo principio: si toda significación espiritual debe tener apoyo en la letra, *no existe ningún sentido espiritual necesario para la fe que no esté expresado por el sentido literal*. Esta limitación no debería empobrecer el valor teológico de la Escritura, porque una enseñanza necesaria para la fe contenida en un sentido espiritual siempre se podrá encontrar expresada en el sentido literal de otro texto:

Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat (S.Th. I, q.1, a.10, ad 1).

Con la referencia a “lo necesario para la fe”, Santo Tomás precisa la opinión que había sostenido –citando el *De doctrina christiana* de San Agustín– en Quodl. VII, q.6, a.14, ad 3:

Nichil est quod occulte in aliquo loco sacre Scripture tradatur quod non alibi manifeste exponatur.

La precisión es importante: sin ella, todos los sentidos espirituales de un pasaje se podrían reducir sin más al literal de otro. Pero así se deja abierta la puerta a sentidos espirituales más libres, sobre aspectos no necesarios para la fe. De todas maneras, por el mismo motivo, si se quiere estar libre de errores doctrinales, la exposición de un sentido espiritual debe apoyarse en la interpretación literal de otro pasaje⁹⁴.

El tercer principio presupone la subdivisión del sentido espiritual en alegórico, moral o escatológico, según el siguiente esquema:

Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae

⁹⁴ “Vnde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacre scripture, et ita uitatur omnis erroris occasio”, Quodl. VII, q.6, a.14, ad 3.

in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus⁹⁵.

El sentido espiritual se funda en una visión unitaria y ordenada de la historia de la salvación, semejante a la de Orígenes⁹⁶. Apoyado en ella, Santo Tomás puede formular una importante regulación sobre el sentido espiritual: *no todos los textos esconden los tres sentidos espirituales*. En efecto, de un pasaje que habla de la gloria del cielo no es posible extraer ningún tipo de sentido espiritual, porque las realidades últimas no significan nada ulterior. A su vez, un texto que propone una conducta moral no admite un sentido moral distinto del literal, sino sólo uno anagógico. Y un pasaje que habla sobre la Iglesia no puede tener sentido alegórico, sino sólo moral y anagógico; y así sucesivamente. En la Sagrada Escritura “ex prioribus posteriora figurantur” (Quodl. VII, q.6, a.15, ad 5).

d) Valor de la exégesis espiritual

La riqueza y profundidad del sentido espiritual queda contrastada con el nulo valor que le reconoce Tomás para la argumentación teológica, pues solamente del sentido literal se puede extraer un argumento. En época moderna, se dirá que esta constituye la “regla de oro” de la interpretación:

Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum (S.Th. I, q.1, a.10, ad 1).

⁹⁵ S.Th. I, q.1, a.10, in c. Sobre el uso de los términos, observa Spicq: “Como todos los medievales, Santo Tomás no habla casi en la práctica del sentido anagógico, y a menudo se satisface con oponer el sentido literal al sentido místico, el cual (...) abarca los tres sentidos espirituales”, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 286.

⁹⁶ “De esta historia [Santo Tomás] discierne con nitidez las dos grandes etapas y el término; la segunda etapa es figurada por la primera y el término por la segunda. Destaca por tanto a la vez el doble carácter de continuidad y discontinuidad, de la manera en que lo hacía la antigua división tripartita: *umbra, imago, veritas*, y al mismo tiempo muestra también que los dos últimos miembros están más estrechamente anudados entre sí que el segundo al primero, puesto que el Nuevo Testamento, que se cumple en la patria, ha comenzado aquí abajo”, H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, 2 (1964), Aubier, Paris, 286.

Esta frase tan escueta de la *Summa*, apoyada en la carta de San Agustín a Vicente donatista, resume la exposición de las *Quodlibetales*, donde se explica la imposibilidad de argumentar a partir del sentido espiritual en términos más amplios:

Non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, set est ex ipsa natura similitudinis in qua fundatur spiritualis sensus: una enim res pluribus similis esse potest, unde non potest ab illa re, quando in scriptura proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate, set est fallacia consequentis⁹⁷.

