

Gracia y salvación en las epístolas paulinas según Tomás de Aquino

Grace and Salvation in Paul's letters according to Thomas Aquinas

Catalina Vial de Amesti
Pontificia Università della Santa Croce, Roma
c.vialdeamesti@pusc.it

Resumen: El artículo trata sobre la gracia y la salvación según los comentarios a las cartas paulinas de Tomás de Aquino. Primero presenta una visión general del contenido de los comentarios. A continuación, se centra en las misiones divinas como momento histórico en el que se realiza la salvación y se dona la gracia abundantemente. Luego, profundiza en el misterio de la intimidad trinitaria que Cristo revela. A continuación, aborda la realidad de la criatura humana como destinataria de la relación salvífica con las Personas divinas. Finalmente, ofrece algunas reflexiones que se deducen del comentario tomista.

Palabras clave: gracia, salvación, cartas paulinas, Tomás de Aquino.

Abstract: *The article is about grace and salvation in Thomas Aquinas' commentaries on the Pauline letters. First, it gives an overview of the content of the commentaries. Then it focuses on the divine missions as a historical moment in which salvation is fulfilled and grace is abundantly given. Next, it explores the mystery of the Trinitarian intimacy that Christ reveals. Afterwards, it deals with the reality of the human creature as the beneficiary of the salvific relationship with the divine Persons. Finally, it offers some conclusions that can be deduced from the Thomistic commentary.*

Keyword: *grace, salvation, Paul's letters, Thomas Aquinas.*

Artículo recibido el día 3 de febrero de 2022 y aceptado para su publicación el 3 de junio de 2022.

Espíritu LXXII (2023) · n.º 165 · 37-56

I. Introducción

El alma se siente totalmente sobrecogida ante la grandeza de Dios y, a la vez, poco a poco, se deja envolver por la luz de un misterio que, sin dejar de serlo, abre un camino a través del cual es posible penetrar en él. Este camino, sin duda, nos lo muestra la Palabra de Dios. En concreto, san Pablo inicia la carta a los cristianos de Roma (carta que santo Tomás considera como la más importante de sus epístolas¹), con un denso saludo. Ahí leemos que el contenido de toda la Sagrada Escritura se sintetiza en la persona de Cristo (cf. *Rm* 1,1-5). Al comentar estos versículos paulinos, el Doctor Angélico explica que el Evangelio es la noticia que anuncia el mayor bien al que puede aspirar la criatura humana: su unión con Dios, en Cristo, mediante la gracia de adopción y la gloria².

En efecto, Dios ama de modo infinito en la Trinidad de Personas y ama también como un fin al que podemos aspirar —amar como Dios ama—, sin llegar a vislumbrar lo que esto significa. Cristo nos revela que Dios al amarse a sí mismo introduce en sí a la criatura racional que Él mismo ha puesto fuera de sí. Esta introducción en la intimidad divina capacita para amar a Dios como Él mismo lo hace. Y ello ocurre, según el pensamiento tomista, por una “asimilación dinámica”³ de la criatura humana a las Personas divinas enviadas.

Al contemplar este misterio, surge la duda de cómo puede existir una verdadera relación de amistad entre dos sujetos cuya desproporción es tan grande. Dicho con otras palabras: cómo es posible que la persona humana pueda *ser tocada* por un *Amor total* que, a la vez, le permita *corresponder libremente*⁴. En el fondo, la pregunta que nos estamos haciendo es cómo explicar la salvación y la gracia de Cristo.

¹ Cf. *Prologus*, n. 12. En las citas a los comentarios de santo Tomás a las cartas paulinas me baso principalmente en la edición Marietti ya que la edición crítica leonina está todavía en fase de preparación. Las traducciones son mías. Los comentarios serán citados de modo abreviado e indicaré con número arábigo el capítulo, la *lectio* y el número específico que la edición Marietti atribuye a cada párrafo.

² Cf. *Ad Rom.*, 1, 1, 23-24.

³ Cf. G. EMERY, *La Teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, 533.

⁴ En la *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 1, santo Tomás explica que Dios, al comunicar la bienaventuranza al hombre, hace amistad con él. Y el amor sobre el que se funda esta comunicación es la caridad.

La respuesta a ello, como decía, nos conduce a una realidad tan profunda como inaccesible, porque su contenido último —Dios, que realmente habita en el alma del cristiano— solo lo conoceremos, sin agotarlo, en el Cielo⁵. Como escribe san Pablo, “ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre, las cosas que preparó Dios para los que le aman” (1Co 2,9). A la vez, tanto el Apóstol como santo Tomás han tratado sobre ello. En efecto, san Pablo es el autor del Nuevo Testamento que con más detalle describe la *χάρις* o gracia. Por otra parte, las cartas del Apóstol son la fuente predilecta de Tomás de Aquino al momento de explicar este misterio. Esta es la razón por la que a continuación profundizaré en el tema de la salvación y la gracia en las epístolas paulinas según el Aquinate⁶.

El esquema que seguiré consistirá, en primer lugar, en presentar una visión general del contenido de los comentarios de santo Tomás al *corpus paulinum*. En segundo lugar, me centraré en el evento de Cristo y el envío del Espíritu Santo como momento histórico en el que se realiza la salvación y se dona la gracia con mayor abundancia. Luego, profundizaré en el misterio de la intimidad trinitaria que Cristo nos revela, indispensable para comprender los conceptos tomistas de salvación y gracia. A continuación, abordaré la realidad de la criatura humana como destinataria última de la relación salvífica con las Personas divinas. Finalmente, presentaré algunas consecuencias o reflexiones que se deducen del comentario tomista.

II. Visión general del contenido de los comentarios de santo Tomás al *corpus paulinum*

Un desafío con el que se encuentra quien estudia los comentarios bíblicos del Doctor Angélico es organizar el rico pero disperso material que contiene la glosa tomista, escrita al hilo del discurso paulino. En una pri-

⁵ Según el Comentario a Romanos, la esencia de Dios, mientras no alcancemos la visión beatífica, nos es absolutamente desconocida. Esto no significa que quién indaga sobre Dios esté destinado al absoluto silencio. Como afirma el mismo Aquinate, citando a Pseudo Dionisio, es posible atribuir a Dios la existencia de perfecciones que encontramos en las criaturas, mediante la triple vía de la causalidad, la excelencia y la negación (cf. *Ad Rom.*, 1, 6, nn. 114-117). Sobre el apofatismo tomista, cf. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, 279-298; *IDEM.*, *Il progresso nella conoscenza di Dio secondo san Tommaso*, 309-334.

