

La inteligencia espiritual del Misterio de Dios según santo Tomás de Aquino

Ignacio M. Manresa Lamarca, hnscc

En este artículo quiero presentar el pensamiento de santo Tomás acerca de la inteligencia espiritual del misterio de Dios. Creo que su consideración puede poner de relieve aspectos no tan conocidos de su pensamiento y servir para iluminar algunas cuestiones actuales.

En el marco del pensamiento de santo Tomás, entendemos por inteligencia el acto por el que se consume nuestro entender, así como también lo entendido. No nos referimos aquí a los seres espirituales que a veces son llamados por el Aquinate inteligencias, ni a la facultad del entendimiento, ni al hábito natural de los primeros principios del conocer, ni al don del Espíritu Santo de inteligencia¹. El objeto de tal acto de entender o el objeto conocido es el misterio de Dios que incluye a Dios mismo, así como a las demás realidades en cuanto proceden y tienden hacia Él². El adjetivo espiritual con el que se califica la inteligencia del misterio de Dios es el que da a esta expresión en el pensamiento del Aquinate su peculiar contenido, el cual constituye el objeto de este artículo.

Artículo recibido el día 22 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 15 de enero de 2018.

¹ Un texto del *De Veritate* recoge cuatro de estos sentidos: “invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II Topic” (*De Ver* q.17 a.1). Cf. S. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo*, (Madrid 1978) 162. Para las obras de santo Tomás de Aquino he tomado el texto de www.corpusthomicum.com. Para citar el texto he usado la numeración de la edición de Marietti.

² Cf. *Summa Theologiae*, I q.1, a.7.

Comenzaremos acercándonos al tema. Lo haremos presentando el uso que santo Tomás hace en su obra de tres expresiones significativas para nuestro objetivo: *intelligentia spiritualis*, *intelligo spiritualiter*, *spiritualis intellectus*. Así adquiriremos unas referencias fundamentales sobre la cuestión (1). Seguidamente, presentaremos tres textos donde el Aquinate trata ampliamente acerca de la inteligencia espiritual del misterio de Dios. Estos textos son el comentario a 1 Co 1-4, el comentario a 2 Co 3 y finalmente diversos pasajes del comentario al evangelio según san Juan (2-4)³. Terminaremos recogiendo en síntesis lo que para santo Tomás significa la inteligencia espiritual del misterio de Dios y valorando tal aportación (5).

I. Acercamiento al tema

Como hemos dicho, para acercarnos al sentido que tiene en santo Tomás la inteligencia espiritual del misterio de Dios, hemos analizado el uso que hace de algunas expresiones significativas para ello⁴.

En primer lugar, hemos buscado el uso que santo Tomás hace de la expresión *intelligentia spiritualis* según todas sus variantes ortográficas y declinaciones en singular⁵. Santo Tomás usa esta expresión en 11 lugares de su obra⁶. De ellos, 5 son textos propios y el resto son citas de Padres contenidas en la *Catena Aurea*. De estos textos propios, un primer dato relevante es que todos son comentarios a la Escritura. Además, en ellos la inteligencia espiritual es el acto de entender y, sobre todo, el conocimiento adquirido que tiene por objeto el misterio de Dios fruto de la revelación y transmitido sea por las palabras del Señor (*In Io* cap. 5 lec. 9) sea por medio de la Escritura (*In Is* cap. 5 lect. 2). Se contrapone a la inteligencia

³ No hemos considerado necesario para este estudio situar estos comentarios en la vida del Aquinate para considerar la posible evolución de su doctrina. Podría ser una consideración ulterior. Como referencia obligada para la vida y obra del Aquinate, tomamos: J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, (Paris 2015) 320-330. Para una visión de la exégesis de santo Tomás en el contexto de la exégesis medieval: cf. G. DAHAN, *L'exégèse de la Bible en Occident Médiéval. XII^e-XIV^e siècle*. (Paris 1999).

⁴ Para esta búsqueda nos hemos servido del *Index Thomisticus* que ofrece: www.corpusthomicus.org.

⁵ Con la expresión *intelligentia spiritualis* en plural, santo Tomás se refiere a los seres puramente espirituales.

⁶ Santo Tomás usa *intelligentia spiritualis* en: *In Is* cap. 5 lec. 2; cap. 60; *In Ps* 16 n. 1; *Catena in Mt* cap. 14 lec. 4; cap. 27 lec. 11; *Catena in Mc* cap. 15 lec. 8; *Catena in Lc* cap. 4 lec. 7; *catena in Io* cap. 5 lec. 9; *In Mt* cap. 1 lec. 3; *In Io* cap. 4 lec. 2; *In Rom* cap. 13 lec. 3.

carnal (*In Io* cap. 4 lect. 2) o literal (*In Mt* cap. 1 lec.3) como aquella que es verdadera y fructífera, frente a aquellas que son falsas y mortíferas, siendo la primera propia de los justos y las segundas propias de los impíos (*In Rm* cap. 13 lect.3).

En segundo lugar, hemos examinado el uso que el Aquinate hace de la expresión *intelligo spiritualiter* atendiendo a toda la conjugación del verbo. Santo Tomás usa esta expresión en 37 lugares de su obra⁷, de las cuales 29 son textos propios y 8 son citas de otros autores en la *Catena Aurea*. De estos 29 textos propios, 10 pertenecen a obras sistemáticas y 19 a comentarios de la Escritura. Con la expresión *intelligo spiritualiter*, santo Tomás se refiere a un entender que superando un primer nivel sensible o corporal alcanza el verdadero sentido de aquello que conoce (p. ej. *CG IV* cap. 83; cap. 90; *In Ps* 24 n.10). En algunos textos se refiere a entender las realidades del Antiguo Testamento en su verdadero sentido (p. ej. *Summa Theologiae* III q. 102 a.5 ad 5; *In 2 Cor* cap. 3 lec. 3) y en otros a realidades del Nuevo Testamento, sean palabras o hechos (p. ej. *In Mt* pr.; *In Io* cap. 4 lect. 2) en su verdadero sentido. Este entender espiritual que es verdadero y fructífero se contrapone a un entender carnal o literal que no alcanza el verdadero sentido, ni es fructífero (p. ej. *In Io* cap. 6 lec. 4; *In Hb* cap. 8 lec. 8). Tal contraposición aparece especialmente en los comentarios bíblicos de san Pablo y san Juan.

Finalmente, también hemos explorado el uso que santo Tomás hace de la expresión *spiritualis intellectus* según sus diversas declinaciones y variantes ortográficas en singular. El Aquinate usa esta expresión en 17 lugares de su obra⁸, siendo 14 textos propios y 3 textos de otros autores recogidos en la *Catena Aurea*. De estos 14 textos propios, sólo uno pertenece a una obra sistemática, mientras que los 13 restantes se encuentran en los comentarios

⁷ Santo Tomás usa *intelligo spiritualiter* en: *Super Sent* IV, 47, q.1 a.3 qc 3 ad 2; *CG IV* cap. 83; cap. 90 n. 8; *summa Theologiae* I q.102 a.1; I.II q.102 a.5 ad 5; a.6 ad 9; II.II q.122 a.4 arg.1; III q.39 a.5 arg 2; III q.75 a.1 arg.1; a.1 ad 1; ad 4; a.80 a.7 ad 3; *Super Decretales* n. 1; *In Is* cap. 2 lec.1; *In Ier* cap. 31 lec.3; *In Ps* 24 n.10; *Catena in Mt* cap.8 lec.4; cap. 16 lec. 7 (2); cap. 18 lec. 5; *Catena in Mc* cap. 3 lec. 6; *Catena in Lc* cap. 16 lec. 6; *Catena in Io* cap. 4 lec. 3; cap. 6 lec.1; lec. 7; lec. 10; *In Mt* pr.; cap. 7 lec. 2; cap. 25 lec. 2; cap. 1 lec. 3 (rep. Petri de Andria); *In Io* cap. 4 lec. 2; cap. 6 lec. 4; *In II Co* cap. 3 lec. 3 (2); *In Gal* cap. 2 lec. 5; *In Hb* cap. 8 lec.2 (rep. vulgata); cap.11 lec. 7.

⁸ Santo Tomás usa *spiritualis intellectus* en: *Summa Theologiae* I.II q.103 a.4 ad 3; *In Ps* 16 n.1; 32 n.3; 36 n.18; *Catena in Mt* cap. 12 lec.15; cap. 21 lec.1; *Catena in Mc* cap. 7 lec. 3; *In Mt* cap. 16 lec. 1; cap. 25 lec. 2; *In Io* cap. 16 lec. 3; *In Col* cap. 1 lec. 3; *In 2 Tim* cap. 2 lec. 1; *In Hb* cap. 8 lec. 2.

bíblicos. En 4 de estos textos, santo Tomás se refiere con esta expresión al sentido espiritual como sentido bíblico de la Escritura, según el cual las realidades significadas por la letra de la Escritura significan a su vez otras realidades (*In Ps* 16 n.1; 32 n.3; 36 n.18; *In Mt* cap. 25 lect. 2). En el resto de textos, la expresión *spiritualis intellectus* significa lo entendido del contenido de la revelación sea referido al contenido de la Escritura (*In Io* cap. 16 lect. 3), sea referido a las realidades espirituales de la revelación (*In Col* cap. 1 lect. 3), sea a la Ley Antigua (*In Hb* cap. 8 lect. 2). Esta inteligencia espiritual de la revelación se contrapone en cuanto verdadera y fructífera a una inteligencia falsa y sin fruto. En un caso se contrapone a una inteligencia verdadera pero imperfecta (*In Io* cap. 16 lect. 3).