Este texto obliga a volver al punto de la distinta significación de las palabras y de las cosas. Los hombres nunca pueden tener certeza de cuál de todos los significados posibles de una cosa es el que Dios quiso, a menos que el significado de esa cosa sea declarado por la letra, “porque una cosa puede ser semejante a muchas”. De este modo, la necesidad de fundarse sobre la letra para acceder al sentido espiritual es mucho más que una metáfora. Como se apuntaba antes, la explicación tomista de la multiplicidad de sentidos se funda en que las cosas son polisémicas, pero no las palabras. Así el terreno donde se apoya la teología queda a salvo de la arbitrariedad: en principio, las palabras bíblicas son unívocas⁹⁸.

Pero queda todavía un problema. Por lo dicho en el cuerpo de la respuesta de la *Summa*, la significación de las cosas la ha dispuesto Dios y por tanto es exclusiva de la Sagrada Escritura. Pero si todas las palabras significan cosas, y toda cosa guarda semejanzas con otras, entonces, ¿dónde está la exclusividad de la Biblia? En cualquier texto, se podría atribuir un significado a las cosas de las que habla.

La diferencia está en que la Biblia, tomada en su conjunto, da indicaciones de cuál es esta significación de las cosas, prevista por

⁹⁷ “Verbi gracia: leo propter aliquam similitudinem significat et Christum et dyabolum, unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra scriptura ad neutrum potest fieri processus argumentando”, Quodl. VII, q.6, a.14, ad 4.

⁹⁸ “Multiplicitas horum sensuum non facit equivocationem, aut aliam speciem multiplicatis: quia (...) sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa”, S.Th. I q.1, a.10, ad 1.

Dios. Para explicar mejor este punto se requiere acudir nuevamente a la exposición más amplia del *Quodlibetum* VII. En el cuerpo del artículo 16, Tomás explica que las cosas que significan otras cosas en la Sagrada Escritura son “res cursum suum peragentes”, que, como ha explicado en el artículo anterior, corresponden a los personajes y acontecimientos de la historia de la salvación⁹⁹. Al contrario de lo que decía Hugo, el fin natural de las cosas y de los acontecimientos no es servir de signos. Por eso hace falta una disposición especial de Dios para justificar el sentido espiritual. Una explicación naturalista del sentido espiritual no parece salvar la exclusividad de la Escritura en este punto. Con la explicación tomista, el sentido espiritual no se fundamenta en una cosmología más o menos caduca, sino en una visión teológica –cristiana– de la historia, tal como aparece en el Nuevo Testamento y en los Padres. Dios ha dispuesto una serie de acontecimientos como preparación para la venida de Cristo, dotándolos de la capacidad de significarla sin perder su condición de realidades históricas.

Antes de examinar más de cerca el concepto de sentido literal que maneja Santo Tomás, cabe decir algo de la relación entre el sentido espiritual de la Escritura y la ciencia teológica. Si únicamente del sentido literal se puede extraer un argumento, ¿qué valor tiene el sentido espiritual? Podría pensarse que ninguno, pues se reduce al sentido literal.

De hecho, para algunos autores, desde el momento en que Santo Tomás niega al sentido espiritual todo valor para la argumentación teológica, desaparece automáticamente la utilidad de exponerlo. Tomás lo menciona sólo por respeto a la tradición, pero en la práctica lo habría abandonado. Sus obras exegéticas confirmarían esta interpretación: suele ponerse como ejemplo su comentario al libro de Job, en cuyo prólogo afirma explícitamente que quiere limitarse al sentido literal¹⁰⁰.

⁹⁹ “No son las cosas como materiales en estado aislado lo que Santo Tomás asigna como base del sentido espiritual (...), sino el conjunto de cosas considerado como regido por la Providencia”, A. BLANCHE, “Le sens littéral des Écritures d’après Saint Thomas d’Aquin”, cit., 194-195.

¹⁰⁰ Así piensa C. SPICQ, *Esquisse d’une histoire de l’exégèse latine au moyen age*, cit., 288.

Pensar así supone reducir el valor de la Escritura a su utilización en teología para la argumentación lógico-deductiva. Y Santo Tomás no cae en esta reducción, como demuestra su práctica de la exégesis. El comentario a Job constituye una excepción –por lo demás justificada: “eius enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Papa Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur”–, si se lo compara con el comentario a Mateo, al Cantar de los Cantares o a Isaías, donde se extraen con frecuencia los cuatro sentidos del texto¹⁰¹.