⁶ El artículo es una síntesis de mi libro: *Santo Tomás exégeta de san Pablo. El Espíritu Santo y la gracia de Cristo*.

mera lectura de la obra del Aquinate comprendí que el evento de Cristo está en el centro de su interpretación. Entendí también que la Persona del Espíritu Santo y la virtud de la caridad cumplen un rol fundamental en su explicación del misterio de la salvación y la gracia. En otras palabras, en su lectura de las cartas paulinas el Doctor dominico describe este misterio de un modo personal, histórico y dinámico. El punto de partida de su reflexión no es una consideración abstracta del hombre o la mujer que teoriza sobre la salvación, sino la Revelación histórica de las Personas divinas que descubren a la criatura humana cómo realizar su deseo más íntimo y así alcanzar su propia identidad, la cual se conocerá plenamente sólo en el Cielo.

En el prólogo a los comentarios paulinos, el Aquinate presenta un esquema en el que enuncia el tema principal de cada una de las cartas del Apóstol y afirma que “toda esta doctrina es sobre la gracia de Cristo”⁷. Según santo Tomás, la Carta a los Hebreos⁸, considera la gracia en cuanto está en la *Cabeza*, es decir, en Cristo. Las cartas dirigidas a los prelados tratan sobre la gracia en los *miembros principales* de la Iglesia y las epístolas enviadas a los gentiles se refieren a la gracia presente en el *Cuerpo Místico*. Entre ellas, *Romanos* aborda la *gracia* considerada *en sí misma* y las demás lo hacen en cuanto es comunicada por los *sacramentos* en la Iglesia⁹.

La artificiosidad de la división tomista puede parecer ajena al texto revelado. Pero, como señala Jean Pierre Torrell, al pretender encerrar toda la riqueza del pensamiento paulino en una estructura tan rígida, santo Tomás no es tan ingenuo como parece a primera vista¹⁰. Su intención es leer el texto revelado a la luz del evento de Cristo, ya que esta referencia es lo que

⁷ *Prologus*, n. 11: “scripsit enim quatordecim epistolas (...). Est enim haec doctrina tota de gratia Christi”.

⁸ El Aquinate incluye Hebreos en su estudio del *corpus paulinum*. En el prólogo al comentario a esta epístola, él mismo explica que ya antes del Concilio de Nicea algunos dudaban de la autoría paulina del texto. Las principales razones que daban, según Tomás, eran, por una parte, la diferencia de estructura y, por otra, el estilo y lenguaje elegante que presenta Hebreos en comparación con el resto de las cartas de Pablo. A pesar de ello, el Angélico señala que Dionisio y Jerónimo, entre otros, la asumen como testimonio del pensamiento paulino (cf. *Ad Heb.*, *Prologus.*, n. 5). En la actualidad los exégetas no incluyen Hebreos entre las cartas escritas por el Apóstol, aunque muchos sí consideran probable que en ella se contengan sus ideas. Puesto que Tomás de Aquino comenta las cartas paulinas como un todo unitario en el que incluye esta carta, y dado que la fuente de mi estudio son sus comentarios a las epístolas de san Pablo, también la tendré en cuenta al estudiar la exégesis tomista.

⁹ Cf. *Prologus*, n. 11.

¹⁰ Cf. J-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 329.

da sentido a cada una de las palabras bíblicas¹¹. Ello le permite concluir que todo el epistolario paulino trata sobre la gracia de Cristo y dar un orden a cada una de las afirmaciones del Apóstol. En el comentario a Colosenses, de hecho, llega a afirmar: “quien poseyese un libro donde estuviera toda la ciencia, no buscaría otra cosa sino conocer este libro; así también nosotros, es necesario que no busquemos nada más que a Cristo”¹². Es decir, al mirar al Resucitado, el Angélico encuentra la clave que le permite interpretar de modo sistemático los textos sagrados.

III. El evento de Cristo y el envío del Espíritu Santo

Como es de esperar, a diferencia de lo que ocurre con la exégesis tomista de los Evangelios de Mateo y de Juan, en el comentario al epistolario paulino el Aquinate no ahonda en toda la vida de Cristo. Los grandes misterios de la vida del Señor que el Apóstol le ofrece para glosar son el de la Pasión, muerte y Resurrección. Santo Tomás se referirá principalmente a ellos. Aun así, todo el comentario se desarrolla desde una perspectiva absolutamente cristológica¹³.

¹¹ En repetidas ocasiones, santo Tomás señala que todos los libros de la Biblia hablan sobre Cristo. En *Ad Rom.*, 1, 2, n. 28: “materiam Evangelii, quae est Christus”; *I Ad Cor.*, 1, 1, n. 14: “testimonium autem Christi dicit, vel quia de ipso prophetae praenuntiaverunt, secundum illud Act. X, 43: *huic omnes prophetae testimonium perhibent*; vel quia ipse Christus testimonium perhibuit, secundum illud Io. c. VIII, 14: *si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum*; vel etiam quia apostolus in sua praedicatione Christo testimonium dedit”; *II Ad Cor.*, 2, 3, n. 68: “dicit ergo *cum venissem Troadem propter Evangelium*, id est ad praedicandum Christum, (...), id est mentes hominum paratae et dispositae essent ad recipiendum praedicationis verba et Christum”; *Ad Gal.*, 1, 2, n. 21: “in illud enim debet aliquid converti ad quod ordinatur; novum autem testamentum et Evangelium Christi non ordinatur ad vetus, sed potius e contrario lex vetus ordinatur ad legem novam, sicut figura ad veritatem; et ideo figura converti debet ad veritatem, et lex vetus in Evangelium Christi”; *Ad Eph.*, 2, 6, n. 131: “scilicet fundamento, qui Christus est principaliter, et doctrina apostolorum et prophetarum secundario, quia, ut dicitur I Cor. III, 11: *fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id*”; *Ad Col.*, 2, 1, n. 84: “in Christo est omnis scientia”; *Ad Heb.*, 1, 1, n. 1: “in verbis istis exprimitur Christi excellentia”.

¹² *Ad Col.*, 2, 1, n. 82: “sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum”.

¹³ Otros misterios de la vida de Cristo que santo Tomás trata en los comentarios paulinos de modo esporádico son: la concepción de Cristo (*Ad Rom.*, 5, 3, nn. 414-419; 5, 4, n. 429; 8, 1, n. 608; *I Ad Cor.*, 15, 7, n. 995; *II Ad Cor.*, 10, 1, n. 351; 11, 1, n. 376; *Ad Gal.*, 3, 4, n. 135, 3, 7, nn. 165.167; *Ad Eph.*, 4, 7, n. 246; *I Ad Tim.*, 3, 3 n. 131; 4, 3, n. 169; *Ad Tit.*, 2, 3, n. 68; *Ad Heb.*, 1, 4, n. 63; 7, 1, n. 333; 8, 1, n. 386; 11, 3, n. 591), el bautismo (*Ad Tit.*, 3, 1, n. 93), las tentaciones (*Ad Heb.*, 4, 3, n. 236), la sepultura (*I Ad Cor.*, 15, 1, n. 896), el descenso al

En concreto, en la glosa a Hebreos el Doctor Angélico se pregunta por la causa que movió a Cristo a derramar su sangre, y él mismo responde que fue “el impulso e instinto del Espíritu Santo, esto es, lo hizo por amor a Dios y al prójimo”¹⁴. Este amor, señala en el comentario a Efesios, “supera todo conocimiento humano, porque nadie llegará nunca a saber cuánto nos ha amado Cristo, ni tampoco la caridad que se posee cuando se conoce a Cristo”¹⁵. En definitiva, según el comentario paulino, la Cruz manifiesta un amor infinito que nos atrae a Jesús¹⁶.

