

NICOLÁS BAISI

El Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan

Santo Tomás era maestro en Sagrada Escritura, *magister en sacra pagina*, y durante toda su vida fue un comentador de los libros sagrados, desde el comentario a Isaías, su primera obra como bachiller bíblico¹, posiblemente realizado en Colonia antes de su partida para París en 1252, hasta el comentario a todas las cartas de San Pablo² y los salmos, pasando por el comentario al Libro de Job, a Jeremías, la glosa continua llamada *Catena Aurea* y los comentarios a los evangelios de San Mateo y San Juan. Podemos decir que esta era propiamente su primera forma de enseñanza. La Sagrada Escritura era para él, en las palabras del concilio Vaticano II, el alma de la teología. Durante toda su vida la enseñó y la profundizó, así como que se sirvió de los comentarios de los padres de la Iglesia para descubrir sus riquezas. Prueba de esto es la *Catena Aurea*, donde recoge comentarios de los padres de la Iglesia a los cuatro evangelios y las transcribe a modo de una glosa continua versículo por versículo. Cita en ella 57 autores griegos y 22 latinos, mostrando así su vasto conocimiento de la tradición patristica, en especial de oriente. Basta esta breve síntesis para darnos cuenta del lugar preponderante de la *sacra scriptura* en la vida y la obra de Santo Tomás.

El maestro de Aquino nos dice en un libro escrito *para que pueda ser asimilado por los que están empezando a estudiar teología*³, que la fuente propia de la teología es la Sagrada Escritura y sólo en segundo lugar, los demás autores, tanto y cuando no digan cosas contrarias a la fe⁴.

Para Santo Tomás toda la vida del teólogo no es otra cosa que buscar conocer a Dios a quien ama para que, conociéndolo más profundamente, lo pueda amar más profundamente. La teología se convierte así en

¹ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 44-52.

² Cf. M.M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in san Tommaso d'Aquino*, 69-100.

³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, Prólogo.

⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 8.

inteligencia de la fe, *intellectus fidei* o la fe que busca entender *fides quae rens intellectum*. Así para San Agustín y San Anselmo, así también para nuestro maestro. En teología todo debe ser referido a Dios, de Él provienen todas las cosas y hacia Él se dirigen, de este modo la teología es en primer lugar un saber contemplativo y se ocupa de los actos humanos en la medida en que a través de ellos el hombre orienta al perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste la felicidad⁵.

Parece interesante entonces estudiar sus comentarios sobre la Sagrada Escritura.

De todos los comentarios bíblicos de Santo Tomás, nos vamos a referir al comentario al Evangelio de San Juan, que es una de sus obras de madurez. Vamos a estudiar el prólogo que nuestro autor hace al comentario deteniéndonos especialmente en el tema la contemplación, ya que el mismo Santo Tomás dice, siguiendo a San Agustín y a gran parte de la tradición de la Iglesia, que éste es el evangelio de un contemplativo⁶. Por otro lado el tema es de capital importancia ya que la teología de Santo Tomás es eminentemente contemplativa⁷, de la contemplación saca sus intuiciones y su fuerza siendo como es, digno hijo de Santo Domingo, pleno del ideal de *Contemplata aliis tradere*.

Para Santo Tomás *especulativo* no es otra cosa que *contemplativo*⁸. Se puede decir que para Santo Tomás la *sacra doctrina* es una transmisión técnica de lo contemplado⁹. Según dice Guillermo di Tocco en el proceso de canonización: *Tota vita eius fuit aut orare et contemplari, aut legere, predicare et disputare, aut scribere, aut dictare*¹⁰. Nuestro maestro dice en el Comentario a San Mateo 5,14: *Prius vita quam doctrina: vita enim ducit ad scientiam veritatis*¹¹, así lo vivió, fue un contemplativo y nos enseña el camino de la contemplación.

1. La exégesis de Santo Tomás

En sus aspectos metodológicos se caracteriza por la división analítica del texto, la de explicar la Escritura con la Escritura, la dependencia de

⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 4.