En cualquier caso, parece cierto que para Santo Tomás la exégesis espiritual de la Escritura no tiene cabida en la exposición sistemática de la doctrina cristiana. Su valor parece limitarse a la espiritualidad y a la homilética. Pero al mismo tiempo el contenido de los sentidos espirituales coincide con el de la nascente teología, con la exposición de la fe y de la moral:

Quicumque docet, aut docet res, aut docet verba. Quando praedicamus fidem et mores docemus res; quando exponimus Scripturam, docemus verba (*In Ps.* 48, 2).

Vista desde la teología sistemática, la Escritura expresa verbalmente –y normativamente, en cuanto inspirada y canónica– unas realidades (*res*): el ser de Dios y su actuación en la historia. Entre estas realidades hay a su vez vínculos de significación, que corresponden a los sentidos espirituales. Con la escolástica, el estudio sistemático de estos significados pasa al ámbito de la teología, que no es otra cosa que un desarrollo organizado de la conexión entre las verdades de fe¹⁰².

¹⁰¹ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cit., II, 2, 298.

¹⁰² Molina Palma acusa a Santo Tomás de sostener “una concepción estrecha de la verdad, a saber, la verdad como aserción escrita, porque el fin de la Escritura es la revelación de doctrina para la instrucción (*eruditio*) de los hombres. Las palabras de la Escritura ya no encierran y encubren una verdad más grande que ellas mismas, sino que ellas mismas enuncian la doctrina; en el sentido literal se encuentra la doctrina de la fe. La verdad se reduce a texto y el Evangelio a letra. Se produce un achatamiento y reducción de la verdad a proposición teológica. (...) Se comprende perfectamente entonces que mientras para un Buenaventura el sentido literal sea sólo una vía de acceso a los tres sentidos espirituales, que son los realmente importantes, para Tomás, el único sentido que vale sea el literal, pues es el único del que se pueden deducir argumentos”,

Cuando los Padres practicaban una exégesis espiritual, habría que decir que, más que exégesis, hacían teología, tal como se entienden después estos términos¹⁰³. La misma *Summa* no es más que una exposición del sentido espiritual, porque, a partir del sentido literal de la Biblia, analiza el significado de las realidades que éste presenta. La diferencia está en que en vez de seguir el orden de los textos bíblicos, usa un esquema sistemático. Es verdad que después de Santo Tomás la exégesis espiritual tiende a decaer¹⁰⁴. Pero este cambio no se debe a que se deje de creer en una significación profunda de la Escritura, sino a que se le ha dado una nueva forma a la exégesis espiritual, la teología argumentativa, que por su propia estructura nunca puede desentenderse del sentido literal y alejarse de su fuente bíblica¹⁰⁵.

Como se ve, hay que tener precaución con los términos. A veces, como hace Spicq, se establece una equivalencia entre la menor importancia concedida al sentido espiritual y la valoración de una

M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu*, cit., 154. Que Santo Tomás sea intelectualista no equivale a reducir la verdad a la proposición que la expresa. En la *Summa* él escribe en cuanto teólogo, y al teólogo le interesan las verdades proposicionales, pues con ellas trabaja para argumentar. Pero esta preferencia no implica reducción: para Santo Tomás la ciencia no consiste primeramente en proposiciones, sino en un hábito intelectual. Y en el caso de la *sacra doctrina*, hay una verdad que trasciende el texto, la ciencia divina: “*sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*”, S.Th. I, q.1, a.2, in c. Tampoco el Evangelio se reduce a letra: véase el texto antes citado a propósito de la *lex nova*.

¹⁰³ “De este modo, el sentido espiritual que se encuentra en los escritos de los Padres no es otra cosa que la interpretación teológica de las realidades humanas incluidas en la historia santa, siguiendo estas tres dimensiones: el misterio de Cristo y de la Iglesia (alegoría), la existencia cristiana (tropología) y el término de nuestra esperanza (anagogía)”, J. M. SÁNCHEZ CARO, “Hermenéutica bíblica y metodología exegética”, en A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1995⁴, 267.

¹⁰⁴ Santo Tomás “dio decididamente a la exégesis literal todo su valor y redujo considerablemente el interés de las interpretaciones místicas de la alta Edad Media (...). El principal mérito de Santo Tomás de Aquino en la historia de la hermenéutica es el de haber determinado y justificado doctrinalmente esta nueva orientación de la exégesis cristiana”, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 288. En el mismo sentido, puede verse la valoración de P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 101-103.

¹⁰⁵ Cf. W. SWIEZAWSKI, “L'exégèse biblique et la théologie speculative de S. Thomas d'Aquin”, cit., 149.

exégesis crítica, cuyo objeto es el “sentido literal científicamente perceptible por el hombre”¹⁰⁶.