Santo Tomás habla de un doble fruto de la Pasión: uno en Cristo y el otro en sus miembros. En Cristo, el fruto es la glorificación. La glosa explica que, aun cuando desde el momento de su concepción Cristo fue perfecto respecto a la santidad de su alma, sin embargo, estaba sujeto a la pasibilidad de la naturaleza humana. En cambio, después de la Pasión, su naturaleza humana pasó a ser impassible. De este modo –éste es el efecto en sus miembros– al hacerse completamente perfecto, comunica su perfección a otros: “de hecho, es propio de la naturaleza del perfecto que pueda engendrar a otros semejantes a él”¹⁷.

La gracia de Cristo, gracia de unión, es también la nueva vida que Él recibe en la Resurrección como respuesta del Padre a su entrega libre en la Cruz. Este intercambio vital en la humanidad de Jesús que resucita es una nueva creación de la que participará el cristiano y, así como la vida de Dios es eterna, también la que Cristo adquirió al resucitar es *deiforme*,

limbo (*Ad Rom.*, 3, 3, n. 311; 10, 1, nn. 825.827). Cf. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso D'Aquino. Tomo uno*, 354-355.

¹⁴ *Ad Heb.*, 9, 3, n. 444: “causam quare Christus sanguinem suum fudit, quia hoc fuit Spiritus sanctus, cuius motu et instinctu, scilicet charitate Dei, et proximi, hoc fecit”. En este sentido también *Ad Rom.*, 5, 2, n. 399.

¹⁵ *Ad Eph.*, 3, 5, n. 180: “sic ergo debemus comprehendere virtutem caritatis nostrae et Christi, et adhuc scire caritatem Christi supereminentem scientiae, scilicet humanae, quia nullus potest scire quantum Christus dilexit nos, vel scire etiam caritatem scientiae Christi, quae habetur cum scientia Christi”.

¹⁶ Cf. *Ad Eph.*, 2, 4, n. 109.

¹⁷ *Ad Heb.*, 5, 2, n. 260: “deinde cum dicit *et consummatus*, etc., ostendit fructum passionis, qui fuit duplex. Unus in Christo, alius in membris eius. In Christo fructus fuit glorificatio, et ideo dicit *et consummatus*. Nam ab instanti conceptionis suae fuit consummatus perfectus, quantum ad beatitudinem animae, in quantum ferebatur in Deum; sed tamen habuit passibilitatem naturae. Sed post passionem habuit impassibilitatem. Et ideo, quia secundum hoc ex toto perfectus est, convenit sibi alios perficere. Haec est enim natura perfecti, quod possit sibi simile generare”. Cf. también *Ad Eph.*, 1, 7, nn. 57-64 y *Ad Heb.*, 2, 2, nn. 112-113.

inmortal¹⁸. La plenitud del Espíritu en Cristo después de la Resurrección –en su alma humana y en su cuerpo humano– le mueve a la donación del Paráclito a toda la humanidad. Según Tomás de Aquino, esto “no puede entenderse en el sentido de que antes de la Resurrección de Cristo nadie hubiese recibido el Espíritu santificante; sino en el sentido de que desde el momento en que Cristo resucitó, comenzó a ser donado en un modo más abundante y universal”¹⁹.

Con clara influencia agustiniana²⁰, el Doctor Angélico afirma que Cristo al enviar el Espíritu Santo dona su propia gracia. Santo Tomás habla de ser liberados “por la *gracia de Cristo*, es decir, mediante el *Espíritu Santo*”²¹. En cierto modo, al utilizar ambas expresiones quiere dejar claro que se trata de un mismo referente visto desde ángulos distintos. En otro momento también afirma: “el *Espíritu Santo es amor*”²² y “el *espíritu de Cristo es el amor de Cristo*, y este celo es el que el *Espíritu Santo* tiene para con la Iglesia”²³.

¹⁸ Santo Tomás cuando habla de la causalidad de la Resurrección de Cristo se refiere, por una parte, al misterio considerado en su historicidad, es decir, a Cristo en el momento mismo de resucitar. El verbo que usa en distintas ocasiones es el de un acto en su desarrollo: “vita quam Christus *resurgens* acquisivit” (*Ad Rom.*, 6, 2, n. 490) o “ut conformemur vitae Christi *resurgentis*” (*Ad Rom.*, 6, 2, n. 491; también en *Ad Rom.*, 6, 2, nn. 485 y 488). J-P. Torrell explica que no se trata de una acción del pasado que dura por siempre. En cuanto hecho histórico ha dejado de existir. Sin embargo, su influencia instrumental sigue siendo eficaz. En opinión de Torrell, ello se entiende, por una parte, porque el contacto de la Resurrección de Cristo con su efecto es espiritual, no físico. Por otra, porque como instrumento produce su efecto según las condiciones de la causa principal: Dios al ser eterno puede hacer eficaz en todo momento algo que ocurrió en un momento determinado de la historia. En este sentido, la exégesis de *I Ad Cor.*, 15, 2, n. 915. Por otra parte, el Aquinate también se refiere a la causalidad actual de Cristo glorioso en *Ad Rom.*, 8, 7, n. 719 (cf. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso D’Aquino. Tomo uno*, 357; J-P. TORRELL, *Saint Thomas D’Aquin, maître spirituel*, 178-183).

¹⁹ *Ad Rom.*, 1, 3, n. 58: “dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem, quae quidem sanctificatio incoepit ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri, id est ex mortuis secundum illud Io. VII, 30: *nondum erat Spiritus datus quia nondum Iesus fuerat glorificatus*: quod non est sic intelligendum quod nullus, ante Christi resurrectionem, Spiritum sanctificantem acceperit, sed quia ex illo tempore, quo Christus resurrexit, incoepit copiosius et communius Spiritus sanctificationis dari”.

²⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 31 (PL 44, 982).

²¹ *Ad Rom.*, 8, 2, n. 628: “per gratiam Christi sive per Spiritum Sanctum liberamur”.

²² *Ad Eph.*, 1, 5, n. 41: “Spiritu sanctus amor est”.