Por tanto, a la luz del uso de estas expresiones en la obra de santo Tomás podemos decir:

1. Su matriz bíblica. El hecho de que sea principalmente en los comentarios bíblicos donde aparecen estas expresiones es síntoma de una dependencia respecto a la Sagrada Escritura de la expresión y de su contenido. Este hecho nos invita a buscar en los comentarios bíblicos de santo Tomás un desarrollo más amplio del tema.

2. Con estas expresiones santo Tomás se refiere sobre todo al acto de entender o lo entendido que tiene por objeto realidades de la revelación (la Sagrada Escritura, la vida de Cristo, la Ley Antigua, etc)

3. Por ser espiritual se contrapone a una inteligencia “carnal” o “literal” como lo verdadero y fructífero para la salvación se contrapone a lo falso y sin fruto, o al menos imperfecto. También se contrapone como lo propio del justo se contrapone a lo propio del impío. Y finalmente se contrapone la inteligencia espiritual como lo que es capaz de penetrar más allá de las realidades sensibles y corporales y alcanzar lo espiritual a la inteligencia carnal que queda atrapada por estas realidades.

Con estas referencias sobre lo que para el Aquinate es la inteligencia espiritual del misterio de Dios, podemos ahora tratar de penetrar más profundamente en su sentido. Lo haremos buscándolo en los comentarios bíblicos, tal como hemos dicho. A mi entender, tres son los lugares principales donde el Aquinate desarrolla esta doctrina: en el comentario a 1 Co 1-4, en el comentario a 2 Co 3 y en los comentarios a diversos pasajes del evangelio de san Juan.

Tomemos primeramente el comentario a 1 Co 1-4 que nos ofrece la base fundamental para la doctrina del Aquinate sobre el tema (2). Después po-

dremos completarla con el comentario a 2 Co 3 (3) y con el comentario a diversos textos del evangelio de san Juan (4).

II. La inteligencia espiritual del misterio de Dios en 1 Co 1-4

Para poder comprender la doctrina sobre la inteligencia espiritual que contienen estos capítulos de 1 Co debemos primero detenernos a considerar su sentido global según la interpretación de santo Tomás. Así después podremos alcanzar en su enseñanza sobre la inteligencia espiritual del misterio de Dios penetrando más particularmente en el comentario que hace santo Tomás de dos de los textos de estos capítulos⁹.

II.1. Sentido global de 1 Co 1-4

Santo Tomás entiende que, en los primeros capítulos de 1 Co, san Pablo trata de superar la división que se produjo entre los cristianos de Corinto, los cuales se gloriaban de unos ministros y despreciaban a otros y así consideraban superiores a aquellos que habían recibido el bautismo o la enseñanza de unos ministros frente a los que lo habían recibido de otros ministros¹⁰. Para superar estas divisiones, en primer lugar, san Pablo exhortó a los cristianos de Corinto a la unidad, pues entre ellos no debía haber divisiones ni por causa del bautismo (1 Co 1,10-17a) ni por causa de la enseñanza (1 Co 1,17b-2,16)¹¹. Como las divisiones por causa de la enseñanza se debían a que algunos se enorgullecían de maestros que enseñaban con *sapientia verbi*, san Pablo les enseñó que esta *sapientia verbi* no es el modo que conviene a la enseñanza cristiana (1 Co 1,17b-31) y que él mismo no la usó con ellos (1 Co 2,1-5)¹². Sin embargo, el Apóstol les explica que hay una sabiduría espiritual que se comunica espiritualmente y de la que sólo son capaces los perfectos (1 Co 2,6-16)¹³. A ellos no pudo hablarles así porque no eran

⁹ Para una introducción al comentario de santo Tomás a 1 Co: cf. G. DAHAN, "Introduction" en: Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens* (Paris 2002) I-XXXVII.

¹⁰ Cf. *In 1 Cor* 1 lec. 2 (20-21).

¹¹ Cf. *In 1 Cor* 1 lec. 3 (26).

¹² Cf. *In 1 Cor* 1 lec. 3 (40).

¹³ Cf. *In 1 Cor* 2 lec. 1 (73).

capaces de ella (1 Co 3,1-4)¹⁴. En segundo lugar, el Apóstol quiso apartar la causa de la división que era el juicio por el que se gloriaban de unos ministros y despreciaban a otros. Este era un juicio equivocado acerca de lo que es un ministro del Señor y a quien corresponde juzgarle (1 Co 3,4b-4,21), siendo la causa de este juicio su carnalidad (1 Co 3,1-4a)¹⁵.

A mi entender, un núcleo fundamental del discurso de estos capítulos de san Pablo gira en torno a la comunicación entre las personas del conocimiento que salva, ya sea tratándolo desde el modo conveniente para comunicarlo (1 Co 1,17b-2,1-5), ya sea desde el sujeto capaz de recibirlo (1 Co 2,16-3,1-4). En estos dos textos san Pablo distingue y contrapone tres tipos de conocimiento con su modo propio de comunicarse y sus sujetos aptos para recibirlo: la sabiduría de la razón, la fe y la sabiduría de los perfectos. El adjetivo espiritual (o sus expresiones equivalentes) vendrá a calificar a algunos de estos conocimientos, a su modo de comunicarse o a sus sujetos capaces en contraposición a otros conocimientos con sus modos propios de comunicarse y sus sujetos que serán calificados como carnales o literales (sea con esos adjetivos o expresiones equivalentes). Veamos estos dos textos que nos permitirán presentar la concepción fundamental del Aquinate sobre la inteligencia espiritual del misterio de Dios.

II.2. El modo conveniente de comunicar el conocimiento que salva (1 Co 1,17b-2,5)

Santo Tomás dice que el Apóstol enseña en estos versículos que la *sapientia verbi* no es el modo que conviene para transmitir a otros la revelación que salva¹⁶. ¿Qué es la *sapientia verbi*? ¿Por qué no es el modo conveniente de transmitir la revelación?

En primer lugar, ¿qué es la *sapientia verbi*? Santo Tomás comentando el primer versículo de esta perícopa “*non in sapientia verbi ut non evacuetur Crux Christi*” (1 Co 1,17b) dice que *sapientia verbi* es la sabiduría de la palabra, esto es, la retórica¹⁷, pero, mucho más propiamente, la sabiduría de la razón humana. El Aquinate con esta expresión se refiere al conocimiento sapiencial que puede alcanzar la razón natural como distinto del sobrenatu-

¹⁴ Cf. *In 1 Cor 3* lec. 1 (122).

¹⁵ Cf. *In 1 Cor 3* lec. 1 (122).

¹⁶ Cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (40).

¹⁷ Cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (41).

ral¹⁸. Sin embargo, el Aquinate siguiendo el texto de san Pablo (1 Co 1,22) afirma que tal sabiduría de la razón incluye tanto la sabiduría de los griegos, representantes egregios de la sabiduría de la razón natural, como la de los judíos, la cual es fruto de la revelación¹⁹. ¿Qué significa, pues, la sabiduría de la razón? La expresión *sapientia verbi* adquiere un sentido propio en estos versículos. Ya no se trata de la pura sabiduría de la razón, que en sí misma es buena y procede de Dios²⁰, sino de esta sabiduría que en cuanto afianzada en su modo propio de juzgar se cierra a una sabiduría que por ser más sobrenatural requiere otro modo de juzgar²¹. Así lo puede aplicar a gentiles y judíos²².

En segundo lugar, ¿por qué la *sapientia verbi* no es el modo conveniente para transmitir la revelación? San Pablo afirma que esta *sapientia verbi* no es el modo conveniente para transmitir la revelación fundamentalmente porque destruye “algo principal en la doctrina de la fe como es la salvación realizada por medio de la Cruz de Cristo”²³: “*ut non evacuetor Crux Christi*” (1 Co 1,17b). Santo Tomás explica que cada enseñanza debe tener el modo conveniente a su materia. El modo más inconveniente sería aquel que destruyese aquello que es principal en aquella materia²⁴. En este caso, la *sapientia verbi*, entendida como sabiduría de la razón afianzada en su modo de juzgar, deja en nada la Cruz de Cristo, y por ello el que la usa para

¹⁸ *In 1 Cor 1 lec. 3 (42)*: “Sed quia in Graeco ponitur logos, quod rationem et sermonem significat, posset convenientius intelligi sapientia verbi, id est humanae rationis, quia illa quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, secundum illud Eccli.III, 25: *plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi*”.

¹⁹ *In 1 Cor 1 lec. 3 (57)*: “Pereuntium autem, id est infidelium, quidam erant Iudaei, quidam gentiles”. También cf. *In 1 Cor 1, lec. 3 (51)*.