Para interpretar de este modo a Santo Tomás, Spicq no sólo ha debido reducir previamente la noción de “sentido literal” al sentido querido por el autor humano, sino que además debe decir que éste debe ser único en cada texto y objetivamente verificable¹⁰⁷. Pero ¿es éste el pensamiento tomista, cuyo alcance no habría sido comprendido por sus seguidores inmediatos?, ¿equivale el sentido literal tomista al sentido literal de la exégesis histórico-crítica? Como se verá a continuación, la respuesta es negativa¹⁰⁸.

V. LOS PROBLEMAS EN TORNO AL SENTIDO LITERAL TOMISTA

Una vez establecida la distinción entre el sentido literal y el espiritual, toca abordar el problema más espinoso: cómo entiende Santo Tomás el sentido literal. En primer lugar, hay que decir que nunca formula una definición propiamente dicha, válida para todos los casos. Cuando se refiere a él, lo hace siempre dentro de un contexto determinado.

¹⁰⁶ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 285. “Hay que distinguir el sentido literal de la Escritura, único, del lado del hombre, y por tanto el único que es objeto de la investigación científica, que no puede infringir la ley esencial del lenguaje, y la plenitud de sentido que Dios, al inspirar el texto, percibe en una misma palabra y bajo una sola mirada”, ibid., 284.

¹⁰⁷ Según Spicq, el sentido literal tomista es “la significación inmediata y querida por el autor inspirado de las palabras o de las cosas que no son más que signos, y tal como surge del texto y del contexto”, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 274. Para apoyar esta definición, Spicq no cita ningún texto de Santo Tomás. Smalley y Bori atribuyen a Santo Tomás una definición del sentido literal en términos muy parecidos, sin citar tampoco ningún texto para apoyarla: cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, cit., 300-302; P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 99, 102, 107.

¹⁰⁸ Grelot critica a Spicq por situarse en el punto de vista moderno al hablar del sentido literal en Santo Tomás, en cuyo pensamiento “todavía no se ha llegado a la concepción moderna del sentido literal”, P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios. Introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1968, 263. Lo mismo advierten M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., 148-150; y M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas*, cit., 138.

Dicho esto, cabe buscar ciertos elementos comunes. De hecho, Santo Tomás describe el sentido literal o histórico en torno a uno de estos dos ejes: de una parte, por contraposición al espiritual, el sentido literal es todo aquél que se sigue rectamente del significado de las palabras¹⁰⁹. De otra, según el conocido texto de la *Summa*, ya citado, sentido literal es el querido por el autor, que en el caso de la Biblia es Dios¹¹⁰. Y lo que Dios ha querido comunicar, como ya se ha visto, es la verdad que lleva al hombre a alcanzar la salvación.

De acuerdo con estos elementos, ¿puede decirse que en un mismo texto exista más de un sentido literal? Santo Tomás nunca se planteó esta cuestión, al menos en estos términos. Sin embargo este problema acaparó gran parte de la atención de los estudios sobre la noemática tomista y condujo en esta dirección todos los esfuerzos por determinar el concepto tomista de sentido literal. Tales discusiones se avivaron especialmente en la primera mitad del siglo XX, cuando autores católicos intentaron defender la exégesis moderna con la autoridad de Santo Tomás¹¹¹.

Para algunos, el sentido literal debe ser uno solo, pues de lo contrario no sería posible fundar en él la argumentación teológica sin caer en la equivocidad. La multiplicidad de sentidos literales implicaría la disolución de la teología como ciencia. El sentido literal es necesariamente único, porque las palabras son siempre unívocas; la pluralidad de significados corresponde a las cosas y exclusivamente a ellas. Para confirmarlo, suele citarse este texto:

¹⁰⁹ El sentido literal es “illa prima significatio, qua voces significant res” (S.Th. I, q. 1, a. 10, in c.), de manera que “totum illud ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa significatione uerborum recte accipitur” (Quodl. VII, q. 6, a. 15, in c.).

¹¹⁰ “Sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est”, S.Th. I, q. 1, a. 10, in c.