²³ *II Ad Thess.*, 2, 2, n. 46: “spiritus enim Christi est amor Christi, et hic zelus est Spiritus sancti, quem habet ad Ecclesiam”.

El Aquinate, al referirse a una misma realidad como Espíritu Santo y gracia de Cristo, nos permite concluir que, aun cuando en los comentarios no aparece de modo explícito la distinción entre Gracia Increada y gracia creada, se está refiriendo a ella²⁴. Este enfoque de la cuestión ayuda a superar los malentendidos históricos que la doctrina tomista postridentina trajo consigo, al poner el acento en la gracia creada y olvidar la dimensión más personal y trinitaria del misterio.

De acuerdo con el comentario tomista, recibimos al Paráclito en la medida en que nos unimos a Cristo Cabeza, es decir, al Hijo mediante su humanidad²⁵. Por otra parte, el Espíritu Santo, al ser Dios que se dona al alma y el objeto de las virtudes teologales, es principio de dinamismo y unidad en la Iglesia. Santo Tomás describe la fuerza de este vínculo eclesial como análoga a la unión del cuerpo y el alma²⁶. La vida, el movimiento y la regeneración de este Cuerpo provienen de la acción de la tercera Persona²⁷.

IV. Intimidad trinitaria: Paternidad, Filiación y Amor

Aun cuando en los comentarios prevalece la consideración de la Trinidad económica, también se deduce de ellos una profunda reflexión sobre la Trinidad inmanente.

Al hilo del texto paulino, según santo Tomás, Dios es Paternidad. Lllamarle Padre, en sentido propio, es referirnos a su relación única con el Hijo porque su acción en el mundo nunca introduce una distinción en Él. Así lo señala en la glosa a *Ef* 3,14: “la paternidad de las criaturas es casi nominal o vocal, pero la paternidad divina, por la que el Padre da toda la naturaleza al Hijo, sin alguna imperfección, es la verdadera paternidad”²⁸. Santo Tomás

²⁴ Cf. G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquinas's Commentary on Romans*, 140.

²⁵ Cf. *I Ad Cor.*, 12, 3, n. 753.

²⁶ Cf. *Ad Eph.*, 4, 1, n. 195.

²⁷ Cf. *I Ad Cor.*, 12, 2, n. 725.

²⁸ *Ad Eph.*, 3, 4, n. 169: “paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis, sed illa paternitas divina, qua Pater dat totam naturam Filio, absque omni imperfectione, est vera paternitas”. El hecho de que el Padre es Paternidad implica que Él actúa de modo propio, porque “primero” —en nuestra comprensión del misterio— es constituido según su propiedad relativa. En este sentido, G. Emery hace una importante observación: “san Buenaventura, estimando que la constitución de la persona divina remite al origen, afirmaba que el Padre es Padre *porque engendra*. El maestro dominico sostiene decididamente la afirmación inversa: si se considera la propiedad del Padre, no bajo el aspecto de la sola referencia a otro, sino en cuanto que esta propiedad constituye la persona (la paternidad en

habla también en sentido análogo de Dios como Padre de la creación y de la gracia para referirse a toda la Trinidad²⁹. Ahora bien, el actuar indiviso de Dios en el mundo no es sinónimo de indiferenciado porque cada Persona trinitaria cumple un rol particular en el obrar divino *ad extra*: el Padre como principio y fin de la vida divina, fuente de unidad, lo es del mismo modo de toda la creación³⁰.

Dios también es Filiación. El Hijo, en el comentario tomista, es Aquel que es generado de la misma naturaleza o amor esencial del Padre, es el Verbo que conduce al conocimiento de la primera Persona y su Imagen perfectísima³¹. En *Col* 1,13 san Pablo usa la expresión: “Hijo de su amor”. El comentario del Aquinate al texto da algunas luces sobre cómo entender a la Persona divina que es la Filiación:

El amor, como dice Agustín en la Glosa³², a veces se dice del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo. Pero si este amor se entiende siempre en sentido personal, entonces el Hijo sería el Hijo del Espíritu Santo, por eso a veces también se refiere al amor esencial, como se dice en la Glosa. Y así *del Hijo de su amor*, es su Hijo predilecto, es el Hijo de su esencia. Pero ¿acaso esta

cuanto que, idéntica a la sustancia divina, subsiste), entonces hay que reconocer que por su paternidad el Padre es Padre. Así pues, el Padre ejerce sus acciones propias en cuanto que es constituido por su propiedad relativa. Porque es Dios Padre, en virtud de su propiedad relativa de paternidad, el Padre engendra al Hijo. En este sentido, la propiedad relativa es el “presupuesto” de sus acciones personales. Esta cuestión puede parecer demasiado sutil, pero lo que en ella se ventila no es baladí. Lo que santo Tomás rechaza es que la persona que realiza una acción pueda ser pensada de manera pre-relacional, independiente de su constitución como persona por su propiedad relativa” (G. EMERY, *La Teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, 184-185).

²⁹ Cf. *II Ad Cor.*, 1, 1, n. 9.

³⁰ Cf. *Ad Rom.*, 1, 6, n. 122. Según W. Dąbrowski, “si bien la Super Epistolas S. Pauli Lectura fue pensada y llevada a cabo por santo Tomás como una obra cristológica y cristocéntrica, en ella encontramos una rica y amplia doctrina sobre la tearchia del Padre. En esta obra el Aquinate sigue la teología trinitaria oriental. De este modo, el Padre es la fuente y el principio de toda la divinidad, en la que se manifiesta su tearchia en relación con el Hijo y el Espíritu Santo y todo lo creado que es filial” (W. Dąbrowski, *La tearchia del Padre secondo i commenti di san Tommaso d’Aquino al Corpus Paulinum*, 793). La traducción es nuestra.

³¹ Cf. *Ad Philip.*, 2, 2, nn. 54-55.

³² Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa in Col.* 1, 13 (PL 192, 389a). Según la nota al pie de página de la traducción francesa del comentario (cf. J.É. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, osb (trad.). (2015). *Commentaire de L’Épître aux Colossiens*, Paris: Cerf, 292, nota 4), la cita no es de san Agustín sino de Pseudo-Agustín, ALQUERO DE CLARAVAL, *De Spiritu et anima*, 55 (PL 40, 820).

expresión no es verdadera: el Hijo es el Hijo de la esencia del Padre? Se debe responder que si el caso genitivo [del Padre] designa una relación de causa eficiente, esta expresión es falsa, pues la esencia no engendra ni es engendrada. Si, por el contrario, se designa la forma, es decir, aquello que tiene su esencia a modo de materia, como cuando se dice: algo de forma egregia, es decir, que tiene una forma egregia, en este sentido la expresión es verdadera, y es lo que se dice en *Jn 3,35: el Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en sus manos*³³.