²⁰ *In 1 Cor 1 lec. 3 (50)*: “Est autem considerandum quod homines quantumcumque mali non totaliter donis dei privantur, nec in eis dona dei reprobantur, sed in eis reprobatur et perditur quod ex eorum malitia procedit. Et ideo non dicit simpliciter perdam sapientiam, quia omnis sapientia a domino deo est, ut dicitur Is. XXIX, 14 ss., sed perdam sapientiam sapientium, id est, quam sapientes huius mundi adinvenierunt sibi contra veram sapientiam dei, quia, ut dicitur Iac. III, 15, non est ista sapientia desursum descendens, sed terrena, animalis, diabolica”.

²¹ *In 1 Cor 1 lec. 3 (43)*: “Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum”.

²² Cf. *In 1 Cor 1 lec. 3 (56-57)*.

²³ *In 1 Cor 1 lec. 3 (45)*: “Principale autem in doctrina fidei christianae est salus per crucem christi facta”.

²⁴ Cf. *In 1 Cor 1 lec. 3 (45)*.

transmitirla ofreciendo razones de esta sabiduría humana e invitando al otro a acoger tal enseñanza según tales razones, hace imposible su transmisión²⁵.

La razón de ello la explica seguidamente san Pablo: “*Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est*” (1 Co 1,18). La Cruz juzgada desde la sabiduría de la razón aparece como *stultitia*, necedad, y por ello se vuelve inaceptable a aquellos que la juzgan según la razón humana²⁶. Santo Tomás explica por qué la Cruz parece necedad a la razón humana diciendo:

eo quod praedicatio crucis Christi aliquid continet, quod secundum humanam sapientiam impossibile videtur, puta quod Deus moriatur, quod omnipotens violentorum manibus subiiciatur. Continet etiam quaedam quae prudentiae huius mundi contraria videntur, puta quod aliquis non refugiat confusiones, cum possit, et aliqua huiusmodi²⁷.

Más adelante, el Apóstol sigue explicando que la Cruz aparece como necedad a la sabiduría de la razón tanto de gentiles como de judíos diciendo: “*Quoniam et Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt. Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam*” (1 Co 1,22-23). Santo Tomás comenta este texto diciendo que describe dos inclinaciones en su modo de juzgar que conducen a judíos y gentiles a ver como necedad la Cruz de Cristo. Así los judíos, acostumbrados a ser instruidos por Dios por medio de muchos milagros, reclamaban del que les enseñaba cualquier doctrina signos, y por ello ante la Cruz de Cristo quedaban escandalizados, porque “deseaban el poder del que hace milagros y veían la debilidad del que padece la Cruz”²⁸. También los gentiles, acostumbrados a juzgar las cosas según la sabiduría formada a partir de las cosas del mundo, querían “juzgar toda enseñanza propuesta a ellos

²⁵ Cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (45). En el comentario a las palabras anteriores al versículo, santo Tomás explica de qué manera es posible que la sabiduría de la razón se integre en la enseñanza de la revelación y de qué manera no (cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 [43]).

²⁶ Cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (47).

²⁷ *In 1 Cor 1* lec. 3 (47). También cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (50).

²⁸ *In 1 Cor 1* lec. 3 (58): “*Iudaeis scandalum, quia scilicet desiderabant virtutem miracula facientem et videbant infirmitatem crucem patientem; nam, ut dicitur II Co Ultimo: crucifixus est ex infirmitate*”.

según la regla de la sabiduría humana²⁹, y por ello consideraban la Cruz necesidad porque “les parecía contra la razón que Dios muriera y que el hombre justo y sabio se entregara voluntariamente a una muerte tan infame”³⁰.

A esta *sapientia verbi*, el texto de san Pablo contrapone un conocimiento que sabe reconocer la Cruz de Cristo como verdadera sabiduría de Dios y fuerza salvífica. Así santo Tomás comentando: “*his autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est*” (1 Co 1,18) dice:

Et ne credatur revera verbum Crucis stultitiam continere, subdit *his autem qui salvi fiunt, id est nobis, scilicet Christi fidelibus qui ab eo salvamur, secundum illud Matth.c. 1, 21: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum, virtus Dei est*, quia ipsi in cruce Christi mortem Dei cognoscunt, qua diabolus vicit et mundum. Apoc. V, 5: *ecce vicit leo de tribu Iuda*. Item virtutem quam in seipsis experiuntur, dum simul cum Christo vitiis et concupiscentiis moriuntur, secundum illud Gal. V, 24: *qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*³¹.

La razón por la que la aparente necesidad se ha convertido en camino de salvación se encuentra en la economía que Dios ha seguido para conducir a los hombres a la salvación. Santo Tomás entiende así las palabras de san Pablo: “*Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam predicationis salvos facere credentes*” (1 Co 1,21). Como los hombres por la vanidad de su corazón se desviaron del recto conocimiento divino que se les ofrecía por medio de la creación, Dios los condujo a su conocimiento salvífico a través de otras realidades que no se encuentran en las razones de las realidades creadas, y que son consideradas como necias por los hombres mundanos que sólo piensan según las razones de las cosas humanas³².

²⁹ *In 1 Cor 1 lec. 3 (57)*: “Sed Graeci sapientiam quaerunt, utpote in studio sapientiae exercitati, sapientiam dico quae per rationes rerum mundanarum accipitur, de qua dicitur Ier. IX, 23: non gloriatur sapiens in sapientia. Per Graecos autem omnes gentiles dat intelligere qui a Graecis mundanam sapientiam acceperunt. Quaerebant igitur sapientiam, volentes omnem doctrinam eis propositam secundum regulam humanae sapientiae iudicare”.

³⁰ *In 1 Cor 1 lec. 3 (58)*: “Gentibus autem stultitiam, quia contra rationem humanae sapientiae videtur quod deus moriatur et quod homo iustus et sapiens se voluntarie turpissimae morti exponat”.

³¹ *In 1 Cor 1 lec. 3 (47)*.

³² Cf. *In 1 Cor 1 lec. 3 (57-58)*.

Esta sabiduría de Dios siendo verdadera sabiduría aparece al hombre como necesidad porque el hombre suele considerar necio lo que supera su alcance. Así lo dice santo Tomás comentando 1 Co 1,25 (“*Quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*”): “si algo divino parece necio, no es porque le falte sabiduría, sino porque excede la sabiduría humana. Y así ciertos hombres suelen considerar necio lo que excede su comprensión”³³. De igual modo dice de la debilidad y de la fuerza³⁴.

Este conocimiento salvífico tiene su modo propio de transmitirse que es mediante una predicación que no se apoya principalmente en la razón humana sino en el poder de Dios. Así santo Tomás comentando el modo como san Pablo predicó a los corintos dice que esta predicación no se apoyó ni en la excelencia de la sabiduría secular (1 Co 2,1-2), ni del poder humano (1 Co 2,3), ni de la elocuencia humana, sino en la manifestación del Espíritu y la fuerza (1 Co 2,4) para que su fe no se apoyara en la sabiduría humana sino en el poder de Dios (1 Co 2,5)³⁵. El Aquinate explica esta manifestación del Espíritu y de la fuerza en la predicación del Apóstol de un doble modo, ya sea que por su predicación se daba el Espíritu Santo y se confirmaba con los milagros, ya sea que predicaba con una sublimidad y abundancia de doctrina y la confirmaba mediante su vida virtuosa³⁶. Santo Tomás señalará al comentar estos versículos que san Pablo poseía sabiduría secular, pero no la quiso usar³⁷. Justamente santo Tomás al comentar 1 Co 1,17b, se había puesto la objeción del uso en la tradición de la Iglesia de la sabiduría humana en la predicación de la fe, lo cual parecía contradecir el modo conveniente de predicar la fe que presenta san Pablo en estos versículos. En la contestación el Aquinate distingue

³³ *In 1 Cor 1* lec. 3 (62): “Deinde cum dicit quia quod stultum est dei, assignat rationem eius quod dixerat, dicens quomodo id, quod est infirmum et stultum possit esse virtus vel sapientia dei, quia quod stultum est dei sapientius est hominibus, quasi dicat: iam aliquod divinum videtur esse stultum, non quia deficiat a sapientia, sed quia superexcedit sapientiam humanam. Homines enim quidam consueverunt stultum reputare quod eorum sensum excedit”.

³⁴ Cf. *In 1 Cor 1* lec. 3 (62).

³⁵ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 1 (73).

³⁶ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 1 (78).

³⁷ *In 1 Cor 2* lec. 1 (74): “Dicit ergo primo: quia dictum est quod Christus misit me evangelizare non in sapientia verbi, et quod non sunt multi sapientes, et ego, fratres, quamvis sapientiam saecularem habeam, secundum illud II cor. XI, 6: *et si imperitus sermone, sed non Scientia* [...] Hoc autem dicit apostolus, quia fidem christi per huiusmodi sublimitates sermonis aut sapientiae confirmare volebat”.

entre enseñar según la sabiduría de la razón (*docere in sapientia verbi*) y usar la sabiduría de la razón al enseñar (*uti sapientia verbi in docendo*)³⁸. Y así: “enseña según la sabiduría de la razón aquel que la toma como raíz principal de su doctrina, de tal modo que sólo aprueba aquellas cosas que contienen sabiduría de la razón y reprueba aquellas que no tienen tal sabiduría, y, esto corrompe la fe. Por el contrario, usa de la sabiduría de la razón, aquel que, supuestos los fundamentos de la verdadera fe, si alguna cosa verdadera encuentra en las doctrinas filosóficas, la asume al servicio de la fe (*in obsequium fidei*)”³⁹.