¹¹¹ La posibilidad de que existan varios sentidos literales fue la opinión predominante entre los tomistas hasta el siglo XX, cuando cobró fuerza la defensa de la unicidad del sentido literal en Santo Tomás. Una enumeración exhaustiva de los diversos autores se encuentra en G. M. PERRELLA, “Unicità del senso letterale biblico”, *Divus Thomas Pl.* 47-49 (1944-1946) 124-130, aquí 126, nota 7. Un resumen de las posiciones puede verse en C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 276-279; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cit., II, 2, 279-281 (en este caso a favor de la posible multiplicidad). Para un resumen más reciente sobre la polémica, cf. M. F. JOHNSON, “Another Look at the Plurality of the Literal Sense”, *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992) 117-141.

Sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur (S.Th. I, q.1, a.10, ad 1).

Pero aquí Santo Tomás habla del sentido literal como uno solo (*unus*) en contraposición con el espiritual, que se divide en tres. Por eso el texto no afirma tan claramente como podría parecer a primera vista la unicidad del sentido literal. De hecho, pocas líneas más arriba, al final de la respuesta, se afirma sin matices la posible pluralidad del sentido literal:

Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul intellectu comprehendit: non est inconueniens, ut dicit Augustinus XII *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus (S.Th. I, q.1, a.10, in c).

El texto resulta problemático, porque parece anular todas las distinciones anteriores. Si Dios lo entiende todo a la vez, no se puede cerrar la puerta a ninguna interpretación posible, pues no ha podido escapar a la mente divina. Y todos estos sentidos serían literales, pues los ha querido el autor y se encuentran *in una littera*.

Antes de dar una explicación, conviene acudir a los lugares paralelos del *corpus thomisticum*. En Quodl., la afirmación de la pluralidad de sentidos literales aparece de un modo un poco más articulado, pues incluye una referencia al autor humano:

Auctor principalis sacre scripture est Spiritus sanctus, qui in uno uerbo sacre scripture intellexit multo plura quam per expositores sacre scripture disserantur. Non est etiam inconueniens quod homo qui fuit auctor instrumentalis sacre scripture in uno uerbo plura intelligeret, quia prophete, ut Ieronimus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus quod etiam intenderent futura significare; unde non est impossibile simul plura intelligere in quantum unum est figura alterius (Quodl. VII, q.6, a.14, ad 5).

Primero se afirma que lo que Dios comprende bajo una sola letra es mucho mayor que lo que puede exponer cualquier intérprete.

Así, se salva la riqueza del significado de la Escritura, que por su origen divino trasciende siempre las explicaciones humanas, necesariamente parciales. Pero añade Santo Tomás una referencia a la posibilidad de que fuese el autor humano quien entendiera más de una cosa bajo una letra, sin caer en el equívoco. Se trata de una pluralidad restringida o, si se prefiere, de una unidad articulada.

Para aclarar el pensamiento de Santo Tomás sobre la unidad del sentido literal, suele citarse un tercer texto, *De Potentia*, q.4, a.1, donde admite la pluralidad de sentidos de un texto de la Escritura, aunque no emplea el adjetivo “literal”. Tomás tiene muy presentes las mismas afirmaciones de San Agustín sobre la interpretación (*Confessiones* XII), que cita en la respuesta de la *Summa*.

Santo Tomás se pregunta “*utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum*”. Para responder, debe recoger las diversas interpretaciones que se han dado a la frase bíblica “*terra autem erat inanis et vacua*” (Gn 1,2), que da a entender la preexistencia de una materia informe. Tomás constata que entre los Padres se encuentran dos interpretaciones distintas, pero que ambas concuerdan con la fe y con el texto: “*neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur*”. Esto lo lleva a anteponer algunas advertencias al iniciar la respuesta del artículo, que son las que interesan aquí.

Antes de tratar del sentido de las *palabras* bíblicas, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, exhorta a evitar dos extremos al interpretar la verdad de las *cosas* de las que habla el texto: no contradecir las verdades de fe y no apresurarse a afirmar que las cosas que nos parecen verdaderas pertenecen a las verdades de la fe¹¹².

Acerca del sentido de las palabras (*sensus litterae*, sentido literal) con las que Moisés, divinamente inspirado, expone el comienzo

¹¹² “Circa hanc quaestionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litterae, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere”.

del mundo, también hay que evitar dos cosas: primero, entender en las palabras de la Escritura lo que es falso, pues la Escritura, entregada por el Espíritu Santo, no puede tener nada de falso¹¹³.

La otra actitud que se debe evitar es excluir por principio la pluralidad de sentidos de un pasaje:

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; hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit (...). 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. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus.