En otras palabras, el Hijo no es engendrado por la esencia divina como por una causa eficiente (en este caso, más que engendrado, tendríamos que hablar de *creado*, lo que sería caer en el arrianismo). La naturaleza divina en sí no engendra ni es engendrada por una Persona divina, sino que quien engendra es el Padre que subsiste en una forma o naturaleza divina, común al Hijo. Y esta forma divina es el amor esencial con que el Padre genera al Hijo³⁴. De este modo, el Hijo es causa ejemplar y creadora de todo lo creado: “en cuanto es engendrado, aparece como cierto Verbo que *representa* [causa ejemplar] toda criatura, siendo el *principio* [causa creadora] de toda criatura”³⁵.

Por último, Dios es Amor. La propiedad personal del Espíritu Santo es el Amor³⁶. La segunda procesión es análoga al acto de amar entendido como un impulso que mueve a salir de sí en virtud de un fin presente en el sujeto. El Paráclito, en el comentario tomista, no solo es Amor que procede del Verbo, sino también Comunión divina en quien el Padre y el Hijo se donan mutuamente y confieren todo don al mundo: “como dice Agustín³⁷, siendo el

³³ *Ad Col.*, 1, 3, n. 27: “dilectio, ut dicit Augustinus in Glossa, quandoque dicitur Spiritus sanctus, qui est Amor Patris et Filii. Sed si dilectio sic semper teneretur personaliter, tunc Filius esset Filius Spiritus sancti; sed quandoque dicitur essentialiter, ut dicitur in Glossa. *Filii ergo dilectionis suae* dicitur, id est filii sui dilecti, vel Filii essentiae suae. Sed numquid haec est vera: Filius est Filius essentiae Patris? Dicendum est quod si genitivus designat habitudinem causae efficientis, est falsum, quia essentia non generat, nec generatur. Si autem designat formam, id est habens essentiam suam quasi materialiter, sicut dicitur aliquid egregiae formae, id est habens egregiam formam, sic est vera. Io. III, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius*”.

³⁴ En este sentido, en *I Ad Tim.*, 3, 3, n. 130 santo Tomás usa la expresiva fórmula: “et hoc est Verbum Dei in corde Patris”.

³⁵ *Ad Col.*, 1, 4, n. 35: “inquantum ergo gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae”.

³⁶ Cf. *Ad Tit.*, 3, 1, n. 93.

³⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 6, 5, 7 (BA 15, 482-485); 15, 19, 37 (BA 16, 522-525).

nexo entre el Padre y el Hijo, cada vez que se nombra a la Persona del Padre y a la Persona del Hijo se entiende también la Persona del Espíritu Santo³⁸.

En definitiva, las Personas divinas, según la glosa tomista, son comunión no solo en la esencia, sino también en la relación, pero por razones distintas. En el primer caso, porque subsisten en el mismo amor esencial en virtud del cual el Padre genera al Hijo y ambos espiran al Espíritu Santo; en el segundo, porque el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre como el Amado en el Amante, cuyo nexo o fruto de unión es el Paráclito que les mueve a la donación. De este modo, en Dios, la comunión intencional es comunión personal a la vez. Se trata de una cuestión fundamental para comprender la salvación y la gracia de Cristo en el cristiano, porque el acceso de la persona humana a las Personas divinas solo se explica a través del amor que conforma al amado con el Amante y le lleva a unirse a él. Y Dios solo puede ser Amor para la criatura humana si primero es Amor y Comunión plena en sí³⁹.

Según distintos autores contemporáneos⁴⁰, en su teología trinitaria, el Aquinate ve la necesidad de hacer compatibles la analogía sicológica —de carácter más ontológico—, que explica *cómo* se puede hablar de un solo Dios y tres Personas distintas, con la analogía de la perfecta caridad de Ricardo de san Víctor —más existencial—, que responde a *por qué* existen tres Personas distintas (porque una comunión de amor supone la alteridad). Mediante la primera analogía se elabora el concepto de Persona a través de la relación, mediante la segunda se habla directamente de la Persona ya existente. En el pensamiento de santo Tomás, la comunicación divina es ininteligible sin la dimensión ontológica. La ontológica funda la personal

³⁸ *II Ad Cor.*, 1, 1, n. 10: “de Persona autem Spiritus sancti non fit hic mentio, quia, sicut dicit Augustinus, cum sit nexu Patris et Filii, ubicumque ponitur persona Patris et persona Filii, intelligitur Persona Spiritus sancti”.

³⁹ En este sentido, en opinión de P. Coda, un importante desafío de la teología trinitaria actual consiste en lo siguiente: “expresar la unidad y la trinidad de Dios entrecruzando el lenguaje y las perspectivas que ha usado la tradición (...): el lenguaje del ser (...) y el de las personas (...), pero plasmando ambas todavía con mayor profundidad de cuanto se ha hecho en la tradición occidental, tanto clásica como moderna, en la novedad abierta por el evento cristológico del Dios que es *Ágape*” (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 550). La traducción es nuestra.

⁴⁰ Cf. J-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, 74-115; J.J., PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, “Amor es nombre de persona” (I, q. 37, a. 1). *Estudio de la interpersonalidad en el amor en santo Tomás de Aquino*, 172-182; J-P. TORRELL, *Saint Thomas D'Aquin, maître spirituel*, 244-249; G. EMERY, *La Teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, 331-347.

y ambas analogías se complementan porque en la práctica, en Dios, ambos planos se identifican.

Intentar comprender el misterio de las Personas divinas —que, por su naturaleza, nos excede completamente— es relevante porque de este modo podemos afirmar la libertad del acto creador y redentor *ex nihilo* cuyo origen es la misericordia divina: al ser Amor y Comunión de Personas, Dios, para su perfección, no tiene necesidad de un bien externo a Él, sino que actúa *ad extra* solo para difundir su bien⁴¹. En su interior la Trinidad es pleno dinamismo de Vida, por eso, el Amor divino es causa de todo lo creado, de los bienes que recibimos. Y todo lo creado, de algún modo, participa de este dinamismo divino.

Al hablar de un acto amoroso y gratuito nos estamos refiriendo a una acción personal, es decir, que supone inteligencia y voluntad. Como ya señalé, en Dios el plano intencional y el plano personal se identifican. Por eso, el actuar divino indiviso es, a la vez, libre y personal. Importantes teólogos como Karl Rahner, Michael Schmaus, Otto Hermann Pesch o Walter Kasper, culpan al Aquinate de haber “aislado” a la Santísima Trinidad de la soteriología, la antropología y la teología moral al separar el tratado *De Deo Uno* (qq. 2-26) del tratado *De Deo Trino* (qq. 27-43) en la *Suma de Teología*⁴². Sin embargo, estos autores no expresan el verdadero pensamiento del Doctor dominico. Santo Tomás nunca habla de una naturaleza o esencia divina que actúa por sí misma, sino de un Dios que es Paternidad, Filiación y Amor a la vez. Ello, si bien se deduce de la *Suma de Teología*⁴³, es aún más evidente en la exégesis del Angélico a las cartas paulinas.