En conclusión, en el texto se nos presentan dos conocimientos en relación con la salvación, por una parte, la sabiduría de la razón y, por otra, la fe (aunque santo Tomás aquí no le da directamente esta denominación). La sabiduría de la razón es tanto la sabiduría de la razón humana representada por los griegos como la sabiduría revelada propia de los judíos, pero en tanto que aferrada a su modo de juzgar no se abre a un conocimiento salvífico más alto que viene de Dios e incluso juzga su contenido como “necedad”. De ahí se sigue que transmitir la revelación usando el modo de la razón como apoyo principal no sea lo conveniente porque corrompe su contenido. Por el contrario, la fe es un conocimiento que se abre a la verdadera sabiduría salvífica de Dios, y que se recibe por una predicación que no se apoya en la sabiduría humana sino en el poder de Dios⁴⁰.

II.3. La aptitud para comunicarse la sabiduría de los perfectos (1 Co 2,1-3,4a)

En los primeros versículos del capítulo segundo (1 Co 2,1-5), san Pablo dice a los cristianos de Corinto que él no usó con ellos la sabiduría secular. Y seguidamente añade que tampoco usó con ellos la sabiduría que se habla entre los perfectos, porque ellos no eran capaces de ella. En este sentido, san

³⁸ Cf. *In 1 Cor* 1 lec. 3 (43).

³⁹ *In 1 Cor* 1 lec. 3 (43): “Dicendum est ergo quod aliud est docere in sapientia verbi quocumque modo intelligatur, et aliud uti sapientia verbi in docendo. Ille in sapientia verbi docet qui sapientiam verbi accipit pro principali radice suae doctrinae, ita scilicet quod ea solum approbet, quae verbi sapientiam continent: reprobet autem ea quae sapientiam verbi non habent, et hoc fidei est corruptivum. Utitur autem sapientia verbi, qui suppositis verae fidei fundamentis, si qua vera in doctrinis philosophorum inveniatur, in obsequium fidei assumit”.

⁴⁰ Cf. *In 1 Cor* 2 lec. 1 (79).

Pablo les habla primeramente de la existencia de una sabiduría que se habla entre los perfectos (1 Co 2,6a), explicando a continuación en qué consiste (1 Co 2,6b-12) y que sólo pertenece a los perfectos porque son ellos los que la entienden (1 Co 2,13-16). Finalmente, en el inicio del capítulo tercero (1 Co 3,1-4a) el Apóstol les dice que él no pudo usar con ellos esa sabiduría, y que ni siquiera ahora lo puede hacer porque siguen siendo carnales (1 Co 3,1-4a). ¿En qué consiste esta sabiduría que se habla entre los perfectos? Y ¿por qué sólo se comunica entre los perfectos?

En primer lugar, ¿en qué consiste la sabiduría que se habla entre los perfectos? Santo Tomás siguiendo el texto de san Pablo presenta en 1 Co 2,6-12 la sabiduría de los perfectos en contraste con la sabiduría de la razón. Y así comentando 1 Co 2,7 (“*Sed loquimur Dei sapientiam in misterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus in gloriam nostram*”) expone que esta sabiduría es la que tiene por objeto a Dios (*Dei*) en cuanto que excede el alcance del hombre (*in mysterio*) y es causada por revelación divina (*Dei*) y por una enseñanza que respeta su carácter sobrenatural (*loquimur in mysterio*), y finalmente que Dios ordena a la gloria de los predicadores y a la vida eterna de los fieles (*in gloriam nostram*)⁴¹. En los versículos siguientes, donde el Aquinate considera que san Pablo amplía el sentido de 1 Co 2,7, santo Tomás reconoce en las palabras del Apóstol: “*Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*” (1 Co 2,10a) la afirmación de que el origen de esta sabiduría por la que conocemos a Dios sobrenaturalmente está en el envío del Espíritu Santo a nuestra alma⁴², el cual es capaz de dar a conocer el misterio de Dios porque escruta lo profundo de Dios (1 Co,10b)⁴³ y lo realiza iluminando nuestro entendimiento para conocer a Dios e inflamando nuestra voluntad en su amor⁴⁴. Y así un poco más adelante el Aquinate comentando “*non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus*” (1 Co 2,13) precisa el sentido de esta iluminación del entendimiento diciendo: “*Astruit enim modum convenientem, cum dicit sed in doctrina Spiritus, id est, prout Spiritus Sanctus nos loquentes interius docet, et auditorum corda ad capiendum illustrat. Io. XVI, 13: cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*”⁴⁵.

⁴¹ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 1 (85-87).

⁴² Cf. *In 1 Cor 2* lec. 2 (99).

⁴³ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 2 (102).

⁴⁴ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 3 (106).

⁴⁵ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 3 (109).

Como hemos dicho, san Pablo presenta esta sabiduría en contraste con la sabiduría de la razón, a la que denomina sabiduría de este mundo (*sapientia huius mundi*). Comentando “*Sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi qui destruuntur*” (1 Co 2,6b), santo Tomás afirma que el Apóstol distingue la sabiduría de los perfectos de esta sabiduría mundana, la cual trata de las realidades seculares y lo hace por medio de la razón (*huius saeculi*)⁴⁶ y tiene por máximos representantes a los que rigen este mundo, esto es, a los reyes y poderosos, a los demonios y a los filósofos (*principum huius saeculi*)⁴⁷, los cuales no permanecerán en su dominio para siempre y por ello no podemos apoyarnos en su sabiduría que no conduce a la vida eterna (*qui destruuntur*)⁴⁸. En unos versículos más adelante (1 Co 2,8-9) santo Tomás ve expresada la razón por la que la sabiduría de los perfectos no es sabiduría de la razón, pues la primera excede el alcance de la razón humana e incluso de cualquier razón creada⁴⁹.

Hasta aquí el texto de san Pablo y el comentario de santo Tomás nos han permitido distinguir la sabiduría de los perfectos de la sabiduría de la razón. En 1 Co 3,1-4^a podemos además distinguir esta sabiduría de los perfectos de la fe de los corintios. En estos versículos el Apóstol les dice que al predicarles no pudo usar con ellos la sabiduría que se habla entre los perfectos, porque no eran capaces de ella (1 Co 3,1). A ellos sólo pudo tratarles como a niños, esto es, “como a poco introducidos en la perfecta doctrina de la fe, la que corresponde a los espirituales”⁵⁰. Esta fe de los Corintios no es

⁴⁶ *In 1 Cor 2 lec. 2 (83-84)*: “Dicit ergo primo: dictum est quod sapientiam loquimur inter perfectos. Sapientiam vero dico, non huius saeculi, id est de rebus saecularibus, vel quae est per rationes humanas; neque eam principum huius saeculi. Et sic separat eam a sapientia mundana, et quantum ad modum et materiam inquirendi, et quantum ad auctores, qui sunt principes huius saeculi; quod potest intelligi de triplici genere principum, secundum triplicem sapientiam humanam.”

⁴⁷ Cf. *In 1 Cor 2 lec. 2 (84)*.

⁴⁸ *In 1 Cor 2 lec. 2 (84)*: “Horum autem principum homines destruuntur per mortem et per amissionem potestatis et auctoritatis: Daemones vero non per mortem, sed per amissionem potestatis et auctoritatis, secundum illud Io. XII, 31: nunc princeps huius mundi eicietur foras; de hominibus autem dicitur Bar. III, 16: ubi sunt principes gentium? et postea subdit: exterminati sunt et ad inferos descenderunt. Sicut ipsi non sunt stabiles, ita et eorum sapientia non potest esse firma: et ideo non ei innitendum est.”

⁴⁹ Cf. *In 1 Cor 2 lec. 2 (89)*.

⁵⁰ *In 1 Cor 3 lec. 1 (124)*: “dicens tamquam parvulis in christo, id est, parum adhuc introductis in perfectam doctrinam fidei, quae spiritualibus debetur. Hebr. c. V, 13: omnis qui lactis est particeps, expertus est sermonis iustitiae; parvulus enim est: perfectorum autem est solidus cibus.”

una sabiduría de la razón humana, sino un conocimiento sobrenatural que tiene su origen en la predicación y en la acción del Espíritu, tal como san Pablo había dicho unos versículos antes: “*Ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei*” (1 Co 1,5)⁵¹. Por ello está en continuidad con la sabiduría de los perfectos. Y lo está, al modo como lo imperfecto con lo perfecto, pues no alcanza la profundidad del conocimiento propio de la sabiduría de los perfectos. Por ello santo Tomás, comentando “*sapientiam autem loquimur inter perfectos*” (1 Co 2,6), dice:

Dicit ergo: apud vos solum Christum crucifixum praedicavi, sapientiam autem, id est profundam doctrinam, loquimur inter perfectos⁵².