Tanto aquí como en *Quodl. VII*, la dignidad de la Escritura y su origen divino parecen exigir una infinitud potencial de sentidos, por parte de quienes la comentan o exponen. Más precisamente, el punto que Santo Tomás quiere dejar claro es que ningún intérprete humano puede arrogarse la capacidad de ofrecer el sentido único de un pasaje. La infinitud se restringe cuando se habla de *sensus auctoris*, aunque en el *De potentia* no se limita la pluralidad al caso en que una cosa es figura de otra, como en *Quodl.*

Algunos intérpretes se apoyan en el empleo del verbo “adaptar”, para decir que no se trata aquí del sentido literal, sino de

¹¹³ “Circa secundam 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”. A este criterio se aludió al tratar sobre la autoridad de la Escritura: se descarta por principio una interpretación que ponga en boca de la Escritura una falsedad.

sentidos adaptados¹¹⁴. Sin embargo, parece más fiel al texto del *De Potentia* la opinión de Henri de Lubac, para quien Santo Tomás distingue entre diversos sentidos del autor y entre éstos y los que son propiamente adaptados. Habría así diversos grados en la literalidad o autenticidad bíblica de los sentidos¹¹⁵. En esta misma línea, otros autores intentan clarificar la cuestión, diciendo que Tomás distingue dos niveles dentro del sentido literal. El primer significado, pretendido por el autor humano, sería el *sensus proprius* o *principalis*, que es único; luego habría sentidos adaptados¹¹⁶.

No es difícil advertir que las opiniones vertidas en esta discusión dependen de una toma de posición previa, no siempre reconocida: la definición de sentido literal que se atribuye a Santo Tomás. Quienes defienden a ultranza la unicidad del sentido literal, lo han identificado previamente con el sentido pretendido por el autor humano del texto, aun sabiendo que no siempre se puede llegar a

¹¹⁴ Así C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 282-285; y P. SYNAVE, "La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures", cit., 64. Al citar el texto, Synave omite las frases que incluyen al autor humano en la percepción de más de un sentido: así puede concluir que no se trata del sentido literal.

¹¹⁵ "Está primero el sentido querido directamente por el autor humano del libro sagrado; después aquellos que solamente ha previsto; por último aquellos que no ha previsto, pero que el Espíritu Santo ha previsto por él. En los dos primeros casos, los sentidos son llamados "sentido del autor"; en el tercer caso solamente son "sentidos adaptados"; sin embargo, en los tres casos son verdaderamente sentidos de la Escritura", H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cit., II, 2, 284-285.

¹¹⁶ "In sacra Scriptura praeter principalem sensum, quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quandam loquitur, et non secundum intentionem Apostoli", *IV Sent.* d.21, q.1, a.2, ql.1 ad 3. En este texto, Tomás explica el uso, bastante libre, que hace San Jerónimo de 1 Co 3,12 al comentar Is 5,8. Pero no es claro que se entienda aquí que el sentido adaptado sea literal. Cf. S. PARENTI, "Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso", cit., 83-84. Spicq desmerece esta interpretación, por un motivo filológico: el adjetivo *principalis* no significa, en el contexto de Santo Tomás, "principal" o "primero", sino "el que tiene valor de principio", es decir, el sentido literal es principal en cuanto es principio o fundamento del sentido espiritual. Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, cit., 283. El primero que propuso la distinción entre sentido literal principal y sentidos literales adaptados fue M. ZARB, en "Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?", *Revue Thomiste*, 1932, 250-300, aquí 263. Un autor reciente vuelve a defender la opinión de Zarb: M. TABET, *Teologia della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando Editore, Roma 1998, 131-132.

saber qué pensó tal autor¹¹⁷. Con este presupuesto, proceden a la tarea, en realidad nada fácil, de mostrar que los textos donde parece admitirse la multiplicidad de sentidos literales en realidad no la admiten¹¹⁸. Otros optan por una vía más sencilla, pero poco convincente: descartar aquellos textos como una concesión a la tradición y a la autoridad de San Agustín, pues resultarían contradictorios con el núcleo del planteamiento tomista¹¹⁹. Finalmente, otros intentan conciliar la pluralidad de sentidos literales con la percepción del hagiógrafo, que podía entender varias cosas a la vez, siempre que estuvieran subordinadas una a la otra, en la línea del texto de *Quodlibetales*¹²⁰.