⁶ Llama la atención que ni R. Garrigou-Lagrange en *Perfezione e Contemplazione secondo San Tommaso d'Aquino e San Giovanni della Croce*, ni J.H. Nicolas en *Contemplazione e vita contemplativa nel cristianesimo* hagan referencia a esta obra de Santo Tomás al exponer su doctrina sobre la contemplación.

⁷ Cf. J.P. TORRELL, *Santo Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 21.

⁸ Cf. S. PINCKAERS, «Recherche de la signification véritable du terme speculatif».

⁹ Cf. I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione en Tommaso d'Aquino*, 3-8.

¹⁰ *Processus canonizationis S. Thomae*, c. 58, 287.

¹¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Matthaeum*, n. 458.

los Padres de la Iglesia, su índole teológica, y el recurso a los diversos sentidos de la Escritura.¹²

1.1 *División analítica del texto*

Siguiendo la tradición de la escolástica medieval, santo Tomás hace un cuidado análisis del texto, a partir de razones de contenido, y no del lenguaje como la exégesis contemporánea. Trata de encontrar la íntima interconexión de las diversas partes, mostrando su orden lógico, analizando los más pequeños trozos y buscando de llegar a una síntesis general.

1.2 *Explica la Escritura con la misma Escritura*

La asidua frecuentación de la Escritura desde la *lectio divina* aprendida en su infancia en Montecasino, hasta su continua enseñanza y comentario de los libros de la Biblia, su excelente memoria, le daban una facilidad asombrosa para citar la Escritura. Un texto de la Biblia se relaciona con otros y así nos muestra más riquezas y profundidades. En el comentario a San Juan encontramos más cinco mil citas bíblicas de casi todos los libros canónicos. Ver detenidamente cuáles textos cita para explicar otros nos ayuda a descubrir cuál de todos los diversos significados es el que nuestro exégeta quiere destacar.

1.3 *Inserto en la tradición patristica*

Es sabido el interés que Santo Tomás ha demostrado a lo largo de toda su vida por los textos de los padres: a cada lugar donde llegaba buscaba en las bibliotecas los libros de los padres para leerlos ávidamente. La *Catena Aurea* se una impresionante colección de citas de los padres a los evangelios. Este conocimiento de los padres se refleja también en sus obras exegéticas, sobre todo en las de madurez. En el comentario a San Juan se nota la influencia de San Agustín en primer lugar, se destaca su *Comentario a San Juan* y en segundo lugar el *De Trinitate*, la de San Juan Crisóstomo, sobre todo las *Homilías sobre el evangelio de San Juan*, las continuas citas a Orígenes, así como a Hilario de Poitiers, sobre todo el *De Trinitate* en el comentario al prólogo, también ocupa un lugar importante Gregorio Magno.

¹² Para este tema hay varios artículos, (ver bibliografía) la mayoría se remiten a C. SPICQ, «Saint Thomas d'Aquin exégète», en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 15.

1.4 La índole teológica de su exégesis

Santo Tomás no se contenta con mostrar el orden lógico y de contenido del evangelio o con explicar el sentido de las palabras, sino que, partiendo del dato revelado, desarrolla diferentes temas y explica las afirmaciones del evangelio. En diferentes lugares aprovecha las citas que tienen una importancia central en el desarrollo de la fe cristiana para desarrollar puntos centrales de la fe, así el prólogo del evangelio de Juan le sirve para desarrollar la teología del Verbo, su generación eterna, su igualdad con el Padre, etc.; los discursos de despedida para hablarnos del Espíritu Santo; el diálogo con Nicodemo para hablar del bautismo y el orden sacramental; el discurso del pan de vida de la Eucaristía, etc.

Vemos así en sus comentarios bíblicos de modo claro y transparente, podríamos decir *in situ*, el ser profundamente bíblico de su teología, palabra de Dios y reflexión teológica iluminadas mutuamente.