V. Asimiliación dinámica de la criatura humana a las Personas divinas

Un texto central en los comentarios paulinos del Aquinate sobre el misterio de la gracia de Cristo es la glosa a *Rm* 5,5: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”⁴⁴. Según santo Tomás, la propiedad personal del Espíritu Santo como

⁴¹ Cf. *Ad Eph.*, 2, 2, nn. 86-87.

⁴² Cf. H.C. SCHMIDBAUR, *Can Transcendence be Revealed in Immanence? Thomas Aquinas on Friendship of God and Image of God*, 197-198.

⁴³ Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, 165-208.

⁴⁴ La importancia del versículo paulino es corroborada por el mismo Aquinate, porque cuando en los comentarios a las cartas paulinas trata sobre algún aspecto relevante del misterio de la gracia, habitualmente cita *Rm* 5,5 como pasaje paralelo para fundamentar su explicación.

Amor (es decir, como tensión que inclina a salir de sí por el fin presente en el sujeto y que por eso es Comunión divina) explica el nuevo efecto que se producirá en la criatura al recibir al Paráclito: asemejarse y unirse a la Trinidad por la presencia simultánea del Espíritu y su don de caridad. El texto dice lo siguiente:

El amor de Dios se puede entender de dos maneras. En un primer modo, como el amor con el que Dios nos ama, *Jr 31,3: con amor eterno te amé*; en un segundo modo, se puede decir que el amor de Dios es aquel con el que nosotros le amamos; más adelante se dice: *estoy seguro de que ni la muerte ni la vida podrá separarnos del amor de Dios*. Ahora bien, uno y otro amor de Dios han sido derramados en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido donado. Pues el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo: se nos da cuando somos conducidos a participar del Amor que es el Espíritu Santo. Por esta cierta participación se nos hace amadores de Dios (*Dei amatores*). Y si le amamos, es signo de que Él nos ama. *Pr 8,17: Yo amo a los que me aman. No hemos sido nosotros los que hemos amado* primero a Dios, *sino que Él nos amó primero*, como se dice en *I Jn 4,10*. La caridad con la que nos amó se ha derramado en nuestros corazones, porque claramente se muestra en nuestros corazones por el don del Espíritu Santo impreso en nosotros. *I Jn 3,24: por esto conocemos que Dios permanece en nosotros*. Mientras que la caridad con la que nosotros amamos a Dios se ha derramado en nuestros corazones porque se extiende a todos los hábitos y actos del alma que se han de consumir; como se dice en *ICo 13,4: la caridad es paciente, es amable, etc.*⁴⁵.

Los comentarios son los siguientes: *Ad Rom.*, 8, 3, n. 638; 8, 5, n. 693; *I Ad Cor.*, 6, 3, n. 309; 12, 1, n. 714; *II Ad Cor.*, 3, 2, n. 90; 13, 3, n. 540; *Ad Eph.*, 1, 5, n. 41; 2, 6, n. 132; 3, 5, n. 179; 5, 7, n. 309; *Ad Gal.*, 5, 6, n. 330; *Ad Heb.*, 8, 2, n. 404; 10, 3, n. 528; 12, 4, n. 704.

⁴⁵ *Ad Rom.*, 5, 1, n. 392: "charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus, Ier. XXXI, 3: *charitate perpetua dilexi te*, alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus, infra VIII, 38 s.: *certus sum quod neque mors neque vita separabit nos a charitate Dei*. Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Spiritum enim sanctum, qui est Amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus sanctus, a qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo. Non quasi nos primo dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I Io. IV, 10. Dicitur autem charitas, qua nos diligit, in cordibus nostris diffusa esse, quia est in cordibus nostris patenter ostensa per donum Sancti spiritus nobis impressum. Io. III, v. 24: *in hoc scimus, quoniam manet in nobis Deus*, et cetera. Charitas autem qua nos Deum diligimus, dicitur in cordibus nostris diffusa, id est

En la glosa, el Aquinate ofrece una exégesis literal múltiple a la expresión “amor de Dios”. Esta puede ser interpretada como un genitivo *subjetivo* o como un genitivo *objetivo*. En el primer caso, el “amor de Dios” corresponde al Paráclito, “pues el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo”, como señala santo Tomás. En el segundo caso, el “amor de Dios” es “aquel con el que nosotros le amamos”. De acuerdo con el primer sentido de la expresión, concluye el Aquinate, “Dios permanece en nosotros” (*1Jn* 4,10), mientras que, de acuerdo al segundo, la caridad con la que amamos a Dios “se extiende a todos los hábitos y actos del alma”. El comentario refleja una clara prioridad de la acción del Espíritu Santo. El don divino consiste en primer lugar en Dios mismo que se da y nos es donado. La acción del Paráclito se traduce en constituir a la criatura humana en una nueva situación interpersonal que le permite gozar de las Personas Increadas.

Según el comentario a la Primera Carta a los Corintios, la tercera Persona, al proceder del Verbo, inspira en el cristiano la sabiduría que posibilita el juicio por connaturalidad con la realidad divina y asimila a la Verdad que manifiesta al Padre⁴⁶. En otras palabras, el Paráclito, al donarse, con su amor filial, impulsa a unirse a las otras dos Personas divinas porque Él mismo es uno con Ellas. Esta acción de la gracia de Cristo se puede describir con las palabras paulinas de *Ef* 1,6: “hacernos gratos en el Amado”. Santo Tomás en su glosa explica que solo el Hijo recibe del Padre, de modo natural y perfecto, el amor divino, porque “el amor se funda en la semejanza”⁴⁸. La criatura, en cambio, participa del amor divino porque, por su carácter filial, creatural, pertenece al Hijo. De este modo, el Padre al “descubrir” en lo creado al Verbo, lo conforma a Cristo con su gracia. La glosa hace referencia al fundamento metafísico del acto con el que Dios nos santifica. Su explicación da prioridad al aspecto personal y así evita que se reduzca la acción divina a una causalidad formal, puesto que supone una relación entre dos sujetos distintos respecto a los cuales, a la vez, existe una cierta

quia ad omnes mores et actus animae perficiendos se extendit; nam, ut dicitur I Cor. XIII, 4: *charitas patiens est, benigna est, et cetera*”.

⁴⁶ Cf. *I Ad Cor.*, 2, 2, n. 100: “quia enim Spiritus sanctus est Spiritus Veritatis, utpote a Filio procedens, qui est Veritas Patris his quibus mittitur inspirat veritatem, sicut et Filius a Patre missus notificat Patrem”.