¹¹⁷ “Por «unicidad del sentido literal» se entiende que toda afirmación escriturística no contiene y no puede contener más que un ÚNICO SENTIDO LITERAL. Tomamos aquí «sentido» en su significado propio, es decir, de sentido entendido por el autor; y no en un significado amplio e impropio, es decir, de sentido entendido por el intérprete: en este segundo caso, el sentido (o, más propiamente, la interpretación) puede ser múltiple y lo es de hecho. Esto se verifica especialmente ante pasajes oscuros: podrá entonces permanecer incierto cuál sea el sentido entendido por el autor inspirado, pero permanece siempre cierto que fue único. Además, excluyendo varios sentidos, entendemos aquellos que son disparatados e independientes entre sí. No son tales en cambio los sentidos implícito, pleno, eminente; incluso ni siquiera es tal la deducción escriturística (o el así llamado «sentido consecuente»): todos estos sentidos, en efecto, están subordinados a lo que resulta a primera vista de las palabras (para entendernos lo llamaremos sentido común o fundamental), y forman con él una sola cosa, es decir, un único sentido literal”, G. M. PERRELLA, “Unicità del senso letterale biblico”, *Divus Thomas Pl.* 47-49 (1944-1946) 124-130, aquí 124 (mayúsculas del original).

¹¹⁸ Los defensores de la unicidad del sentido literal deben forzar los textos, especialmente la respuesta de la *Summa*. Cf. H. DE LUBAC *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, cit., II, 2, 281-285. Un ejemplo: “Las palabras «sensus litteralis est quem auctor intendit» no significan «el sentido literal es el que el autor ha tenido en cuenta». Esta traducción estaría en oposición demasiado manifiesta con la definición que Santo Tomás acaba de establecer algunas líneas antes del sentido literal”, P. SYNAVE, “La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures”, cit., 58. Synave sugiere traducir la frase así: “el sentido que pretendió el autor es literal”. Una opinión equivalente defiende G. M. PERRELLA, “Il pensiero di Sant'Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura”, *Biblica* 26 (1945) 277-302, aquí 290-291.

¹¹⁹ Asi B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, cit., 300-301; P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, cit., 102.

¹²⁰ Además de ese texto se buscan otros donde Santo Tomás admite la posibilidad de entender muchas cosas a la vez –por ejemplo: “intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum” S.Th. I q.85, a.4, in c.–. Cf. S. PARENTI, “Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tommaso”, cit., 84-87.

VI. CONCLUSIÓN

Todas estas discusiones se pueden extender infinitamente, pues, como se ha visto, los textos de Santo Tomás no siempre son claros. Sin embargo, aquí no se entrará en los detalles de la polémica. Lo que importa es mostrar que en general los estudios han perdido de vista un hecho fundamental: en ninguna parte Tomás vincula de forma esencial el sentido literal con la intención expresa del autor humano. Cuando en la *Summa Theologica* define el sentido literal por la intención del autor, se refiere explícitamente a que el autor de la Escritura es Dios. Por supuesto, no se trata de que Santo Tomás no tenga en consideración la intención del hagiógrafo –de hecho, apela a ella con frecuencia cuando ayuda a comprender el texto¹²¹–, sino de si es el mejor modo de definir el sentido literal.

Por encima de todo, lo que importa a Santo Tomás es ver las verdades de fe expresadas en el texto, en el sentido literal. El pasaje del *De Potentia* explicita dos límites muy claros para la interpretación: no contradecir la fe, la doctrina¹²², y respetar el texto (*salva litterae circumstantia*)¹²³. Dentro de este respeto al texto, es lógico aludir a la conciencia del hagiógrafo, más aún en cuanto está asistido por el Espíritu Santo¹²⁴. Pero la determinación del sentido literal depende

¹²¹ Cf. C. SPICQ, “Saint Thomas d’Aquin exégète”, en DTC XV/1 (1946), 730, con varios ejemplos, todos ellos tomados del comentario a las cartas de San Pablo.

¹²² “Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide: quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit”, *II Sent.*, d. 12, a.2, ad 7.