Este comentario hace referencia a 1 Co 2,1-2 donde el Apóstol dice a los cristianos de Corinto que el objeto de su predicación entre ellos había sido Cristo Crucificado. Santo Tomás comenta este versículo diciendo que el objeto de la predicación del Apóstol fueron aquellas cosas que en “Cristo Jesús eran más manifiestas e inferiores”⁵³, dejando sin anunciarles “los tesoros de sabiduría y de ciencia de Dios escondidos en él, tanto en cuanto a la plenitud de su divinidad como en cuanto a la plenitud de su sabiduría y gracia, así como las razones profundas de su encarnación”⁵⁴. Este es el objeto propio de la sabiduría de los perfectos.

En segundo lugar, ¿por qué esta sabiduría sólo se comunica entre los perfectos? San Pablo explica en 1 Co 2, 13-16 que no es posible comunicar la sabiduría espiritual al hombre animal (al que santo Tomás identifica más tarde con el carnal⁵⁵) porque no la entiende⁵⁶. Por el contrario, el hombre

⁵¹ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 1 (79).

⁵² *In 1 Cor 2* lec. 1 (81).

⁵³ Santo Tomás se refiere al contenido de esta predicación en el comentario a 1 Co 1,18. En Cristo Crucificado los fieles de Corinto han reconocido la muerte de Dios por la cual el mundo y el diablo son vencidos y ellos experimentan la victoria sobre el pecado y sus concupiscencias: cf. *1 Co 1* lec. 3 (47).

⁵⁴ *In 1 Cor 2* lec. 1 (74).

⁵⁵ Cf. *In 1 Cor 3* lec. 3 (123): “Eosdem enim carnales dicit quos supra animales”. En el comentario a (1 Co 3, 3), santo Tomás presenta nuevamente al hombre carnal: cf. *In 1 Cor 3* lec. 3 (130)

⁵⁶ *In 1 Cor 2* lec. 2 (111): “Ratio ergo talis est: nulli sunt tradenda documenta quae capere non potest, sed homines animales non possunt capere spiritualia documenta; ergo non sunt eis tradenda. Hoc est ergo quod dicit animalis homo, etc. Et ideo recta ratione non possunt tradi eis”.

espiritual (al que santo Tomás identifica con el perfecto⁵⁷) sí la entiende⁵⁸. Y la razón es que las realidades espirituales se examinan espiritualmente y mientras que el hombre animal no es capaz de ello porque no las alcanza⁵⁹, el hombre espiritual puede hacerlo⁶⁰.

¿Cómo explica santo Tomás esta incapacidad? Para santo Tomás el hombre animal es el que actúa según las potencias sensitivas, sean aprehensivas o sean apetitivas. Y así en cuanto al conocimiento se denomina animal a un hombre que “como dice la Glossa, juzga según la fantasía de los cuerpos o la letra de la ley o la razón filosófica, las cuales se aprehenden según las facultades sensitivas”⁶¹. Y en cuanto al afecto se llama animal a un hombre “que se apega sólo a aquellas cosas que son [buenas] según el apetito sensitivo”⁶². Como las realidades de la revelación son realidades espirituales que superan el horizonte material, el sentido material de la Ley y el alcance mismo de la razón humana, el hombre animal no es capaz de conocerlas⁶³. Y como las realidades de la revelación son bienes espirituales que superan la inclinación del apetito sensitivo o humano, el hombre animal no puede conocerlos intrínsecamente en su razón de bien porque no posee su afecto orientado hacia las

⁵⁷ *In 1 Cor 2* lec. 3 (109): “Eosdem autem hic nominat spirituales, quos supra perfectos, quia per Spiritum Sanctum homines perficiuntur in virtute”.

⁵⁸ *In 1 Cor 2* lec. 2 (117): “Assignat autem talem rationem: illi tradenda sunt spiritualia qui potest iudicare, secundum illud iob XII, 11: auris verba diiudicat; sed spiritualis est huiusmodi, ergo ei spiritualia sunt tradenda. Et hoc est quod dicit spiritualis autem diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur”.

⁵⁹ *In 1 Cor 2* lec. 2 (115): “Quare autem non possit intelligere, ostendit subdens quia spiritualiter examinatur, id est, spiritualium examinatio fit spiritualiter. Numquam enim inferior potest examinare et iudicare ea quae sunt superioris, sicut sensus non potest examinare ea quae sunt intellectus. Et similiter, neque sensus, neque ratio humana potest iudicare ea quae sunt spiritus Dei. Et ita relinquitur quod huiusmodi solo Spiritu Sancto examinantur, secundum illud Ps. XVII, 31: *eloquia Domini igne examinata*, probata scilicet a Spiritu Sancto. Quia ergo animalis homo caret Spiritu Sancto, non potest spiritualia examinare, et per consequens nec ea intelligere.”

⁶⁰ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 2 (118).

⁶¹ *In 1 Cor 2* lec. 2 (112).

⁶² *In 1 Cor 2* lec. 2 (112).

⁶³ *In 1 Cor 2* lec. 2 (113): “Secundo autem videndum quare tales non possunt percipere ea quae sunt spiritus dei: quod quidem manifestum est, et quantum ad animalem sensum, et quantum ad animalem vitam. Ea enim de quibus Spiritus Sanctus illustrat mentem, sunt supra sensum et rationem humanam, secundum illud Eccli. III, 25: *plura supra sensum hominis ostensa sunt tibi*, et ideo ab eo capi non possunt, qui soli cognitioni sensitivae innititur”.

cosas espirituales y según la inclinación del afecto así le aparece a cada cual su fin⁶⁴.

Por el contrario, el hombre espiritual es aquel que obra según su parte intelectual, esto es, según su entendimiento y su voluntad, en cuanto que son iluminados e inflamados por el Espíritu Santo⁶⁵. Como las realidades de la salvación son realidades espirituales y el hombre espiritual está bien dispuesto con respecto a ellas en cuanto a su entendimiento y su voluntad, es él el que puede conocerlas y juzgarlas también en su razón de bien⁶⁶.

En este comentario a 1Co 2,13-16 santo Tomás define a los hombres animales como aquellos que no son capaces en su conocimiento y afecto de ir más allá de la razón humana. Sin embargo, en el comentario a 1 Co 3,1-4, santo Tomás llamará carnales a los cristianos de Corinto, que tienen un conocimiento y afecto sobrenatural. Esto lo hace porque no eran capaces cuando les predicó de entender la sabiduría más profunda de la revelación⁶⁷. Ni siquiera ahora cuando les escribe lo son. Lo primero era razonable porque eran como niños en la fe, pero lo segundo es culpable porque debían ya haber crecido⁶⁸.

De este modo vemos que el adjetivo “carnal” (o su equivalente “animal”) califica al hombre, en primer lugar, en cuanto que es incapaz para el conocimiento y el afecto sobrenatural y así se contrapone a “espiritual” que califica su capacidad para ello. En segundo lugar, “carnal” califica al hombre en cuanto que es incapaz para el conocimiento y afecto sobrenatural perfecto,

⁶⁴ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 2 (113): “Spiritus etiam Sanctus accendit affectum ad diligendum spiritualia bona, sensibilibus bonis contemptis, et ideo ille qui est animalis vitae, non potest capere huiusmodi spiritualia bona, quia philosophus dicit in IV ethic. Quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei”. Al comentar 1 Co 3,3, santo Tomás precisa que el afecto que el hombre carnal no puede superar no es sólo el afecto de los bienes corporales y sensibles, sino todo afecto humano: “Est ergo sensus *secundum hominem*, id est, secundum naturam humanam sibi a Dei Spiritu derelictam” (*In 1 Cor 3* lec. 1 [130]).

⁶⁵ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 3 (117). Más adelante ofrece una expresión sintética del hombre espiritual: “Homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum Sanctum” (*In 1 Cor 2* lec. 3 [118]). Comentando el “*perfectos*” de 1 Co 2,6, santo Tomás desarrolla la misma doctrina.

⁶⁶ Cf. *In 1 Cor 2* lec. 3 (118): “Ubi notandum est quod in omnibus ille qui recte se habet, rectum iudicium habet circa singula [...] Et secundum hunc modum apostolus hic dicit quod spiritualis iudicat omnia, quia scilicet homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per spiritum sanctum, de singulis quae pertinent ad salutem, rectum iudicium habet”.

⁶⁷ Cf. *In 1 Cor 3* lec. 1 (125-126).

⁶⁸ Cf. *In 1 Cor 3* lec. 1 (126).

y así se contrapone a “espiritual” que dice del hombre que es capaz de ello. Incluso el calificativo “carnal” adquiere un sentido más fuerte cuando tal incapacidad es culpable.

II.4. Conclusión

En el comentario a estos dos textos de san Pablo, hemos visto de la mano de santo Tomás emerger tres tipos de conocimiento: la sabiduría de la razón, la fe y la sabiduría de los perfectos. Cada uno de ellos está dotado de su propia entidad: su objeto, su modo de conocer y sus sujetos capaces de él. Además, en el texto de san Pablo estos tres conocimientos están colocados en una perspectiva de salvación, y más concretamente de adquisición de esta salvación. Según esta perspectiva estos tres conocimientos son calificados por el Apóstol como carnales o espirituales (o según sus equivalentes), en la medida en que alcanzan o no el conocimiento que conduce a la salvación o a su plenitud. De igual modo son calificados los sujetos según que son capaces de este conocimiento o no.