⁴⁷ Según M. D’Avenia, en el pensamiento tomista la síntesis sobre el tema del conocimiento por connaturalidad en el ámbito de la fe, se encuentra en la exégesis del Aquinate a la fórmula paulina: “el hombre espiritual juzga de todo” (*1Co* 2,15). Cf. *I Ad Cor.*, 2, 3, nn. 116-121; M. D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D’Aquino*, 156-158.

⁴⁸ *Ad Eph.*, 1, 2, n. 16: “dilectio enim fundatur super similitudine”.

unidad. La categoría que usa para describir la acción de la gracia de Cristo es la de la participación: “nosotros, en cambio, somos hijos por adopción, en cuanto somos conforme a su Hijo, y por consiguiente, participamos en alguna forma del amor divino”⁴⁹.

Hemos dicho que Dios es comunión personal e intencional a la vez. De modo similar, por la gracia de Cristo somos configurados al Dios uno y Trino porque, de algún modo, participamos de las Relaciones divinas⁵⁰. De acuerdo con la glosa tomista, el cristiano realmente se une a las Personas divinas en su misma operación, por la fe, la esperanza y la caridad. Así, alcanza a *tocar* a Dios y de este modo se *apodera* de Él o más bien es *poseído* por Dios:

En los santos [Dios] está presente mediante su propia operación con la que *alcanzan a tocar* a Dios (*atingunt ad Deum*), y mediante el conocimiento y el amor en un cierto modo lo comprenden (*comprehendunt ipsum*, se *apoderan* de Él), pues esto es amarlo y conocerlo. Porque quien ama y conoce se dice que tiene en sí mismo el objeto conocido y amado⁵¹.

Santo Tomás compara la vida de la gracia con la vida natural del cuerpo cuya forma es el alma, porque la fe viva interioriza el Fin hacia el que se dirige la criatura humana. Sin embargo, esta presencia no es un conocer de modo abierto y claro a Dios, pues la nueva vida “nos viene de Cristo, y Cristo está oculto para nosotros, porque habita en la gloria de Dios Padre. De modo semejante la vida que por Él se nos da, está oculta, allí donde Cristo habita en la gloria del Padre”⁵³. Por eso, la existencia del creyente está abierta a una novedad futura, en la que conocerá su plena identidad. Es decir, está abierta a un nuevo don que es aceptado o rechazado ya en la tierra, aun cuando se recibirá en la gloria.

La *experiencia cierta* de Dios en el claroscuro de la fe y la caridad, se puede comparar a la situación de un ciego que es capaz de experimentar

⁴⁹ *Ad Eph.*, 1, 2, n. 16: “nos autem sumus Filii per adoptionem, in quantum scilicet sumus conformes Filio eius, et ideo quamdam participationem divini amoris habemus”.

⁵⁰ Cf. *Ad Eph.*, 2, 6, n. 123.

⁵¹ *II Ad Cor.*, 6, 3, n. 240: “in sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta”.

⁵² Cf. *Ad Rom.*, 1, 6, n. 108.

⁵³ *Ad Col.*, 3, 1, n. 142.

y conocer la bondad de un objeto de modo *real*, pero sin llegar a verlo⁵⁴ o “viéndolo” en su corazón⁵⁵. Del mismo modo, la Trinidad habita en el alma del cristiano como objeto conocido y amado, y aun cuando no se ve directamente, su presencia lleva a conformarse con Cristo a través de la relación con Él. Así, la gracia *gratum faciens*, en el comentario de santo Tomás, es gracia de adopción⁵⁶. La glosa a *Rm* 8 es el texto más importante sobre el tema. Por la acción interior del Paráclito, el cristiano es hijo adoptivo: regenerado y, a la vez, movido al modo de un instinto⁵⁷. El Espíritu Santo trae consigo como don una paulatina liberación que aumenta en la medida en que crece en el alma la caridad filial⁵⁸ como primicia de vida eterna⁵⁹. Experimentar el amor filial del Hijo mueve al cristiano a la donación de sí y a dar testimonio de su filiación y de su libertad⁶⁰.

VI. Reflexiones finales

Después de este breve recorrido nos podemos preguntar, ¿qué aporta a la actual ciencia teológica el comentario bíblico de un autor medieval como santo Tomás?

El comentario tomista es relevante, entre otras razones, porque nos encontramos ante una exégesis que es profundamente unitaria en torno al tema del Espíritu Santo y la gracia de Cristo. Esta afirmación cobra especial relevancia si se tiene en cuenta que, como explica Juan Luis Lorda al referirse a la recepción del Aquinate en los tratados de Antropología Teológica, “al ser separada en los manuales, la doctrina de la gracia de Santo Tomás ha perdido sus conexiones naturales con el amor de Dios o con la misión del Espíritu Santo”⁶¹. En dichos tratados, el papel de los comentarios bíblicos del Doctor dominico no es significativo⁶². De hecho, Giovanni Ancona, al

⁵⁴ Cf. M. D’AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D’Aquino*, 178.

⁵⁵ Cf. M. MRÓZ, *Virtue Epistemology and Aquina’s Biblical Commentary*, 452-453.

⁵⁶ Cf. *Ad Rom.*, 1, 3, n. 46.

⁵⁷ Cf. *Ad Rom.*, 8, 3, nn. 635-636.

⁵⁸ Cf. *Ad Rom.*, 8, 3, n. 641.

⁵⁹ Cf. *Ad Eph.*, 1, 5, n. 43.

⁶⁰ Cf. *Ad Rom.*, 8, 3, n. 645.

⁶¹ J.L. LORDA, *Antropología Teológica*, 73.

⁶² Cf. L. LADARIA, *Antropología Teológica*; J.L. LORDA, *Antropología Teológica*; P. O’CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*; O.H. PESCH, *Liberi per grazia*; H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d’histoire du dogme et de Théologie Dogmatique*; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*; J.A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*.

describir el tratado de la gracia según el pensamiento del Aquinate en su manual de Antropología Teológica del año 2014, concluye: “Tomás insiste en mayor medida en el efecto creado de la gracia en el hombre que en la gracia en sí misma, y quizás este es el motivo que determina las grandes reservas a su doctrina expresadas por los Reformadores en época moderna”⁶³. En el libro de Ancona no se mencionan los comentarios paulinos del Angélico.

La fuente principal del pensamiento tomista que se recoge en los manuales de Antropología Teológica es la *Suma de Teología*. Ello se comprende si se considera que ahí el Aquinate aborda una multitud de cuestiones que no trata en otras obras de carácter más sintético o pedagógico, como es el caso de los comentarios bíblicos. Sin embargo, el peligro que esto tiene para el lector, incapaz de leer toda la *Suma* antes de estudiar un tema en concreto, es limitarse solo a un aspecto de la realidad en estudio.