¹²³ Es gráfico un texto ya citado: “totum illud ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa significatione verborum recte accipitur” (Quodl. VII, q.6, a.15, in c.). Que-riendo oponerse a quienes ven aquí la multiplicidad, Synave afirma: “nuestro doctor quiere decir simplemente que nada de lo que las palabras signifiquen por sí mismas escapa al sentido literal, en otros términos que lo que las palabras manifiestan y todo lo que las palabras manifiestan pertenece al sentido literal”, P. SYNAVE, “La doctrine de saint Thomas d’Aquin sur le sens littéral des Ecritures”, cit., 56. Lógicamente, decir “todo lo que las palabras manifiestan” implica una riqueza del sentido literal mayor de lo que pudo pensar el hagiógrafo.

¹²⁴ “En primer lugar, lo que afirma Santo Tomás es que no es el intérprete, el lector, el que decide a qué se refiere un texto. Quien decide a qué verdad se refiere un texto es su autor. En un primer momento, piensa en el autor humano. Por eso menciona la inspiración. Es posible que el carisma de Dios sobre los hagiógrafos les hiciera vislumbrar más de una verdad en una única expresión”, V. BALAGUER, “El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura”, *Scripta Theologica* 36 (2004) 509-563, aquí 524.

sobre todo de encontrar la expresión normativa de la doctrina cristiana¹²⁵.

En síntesis, Santo Tomás maneja una noción de sentido literal bastante amplia –o, si se quiere, imprecisa–, pero que no se debe identificar con el sentido literal de la exégesis moderna¹²⁶. Olvidar o desconocer esta diferencia es lo que ha llevado a descubrir contradicciones en Santo Tomás. El sentido literal de la Escritura es la expresión verbal e inspirada de la fe de la Iglesia, no lo que según la crítica histórica pudo pensar el autor al momento de componer su escrito:

Lo que tiene Santo Tomás en la mente al proponer la doctrina de la interpretación de la Escritura no tiene tanto que ver con la composición de la Escritura, sino con su lugar en la Iglesia. En cambio, en el moderno acceso a la Sagrada Escritura, se acentúa más el proceso por el que la Sagrada Escritura se compone y adquiere su sentido en el seno de la Iglesia. Dicho de otra forma, Santo Tomás trata de la Escritura *in facto esse*, en su capacidad significativa para expresar la revelación, mientras que en la moderna crítica bíblica se trata de la Escritura *in fieri*, como expresión originaria de la revelación¹²⁷.

¹²⁵ “Lo que hay en la Escritura son expresiones de la verdad revelada (...). Es decir, en el punto de partida está la revelación, la *res*, las realidades. Y esas realidades se expresan a través del sentido literal de la Escritura. De ahí la segunda consideración: aunque el hagiógrafo no hubiera conocido la verdad profunda de la revelación reflejada en su texto, si la conoce el Espíritu Santo su autor principal. Pero, para evitar cualquier tipo de arbitrariedad en la comprensión de las verdades, añade que esa verdad debe interpretarse en la Sagrada Escritura respetando el contexto literal («salva litterae circumstantia»), es decir, según el modo humano de expresarse que ha elegido Dios”, *ibid.*, 525.

¹²⁶ Respecto del ideal de objetividad típico de la modernidad, también se debe tener en cuenta el papel de las virtudes, morales e intelectuales, en la actividad del intérprete. Santo Tomás casi no desarrolla este punto a propósito de la interpretación bíblica, pero es lícito tenerlo en cuenta: cf. E. F. ROGERS, Jr., “How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas” *Journal of Religion* 76 (1996) 64-81, especialmente 75-80.

¹²⁷ V. BALAGUER, “El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura”, *cit.*, 525. Esta diferencia de perspectiva explica lo que constata otro autor: “Esta concepción de sentido literal permite relacionar fácilmente con el sentido literal de la Escritura el progreso de la Iglesia en la comprensión del dato revelado: Tomás no tiene ninguna dificultad en servirse de conceptos, que sólo con los siglos la Iglesia ha podido aclarar y definir, para explicar frases de otro modo oscuras de

No se trata de una exégesis irreconciliable con la moderna. Pero el primer paso para intentar reunir las consiste en percibir lo más claramente posible la diferencia que media entre ellas¹²⁸.

la Escritura. Basta leer su comentario a Juan”, S. PARENTI, “Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso”, cit., 96.

¹²⁸ He intentado ofrecer una vía de síntesis de ambos enfoques, siguiendo ideas expuestas por V. Balaguer, en J.C. OSSANDÓN, *Los sentidos de la Escritura. Aproximación a una definición teológica del sentido literal*, «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» XLIX (2006) 9-103.