La sabiduría de la razón es calificada como carnal porque no alcanza a conocer las realidades que realmente introducen en la salvación, precisamente porque superan su alcance. De igual modo, se puede decir de la sabiduría de los judíos, aunque sea un conocimiento sobrenatural. Sin embargo, se dice más propiamente carnal a esta sabiduría de la razón en la medida en que afianzada en su modo de conocer y juzgar la realidad se cierra a abrirse a una sabiduría divina más alta que se le ofrece por la predicación y la moción del Espíritu Santo. Frente a esta sabiduría de la razón, la fe es calificada de espiritual, en cuanto que acoge la predicación y la revelación del Espíritu Santo, que le permite alcanzar los misterios sobrenaturales de la salvación.

Sin embargo, la fe de los cristianos de Corinto es calificada también como carnal en la medida en que no se abre a la sabiduría más profunda de la revelación. Esta calificación se hace más fuerte si es por una resistencia culpable. Frente a ella la sabiduría más profunda de la revelación es calificada como espiritual y con ella también los sujetos capaces de ella.

III. La inteligencia espiritual del misterio de Dios en 2 Co 3⁶⁹

En el capítulo 3 de la segunda carta a los Corintios, Santo Tomás trata sobre la inteligencia espiritual concretamente del Antiguo Testamento contraponiéndola a la literal. Así, comentando el velo de Moisés que fue quitado por Cristo (2 Cor 3, 13) dice:

Dicit ergo quod Moyses ponebat velamen, scilicet figurae, super faciem suam, quod, scilicet velamen, evacuat, id est tollitur per Christum, scilicet implendo in veritate quod Moyses tradidit in figura, quia omnia in figura contingebant illis. Sic enim Christus per mortem suam removet velamen de occisione agni paschalis, et ideo statim cum emisit spiritum, velum templi scissum est. Item, in mittendo Spiritum Sanctum in corda credentium, ut intelligerent spiritualiter quod Iudaei carnaliter intelligunt. Et hoc velamen removet, cum aperuit eis sensum, ut intelligerent Scripturas, Lc. Ult⁷⁰.

El Señor con su muerte, resurrección y el envío del Espíritu Santo, misterios que introducen realmente en la salvación, ha desvelado el verdadero sentido de la salvación, la cual sólo era presentada en figura en el Antiguo Testamento. Por tanto, la lectura del Antiguo Testamento se desvela en su sentido profundo, esto es espiritual, en la medida que las realidades del Antiguo Testamento son comprendidas como figuras de Cristo, el que verdaderamente introduce en la salvación. Esta inteligencia es posibilitada por el don del Espíritu Santo.

Justamente el error de la lectura de los judíos es comprender las realidades del Antiguo Testamento no como figura, sino como verdad, en el sentido de camino verdadero y definitivo que introduce en la salvación, y esto es lo que todavía los judíos no creyentes hacen:

Et vere intantum obtusi sunt sensus eorum ut veritatem nobis manifestatam usque in hodiernum diem non intelligant. Sed *idipsum velamen*, quod erat in veteri testamento, antequam velum templi scissum esset, *in lectione veteris testamenti*, quia non aliter intelligunt illud, quam ante, quia

⁶⁹ Para una introducción al comentario de santo Tomás a 1 Co: G. DAHAN, "Introduction" en: Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens* (Paris 2005) I-XXXVIII.

⁷⁰ *In 2 Cor cap.3 lec.2* (105).

adhuc innituntur figuris, ut veritatem non revelent, id est non intelligant: sic velamen Dei, non figuram, sed veritatem credunt, quod scilicet evacuetur quantum ad fideles, et quantum in se est omnibus per Christum, id est in fide Christi, sed in eis non manet, quia non credunt venisse Christum⁷¹.

Por ello, si bien se ha revelado ya objetivamente la verdadera realidad que introduce en la salvación por medio de Cristo, sin embargo, hace falta la fe de cada fiel en Cristo para que pueda comprender espiritualmente el sentido de la Escritura. Santo Tomás comentando el versículo que dice “sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum” (2 Cor 3, 15), explica que aunque el velo sobre el rostro de Moisés ya ha sido quitado por la muerte de Cristo, con lo cual se ha abierto el velo del Templo y se ha manifestado el verdadero camino de la salvación, sin embargo, sobre la mente de los judíos no creyentes permanece el velo de la falta de fe en Cristo, el cual impide entender la Escritura⁷².

Santo Tomás señala que la incapacidad de los judíos no creyentes para alcanzar a conocer a Cristo y leer desde él la Escritura se debe a su carnalidad que les ciega y “les impide ver la luz de la claridad divina”⁷³.

⁷¹ *In 2 Cor cap.3 lec.2 (107).*

⁷² *In 2 Cor cap.3 lec.2 (108):* “Consequenter cum dicit sed usque in hodiernum diem, etc., ostendit quomodo adhuc apud Iudaeos est velamen quantum ad infideles, licet remotum sit per Christum. Circa quod sciendum est, quod velamen dicitur apponi alicui dupliciter: aut quia apponitur rei visae ne possit videri, aut quia apponitur videnti ne videat. Sed Iudaeis in veteri lege utroque modo appositum erat velamen. Nam et corda eorum excaecata erant, ne cognoscerent veritatem propter eorum duritiam, et vetus testamentum nondum completum erat, quia nondum veritas venerat. Unde in signum huius velamen erat in facie Moysi et non in faciebus eorum, sed, veniente Christo, velamen remotum est a facie Moysi, id est a veteri testamento, quia iam impletum est, sed tamen non est remotum a cordibus eorum. Et hoc est quod dicit sed usque in hodiernum diem, quasi dicat: amotum est a fidelibus veteris testamenti velamen, sed adhuc cum legitur Moyses, id est, cum exponitur eis vetus testamentum, act. cap.XV, 21: Moyses a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus, qui eum praedicent in synagogis, etc., velamen, id est caecitas, est positum super cor eorum. Rom. XI, 25: caecitas ex parte contigit, etc.”

⁷³ *In 2 Cor 3 lec. 2 (107):* “Dicit ergo quod evacuetur in his qui credunt, sed non quantum ad Iudaeos infideles. Et ratio huius est, quia obtusi sunt sensus eorum, id est ratio eorum hebes est, et sensus eorum imbecilles et obtusi sunt, nec possunt videre claritatem divini luminis, id est divinae veritatis, absque velamine figurarum. Et huius ratio est quia claudunt oculos, ut non videant, quia velum templi scissum est. Et ideo est ex eorum culpa infidelitatis, non ex defectu veritatis, quia, remoto velamine, omnibus aperientibus oculos mentis per fidem clarissime veritas manifestatur. Rom. XI, 25: caecitas ex parte contigit in Israel. Io. IX, 39: in iudicium veni in hunc mundum, etc.. Sic enim prophe-

Por tanto, la inteligencia literal del Antiguo Testamento es aquella que toma las realidades del Antiguo Testamento como definitivas en orden a la salvación, y no en su valor de preparación, profecía o figura de Cristo⁷⁴. Si con Cristo ya se ha realizado la salvación definitiva realizada por Cristo, todavía es necesario que cada fiel la descubra por la fe en Él y desde ahí pueda entender espiritualmente el Antiguo Testamento. Para ello es necesario que por la acción del Espíritu Santo el judío supere su carnalidad y se abra al misterio de Cristo.

IV. La inteligencia espiritual del misterio de Dios en el evangelio según san Juan

El evangelio de san Juan es calificado por santo Tomás como el evangelio de un contemplativo que enseña la contemplación, y no cualquier contemplación, sino la contemplación alta, amplia y perfecta⁷⁵. Esto nos da idea del lugar que ocupa la inteligencia espiritual, expresada como contemplación, en el evangelio de san Juan. De la muy rica doctrina que se encuentra en el comentario del Aquinate al evangelio de san Juan, quisiera considerar solamente un aspecto⁷⁶.

Santo Tomás desarrolla de un modo particular el tema de la inteligencia espiritual del misterio de Dios al hilo de los diálogos que el Señor tiene con diversos personajes del evangelio (Nicodemo, la Samaritana, los judíos, los discípulos, Pilatos), entendiendo estos diálogos como comunicación del conocimiento que salva. En ellos, subraya especialmente la incapacidad de estos personajes de entender las cosas espirituales de las cuales el Señor les habla y para dar razón de esta incapacidad cita 1 Co 2,14: “*animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*”⁷⁷.

taverat Isaias VI cap.: excaeca cor populi huius, etc.. Et vere intantum obtusi sunt sensus eorum, ut veritatem nobis manifestatam usque in hodiernum diem non intelligant”.

⁷⁴ Estas relaciones son presentadas por el Aquinate sistemáticamente en sus tratados de la *Summa Theologiae* acerca de la Ley Antigua (I.II q. 98–105) y la Ley Nueva (II.II q.106–108).

⁷⁵ Cf. *In Io*, pr.

⁷⁶ Un artículo que presenta esta doctrina desde el punto de vista de los Apóstoles es: BONINO S.-TH., “The Role of the Apostles in the Communication of Revelation according to the *Lectura super Ioannem* of St. Thomas Aquinas” en: DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M., (eds.), *Reading John whith St. Thomas Aquinas* (Washington, D.C., 2005) 318-350.