En este sentido, John F. Boyle coincide con Gilles Emery al señalar que la lectura de los comentarios bíblicos ayuda a relacionar algunas realidades —como la acción redentora de Cristo y el Espíritu Santo— que en las obras especulativas de santo Tomás están tratadas separadamente. Generalmente, quienes leen la glosa del Angélico lo hacen con el fin de complementar el estudio de la *Suma de Teología*. Sin embargo, Boyle propone hacerlo al revés: leer la *Suma* en vistas a una mejor comprensión de la exégesis bíblica del Aquinate, ya que el objetivo de la *Suma* es proveer al lector de los instrumentos necesarios para entender mejor la Revelación y, por lo tanto, en primer lugar, la Sagrada Escritura⁶⁴.

Por otra parte, si se tiene en cuenta el debate sobre la relación entre lo natural y lo sobrenatural que ha marcado la historia de la teología en los siglos xx y xxi, sorprende que santo Tomás, en sus comentarios paulinos, plantee el tema de la salvación y la gracia de modo claramente personalista: la gracia no se explica como *algo* que obra en el hombre de modo yuxtapuesto a su naturaleza, sino como *Dios* que interviene en la historia humana, que pasa entonces a ser historia de la salvación, cuyo centro es la vida de *Cristo* en la tierra y la acción de su *Espíritu* en la criatura humana de todos los tiempos y en el Cuerpo Místico. Entendido de este modo, como ya hemos dicho, en el planteamiento tomista no hay oposición entre lo ontológico y

⁶³ G. ANCONA, *Antropologia Teologica. Temi fondamentali*, 201.

⁶⁴ Cf. J.F. BOYLE, *On the Relation of St. Thomas's Commentary on Romans to the Summa Theologiae*, 75-82.

lo personal, entre la naturaleza y la gracia o entre una exégesis literal y una exégesis espiritual.

A la vez, en la glosa tomista prevalece una explicación más ontológica que experiencial de la gracia de Cristo, a pesar de que san Agustín es el autor más influyente en ella⁶⁵. Santo Tomás es bastante sobrio al momento de describir el proceso interior de quien que busca a Cristo, el papel de María o el rol que cumplen las mediaciones creadas, sensibles, de la gracia. A pesar de esto, el Angélico hace referencia, por ejemplo, a cómo Dios espera a que la persona humana se convenza de su propia debilidad y así desee el don de Cristo⁶⁶, a la necesidad de la esperanza para vencer el miedo a la muerte⁶⁷, al amor filial como liberación en la adopción divina⁶⁸ o al instinto del Espíritu Santo⁶⁹. De este modo, nos damos cuenta de que el Aquinate no solo nos ofrece un texto de gran riqueza especulativa, sino también una reflexión que procede de su propia experiencia y santidad de vida.

En este sentido, las enseñanzas dogmáticas y morales que el Angélico presenta en la glosa paulina tienen un carácter existencial precisamente por el carácter personal con que se explican. No hay que olvidar que los comentarios corresponden a las lecciones de teología que santo Tomás impartía a sus alumnos. Es decir, constituyen una enseñanza *viva* del Aquinate en la que se refleja el acento que el Maestro pone en los puntos esenciales de su doctrina. Así, de ellos es posible deducir el marco adecuado para comprender la dogmática y la moral tomista: la relación personal con la Trinidad.

Referencias bibliográficas

ANCONA, G. (2014). *Antropologia Teologica. Temi fondamentali*. Brescia: Queriniana.

BIFFI, I. (1994). *I misteri di Cristo in Tommaso D'Aquino. Tomo uno*. Milano: Jaca Book.

⁶⁵ Cf. L. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino y sus predecesores*, 150-151.

⁶⁶ Cf. *Ad Heb.*, 8, 2, n. 404.

⁶⁷ Cf. *Ad Heb.*, 2, 4, n. 144.

⁶⁸ Cf. *Ad Rom.*, 8, 3, nn. 638-641.

⁶⁹ Cf. *Ad Rom.*, 8, 3, n. 635.

BOYLE, J.F. (2012). On the Relation of St. Thomas's Commentary on Romans to the *Summa Theologiae*. En M. LEVERING; M. DAUPHINAIS (eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 75-82.

CODA, P. (2011). *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova.

DĄBROWSKI, W. (2009). La tearchia del Padre secondo i commenti di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum. *Angelicum* 86, 755-794.

D'AVENIA, M. (1992). *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

ELDERS, L. (2018). *Santo Tomás de Aquino y sus predecesores*. Santiago de Chile: CET-Ril.

EMERY, G. (2008). *La Teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

— (2012). The Holy Spirit in Aquinas's Commentary on Romans. En M. LEVERING; M. DAUPHINAIS (Eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 127-162.

— (2013). *Trinity in Aquinas*. Naples: Sapientia Press.

LADARIA, L. (1983). *Antropología Teológica*. Roma: Università Gregoriana Editrice.

LORDA, J.L. (2009). *Antropología Teológica*. Pamplona: Eunsa.

MRÓZ, M. (2015). Virtue Epistemology and Aquina's Biblical Commentary. En P. ROSZAK; J. VIJGEN (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical tools, theological questions and new perspectives*. Belgium: Brepols, 435-456.

NICOLAS, J-H. (1985). *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*. Fribourg: Éditions Universitaires.

O'CALLAGHAN, P. (2013). *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di Antropologia Teologica*. Roma: Edusc.

PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J.J. (2000). "Amor es nombre de persona" (I, q. 37, a. 1). *Estudio de la interpersonalidad en el amor en santo Tomás de Aquino*. Roma: Pontificia Università Lateranense.

PÉREZ DE LABORDA, M. (2007). La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso. *Annales Theologici* 21, 279-298.

— (2009). Il progresso nella conoscenza di Dio secondo san Tommaso. *Acta Philosophica* 18, 309-334.

PESCH, O.H. (1988). *Liberi per grazia*. Brescia: Queriniana.

RONDET, H. (1948). *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de Théologie Dogmatique*. Paris: Beauchesne et ses Fils.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae.

SAYÉS, J.A. (1993). *La gracia de Cristo*. Madrid: BAC.

SCHMIDBAUR, H-C. (2009). Can Transcendence be Revealed in Immanence? Thomas Aquinas on Friendship of God and Image of God. En H. GORIS; H. RIKHOF; H. SCHOOT (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*. Leuven: Peeters 195-216.

TOMAS DE AQUINO. (1953). *Super Epistolas S. Pauli lectura*, R. CAI o.p (a cura). Taurini – Romae: Marietti.

TORRELL J-P. (2002). *Saint Thomas D'Aquin, maître spirituel*. Paris: Cerf.

— (2015). *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris: Les Éditions du Cerf.

VIAL DE AMESTI, C. (2020). *Santo Tomás exégeta de san Pablo. El Espíritu Santo y la gracia de Cristo*. Santiago de Chile: CET-Ril.