⁷⁷ Santo Tomás cita 30 veces este texto en 24 lugares. Si quitamos las tres citas del comentario a este versículo, el resto se reparten así: 4 en sus obras sistemáticas (1 en *Super*

Así, santo Tomás muestra cómo estos personajes en cuanto carnales, esto es, inmersos en lo sensible y racional tanto en cuanto a su conocimiento como en cuanto a su afectividad⁷⁸, no son capaces de comprender las palabras del Señor⁷⁹, incluso las deforman según su comprensión⁸⁰ o comprenden las palabras espirituales como metáforas. Sobre este último punto vale la pena citar el texto de santo Tomás. Comentando Jn 16,25, sobre la comprensión que los Apóstoles tenían de las palabras del Señor dice:

Differentia enim haec est inter spiritualem et animale virum: quia animalis homo verba spiritualia accipit ut proverbialiter⁸¹, non quod proverbialiter sint dicta, sed quia mens eius supra corporalia elevari non valens, sunt ei obscura; I Cor. II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*. Spirituales autem homo accipit spiritualia ut spiritualia. Discipuli autem a principio quasi animales erant, et quae dicebantur eis, obscura

Sententias; 1 en la *Summa Theologiae*; 1 en *De virtutibus*; 1 en *Quodlibet XII*, y las restantes 23 en comentarios a la Sagrada Escritura (*In Psalmos 3*; *In Mt 4*; *In Io 15*; *In I Tim 1*). Es llamativa por tanto lo frecuente que es la cita de este versículo en el comentario al evangelio de San Juan.

⁷⁸ Cf. *In Io*, cap.14 lec.4 (432).

⁷⁹ *In Io*, cap.3 lec.1 (432): “Ubi sciendum, quod cum visio sit actus vitae, secundum diversas vitas, diversae sunt visiones. Nam est quaedam vita carnalis, qua communiter omnia alia vivunt, et haec habet carnalem visionem, seu cognitionem. Est et vita spiritualis, qua homo conformatur Deo et spiritibus sanctis, et haec habet spirituales visionem. Secundum carnalem quidem spiritualia videri non possunt; I cor.cap.II, 14: *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*, sed percipiuntur visione spirituali; unde ibidem subditur *quae Dei sunt, nemo novit nisi Spiritus Dei*”. También cf.: *In Io*, cap.4 lec.2 (581); *In Io*, cap.7 lec.2 (1039); *In Io*, cap.7 lec.4 (1080-1081); *In Io*, cap.8 lec.3 (1173); *In Io*, cap.8 lec.4 (1201); *In Io*, cap.10 lec.5 (1429); *In Io*, cap.16 lec.7 (2152); *In Io*, cap.18 lec.6 (2356). También cf.: *In Mt*, cap.7 lec.1 (639).

⁸⁰ *In Io*, cap.3 lec.1 (437): “Circa primum sciendum est, quod, sicut dicitur I Cor. II, 14, animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, et ideo, quia Nicodemus carnalis adhuc et animalis erat, non potuit quae dicebantur, nisi carnaliter intelligere. Et ideo ea quae Dominus dixerat de regeneratione spirituali, ipse de regeneratione carnali intelligebat. Et hoc est quod dicit quomodo potest homo nasci, cum sit senex?”. También cf. *In Io*, cap.4 lec.2 (581); *In Io*, cap.7 lec.4 (1039); *In Io*, cap.8 lec.3 (1173); *In Io*, cap.10 lec.5 (1429); *In Io*, cap.16 lec.7 (1429); *In Io*, cap.18 lec.6 (2356).

⁸¹ Precizando el sentido de *proverbialiter* santo Tomás dice anteriormente: “Proverbium proprie dicitur quod communiter est in ore omnium, sicut illud Prov.C. XXII, 6: *adolescens iuxta viam suam, etiam cum sensuerit non recedet ab ea*. Sed quia haec quandoque obscura sunt et metaphorica, inde est quod proverbium quandoque sumitur pro parabola, in qua aliud dicitur, aliud signatur. Et hoc modo accipitur hic proverbium pro parabola, idest pro parabolica locutione” (*In Io*, cap.16 lec.7 [2148]).

erant et sicut proverbialia; sed postmodum a Christo spiritualia effecti et per Spiritum Sanctum edocti, spiritualia aperte capiebant⁸².

Por otra parte, el diálogo de Jesús con la samaritana da ocasión a santo Tomás para señalar el proceso mediante el cual el Señor va sacando a esta mujer de su estado “animal”⁸³ y va conduciéndola a un estado “espiritual” por el cual pueda comprender sus palabras⁸⁴ y así se le pueda manifestar como el Mesías⁸⁵. Y aunque en este comentario santo Tomás sólo señala la palabra externa del Señor como causa de este proceso, comentando otros encuentros señalará también como causa la acción interior del mismo Señor que ilumina y atrae para manifestarse a los hombres⁸⁶, dando el Espíritu Santo⁸⁷. Además, el Aquinense subrayará también la colaboración humana a esta gracia interior, fruto a su vez de la gracia, como causa por la que el hombre se abre al conocimiento de la salvación, y lo hace de un modo progresivo⁸⁸.

⁸² *In Io*, cap.16 lec.7 (2152).

⁸³ Cf. *In Io*, cap.4 lec.2 (581): “Circa primem sciendum est, quod ista Samaritana, verba quae Dominus spiritualiter intelligebat, carnaliter accipiebat, quia erat animalis”. También cf. *In Io*, cap.4 lec.2 (589)

⁸⁴ Cf. *In Io*, cap.4 lec.2 (593); *In Io*, cap.4 lec.2 (596); *In Io*, cap.4 lec.2 (617).

⁸⁵ *In Io*, cap.4 lec.2 (618-619): “Et quia iam advocaverat mulier ista virum suum, intellectum scilicet et rationem, ideo Dominus aquam doctrinae spiritualis ei propinat, optime manifestando se ei. Et ideo dicitur *Dixit ei Iesus: ego sum qui loquor tecum*, scilicet Christus; Sap. VI, 14: *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat*; infra XIV, V. 21: *ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*”.

⁸⁶ Santo Tomás comenta en varios lugares, que el Señor por ser Dios enseña también interiormente como en *In Io* cap.3 lec.1 (428): “Alii enim magistri docent tantum exterius, sed Christus etiam interius... Et hoc nullus purus homo dicer potest”. También, cf. *In Io* cap.5 lec.4 (780); *In Io* cap.13 lec.3 (1775); *In Io* cap.17 lec.2 (2201). Y no sólo enseña, sino que también inflama en su amor: “Alia ratio est quia vox Christi virtutem quamdam habebat ut non solum exterius, sed etiam interius cor moveret; Ier. XXIII, 29: verba mea sunt quasi ignis. Non enim vox Christi solum exterioribus dicebatur, sed fidelium interiora ad eius inflammabat amorem”. (*In Io* cap.1 lec.13 [313]).

⁸⁷ Santo Tomás comenta el “Ille vos docebit omnia” (Jn 14,26) diciendo en *In Io* cap.14 lec.6 (1959): “Sed attende, quod supra VI, 43, dicit: omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me. Hic expendit quid sit, quia non discit non docente Spiritu Sancto, quasi: ille qui recipit Spiritum Sanctum a patre et filio, ille patrem cognoscit, et filium, et ad eos venit. Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando. Sicut enim qui habet gustum infectum non habet veram cognitionem de saporibus, ita et qui infectus est amore mundi, non potest gustare divina: secundum illud I Cor. II, 14: animalis autem homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei”.

⁸⁸ *In Io* cap.14 lec.4 (1909): “Sic ergo est et de dono Spiritus Sancti. (...) sed necesse erat ad hoc ut ampliori plenitudine spiritum sanctum reciperent, quod bene uterentur,

V. Conclusiones

Al terminar esta presentación del contenido de los lugares principales donde el Aquinate trata acerca de la inteligencia espiritual del misterio de Dios debemos recoger los resultados de nuestra investigación, presentando qué es tal inteligencia espiritual y valorando esta doctrina.

Cinco son los puntos fundamentales en los que se puede resumir la enseñanza expuesta del Aquinate.

1. En primer lugar, santo Tomás desarrolla el tema de la inteligencia espiritual del misterio de Dios, sobre todo, en sus comentarios bíblicos. Esto es un síntoma de que la fuente a partir de la cual el Aquinate toma esta expresión y su concepción es la Sagrada Escritura.

2. En segundo lugar, santo Tomás distingue tres tipos de conocimiento en orden a la salvación: la sabiduría de la razón, la fe y la sabiduría de los perfectos. A algunos de estos conocimientos los califica de espirituales (sea con este término o con sus equivalentes), y lo hace en contraposición a los otros conocimientos que califica como carnales (sea también con este término o con sus equivalentes). Esta calificación se hace desde una perspectiva de perfección del conocimiento en orden a la salvación, y sobre todo de adquisición del conocimiento que salva. En este sentido el conocimiento espiritual es aquel conocimiento salvífico que introduce realmente en la salvación o que lleva a una mayor perfección en ella. Por el contrario, el conocimiento calificado como carnal es aquel que afianzado en su modo propio de juzgar no se abre al conocimiento más perfecto que salva.

3. En tercer lugar, la inteligencia espiritual consiste para santo Tomás no sólo en una mera ordenación de la inteligencia del hombre, sino que conlleva también una ordenación de su afecto. Esta ordenación permite al hombre no sólo acoger esta palabra como principio de su vida humana y de su acción, tal como es el plan de Dios, sino que sobre todo en orden a la misma inteligencia, permite que el hombre pueda captar las realidades que le presenta la revelación como bienes.

4. En cuarto lugar, la adquisición de la sabiduría espiritual conlleva una apertura a esta sabiduría por parte de la razón humana. Sin embargo, esta razón humana puede afianzarse en su modo de juzgar, sea en cuanto pura

diligendo et obediendo, dono Spiritus Sancti prius accepto. Et secundum hoc est sensus si diligitis me, per spiritum sanctum, quem habetis, et obeditis mandatis meis, recipietis spiritum sanctum, quem habebitis in ampliori plenitudine”.

razón humana, sea en cuanto razón dentro de la revelación judía o cristiana, y así impedir la recepción de la plenitud de la revelación⁸⁹. Me parece interesante recoger los diversos modos en que santo Tomás ha descrito el modo como la razón humana se ha cerrado a la revelación plena. Son tres: a) porque afianzado en el juicio de su razón humana juzga imposible o inconveniente la realidad que la revelación le presenta, tal es el caso de 1 Co 1,18; b) porque la ignorancia de una verdad le hace imposible acceder a las demás verdades salvíficas (este es el caso del judío que ve las realidades del Antiguo Testamento como algo definitivo, y no como preparación, figura y profecía de Jesucristo, cuyo conocimiento no ha alcanzado [2 Co 3]); c) porque el hombre ha sido incapaz de elevarse suficientemente sobre el horizonte humano mediante la recta analogía sobrenatural para entender el sentido de las palabras y de los juicios de la revelación, y así no los entiende o incluso les da otro sentido más a su medida o los interpreta metafóricamente. Para nuestros días, creo que puede ser muy útil para colaborar a superar la crisis de la exégesis contemporánea de la que hablaba Benedicto XVI en *Verbum Domini*⁹⁰, tener en cuenta este cerrarse de la razón a la plena revelación y sus diversos modos⁹¹. Por mi parte, he intentado en mi tesis doctoral desarrollar más ampliamente este punto a la luz de santo Tomás de Aquino⁹².

5. Finalmente, en la concepción de la inteligencia espiritual de santo Tomás conviven armónicamente las dos denominaciones del término “espiritual”, la que se realiza desde el Espíritu Santo, y la que se realiza desde el espíritu en cuanto contrapuesto a la materia. En la historia del término “espiritualidad” en su significado de vida espiritual, los autores han señala-

⁸⁹ La necesidad de abrirse a una sabiduría más alta que la de la inteligencia creada en orden a la salvación santo Tomás la desarrolló en otros temas y lugares como el pecado de los ángeles (cf. *Summa Theologiae* I q.63) y el misterio de la Providencia divina ante el mal del mundo (cf. *In Iob*). Agradezco esta indicación al p. S.Th. Bonino. Él lo ha tratado en: S.Th. BONINO, *Les anges et les démons* (Paris 2007) 202-214; IDEM, “L’incompréhensible sagesse de Dieu dans l’*Expositio super Iob*” en: *Études Thomasiennes* (Paris 2018) 593-624.

⁹⁰ BENEDICTO XVI, *Verbum Domini* 34. El Cardenal Ratzinger ya trató el tema en una conferencia en Nueva York el año 1988: cf. Ratzinger, J., “La interpretación bíblica en conflicto” en: L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.) *Escritura e Interpretación. Fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) 19-54.

⁹¹ Justamente el mismo Papa Benedicto XVI afirma en *Verbum Domini* 35 la necesidad para salir de la crisis de la exégesis contemporánea, aclarar la recta relación entre razón y fe.

⁹² Cf. I.M. MANRESA, *La exégesis en el Espíritu según santo Tomás de Aquino* (Toledo 2018).

do una cierta tensión entre estas dos denominaciones. Mientras que en la antigüedad cristiana el término significaba la vida según el Espíritu Santo, a partir de la época medieval, el término empezó a significar también la vida espiritual en cuanto contrapuesta a la corporal⁹³. El Aquinate no contrapone tales denominaciones⁹⁴, sino que las aúna armónicamente en el marco de la causación del conocimiento salvífico. En primer lugar, la inteligencia del misterio de Dios es espiritual porque se produce por la acción eficiente del Espíritu Santo que eleva el entendimiento y el afecto para que el hombre comprenda la revelación de Dios. En segundo lugar, la inteligencia se denomina también espiritual porque supone que el hombre, que tiene su horizonte proporcionado en las esencias de las cosas materiales debido a su naturaleza hilemórfica, debe elevarse en cuanto a su conocimiento por encima de este horizonte por medio del recto uso de la analogía de los conceptos y juicios para alcanzar a concebir las realidades inmateriales de las cuales le habla la revelación, y también debe elevarse en cuanto a su afecto, al menos, para concebirlas intrínsecamente como bienes y presentarlas como amables a su voluntad. Por tanto, tales denominaciones no son contradictorias ni excluyentes, sino que van en líneas diferentes, y las dos son necesarias para la inteligencia espiritual del misterio de Dios.

En cuanto a la valoración de esta doctrina de santo Tomás, ya hemos señalado la aportación que podría seguirse de ella para la corrección de la hermenéutica bíblica contemporánea. Además, puede también enriquecer la visión total de la enseñanza del Aquinate. En esta doctrina del Aquinate resplandece más claramente la atención de santo Tomás al dato bíblico.

⁹³ Así es presentado por W. Principe, autoridad en la materia: “By opposing *spiritualitas* to *corporalitas* or *materialitas*, this new use of the Word changed its Pauline moral sense to an entitative-psychological sense. In this shift one can foresee the confusion of spirituality with disdain for the body and matter that was to mark many later movements dealing with spiritual life. This new use was introduced with evident hesitation by Gilbert of Poitiers in the twelfth century; it is also found in Gundissalinus and Gerard of Cremona, and then in many thirteenth-century authors. At the same time the earlier meaning endures, especially in theologians” (W. PRINCIPLE, “Towards defining Spirituality”: *Studies in Religion/Sciences religieuses* 12 [1983] 131). Cf. J.P. TORRELL, *Saint Thomas d’Aquin, maître spiritual* (Paris 2017) 28.

⁹⁴ Principe, siguiendo a J. Leclercq (J. LECLERCQ, “Spiritualitas”: *Studi medievali* 3 [1962]), presenta como yuxtapuestos en santo Tomás los dos sentidos de *spiritualitas*: “In the majority of Thomas’ texts *spiritualitas* is related to the Pauline notion of life according to the Holy Spiritu or life according to what is highest in the human person; in a good number of texts, however, it is set in opposition to corporeity or to matter” (PRINCIPLE, “Towards defining Spirituality” 131).

Además, percibimos en esta inteligencia espiritual del misterio de Dios una visión sintética de los diversos conocimientos humanos según su adquisición y crecimiento en orden a la salvación, la cual no está tan presente o es más difícil de alcanzar en la visión analítica y científica de los tratados sistemáticos.

Ignacio M. Manresa Lamarca, hnscc
Instituto Teológico San Ildefonso
 igmanresa@gmail.com

Referencias bibliográficas

BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*.

BONINO S.-TH. (2005). The Role of the Apostles in the Communication of Revelation according to the *Lectura super Ioannem* of St. Thomas Aquinas. En: DAUPHINAIS, M. – LEVERING, M., (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 318-350.

— (2007). *Les anges et les demons*. Paris: Parole et silence.

— (2018). L'incompréhensible sagesse de Dieu dans l'*Expositio super Iob*. Études Thomasiennes. Paris, 593-624.

DAHAN, G. (1999). *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident Médiéval. XII^e-XIV^e siècle*. Paris: Cerf.

— (2002). Introduction. En THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*. Paris: Cerf, I-XXXVII.

— (2005). Introduction. En THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*. Paris: Cerf, I-XXXVIII.

MANRESA, I.M. (2018). *La exégesis en el Espíritu según santo Tomás de Aquino*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

PRINCIPE, W. (1983). Towards defining Spirituality. *Studies in Religion/Sciences religieuses* 12, 127-141.

RAMÍREZ, S. (1978). *Los dones del Espíritu Santo*. Madrid: Biblioteca de Teólogos Españoles.

RATZINGER, J. (2003). La interpretación bíblica en conflicto. En L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS (eds.), *Escritura e Interpretación. Fundamentos de la interpretación bíblica*. Madrid: Palabra, 19-54.

TOMÁS DE AQUINO (1953^{8a}). *Super Epistolas S. Pauli lectura*. I. *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, CAI, R. (ed.). Taurini – Romae: Marietti.

(1953^{8b}). *Super Epistolas S. Pauli lectura I. Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, CAI, R. (ed.). Taurini – Romae: Marietti, 437-561.

— (1972). *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Edición: SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, CAI, R. (ed.). Taurini – Romae: Marietti.

— (2000ss.). S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>

TORRELL, J.-P. (2015²). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Paris: Cerf.

— (2017³). *Saint Thomas d'Aquin, maître spiritual*. Paris: Cerf.