1.5 El recurso a los diferentes sentidos de la Sagrada Escritura

Con la gran tradición de la Iglesia, Santo Tomás reconoce y utiliza para su exégesis diferentes sentidos de la Sagrada Escritura que le permiten profundizar su riqueza. Él mismo nos ha dejado en la *Suma de Teología*¹³ una breve y profunda justificación y síntesis de los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Destaca en primer lugar que es Dios el autor de la Sagrada Escritura, que puede adecuar las palabras a su significado (como los hombres) y adecuar el mismo contenido (los hechos narrados). Por tanto podemos ver el significado literal, lo que expresan las palabras. A su vez los hechos narrados por estas palabras tienen significados que corresponden al sentido espiritual, que a su vez se divide en: alegórico, cuando un hecho del Antiguo Testamento es figura de otro del Nuevo; cuando un hecho sucedido en Cristo es figura de lo que nosotros tenemos que hacer, es el sentido moral; lo que es figura de la Gloria corresponde al sentido anagógico. Santo Tomás va a usar esta pluri-semia de la Escritura en muchos pasajes del comentario al evangelio de

¹³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 1, a. 10. Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, *lex vetus figura est novae legis*, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in *Ecclesiastica Hierarchia*, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus literalis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconueniens, ut dicit Augustinus, XII *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

Juan, nosotros lo vamos a ver sobretodo cuando comente el encuentro de Jesús con los primeros discípulos.

2. El comentario al evangelio de San Juan

Es sin dudas el más completo de sus comentarios bíblicos¹⁴. Para algunos es la obra teológica por excelencia de Santo Tomás¹⁵. Escrito muy probablemente en su segundo período de enseñanza en París (1268-1272), después de la primera parte de la *Suma de Teología* y antes del resto. Se supone que es el fruto de un curso dictado durante dos años en la universidad de Teología de dicha ciudad. Es posible que su gran extensión provenga de una rescritura hecha por el mismo Santo Tomás o por fray Reginaldo, su fiel secretario. Algunos autores dicen que es todo fruto de una *reportatio* de Reginaldo, otros dicen que hasta el capítulo cinco ha sido corregido por el mismo Santo Tomás¹⁶.

3. Contenido de este trabajo

El prólogo al comentario a San Juan, objeto de nuestro estudio, comienza con una cita del profeta Isaías que le sirve a nuestro autor para desarrollar las características de la contemplación de Juan, la materia del evangelio. Luego Santo Tomás se refiere al orden y fin del evangelio, para terminar hablándonos de las características del autor del evangelio, el apóstol Juan.

Nuestro trabajo consistirá en analizar cada una de estas partes del prólogo, ver algunos desarrollos en el cuerpo del comentario que pueden ayudarnos a entenderlo mejor, y su mutua unión e interconexión.

Según esto vamos a analizar primero que dice Santo Tomás sobre la contemplación de San Juan, caracterizada como amplia, alta y perfecta. Cuando trata sobre la amplitud, Santo Tomás desarrolla ésta y la analiza en relación no sólo a la cita de Isaías, sino también al conocimiento filosófico de Dios, por eso nos vamos a detener a estudiar esta parte en detalle, y para completarla vamos a agregar un apartado donde Santo Tomás nos muestra como la contemplación de Juan ayuda a evitar errores de los filósofos. Veremos así la coincidencia entre el conocimiento natural de Dios y el de la contemplación del Verbo Encarnado, así como también la guía que este conocimiento presta a la razón.

¹⁴ J.P. TORREL, *Tommaso d'Aquino, maestro spirituale*, 62, para lo que sigue ver del mismo autor: *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 224-228.

¹⁵ M.D. PHILIPPE, *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, citado por J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, 227.

¹⁶ Ver también para esta discusión: A. CIRILLO, *Cristo Rivelatore del Padre nel Vangelo di San Giovanni secondo il commento di San Tommaso d'Aquino*, 3-9.

En el desarrollo de cada una de las diferentes características de la contemplación también vamos a mostrar brevemente como Santo Tomás la ve reflejada en el Prólogo del evangelio.

Mostraremos luego cómo esta contemplación se refleja en el orden que Santo Tomás ve en el evangelio y como lo utiliza para el análisis de los diferentes capítulos y versículos.

Ver qué características del evangelista destaca nuestro autor nos va a ayudar a comprender mejor su contemplación y a participar de ella.

Terminaremos finalmente con un análisis de la exégesis que Santo Tomás hace al relato del encuentro de Jesús con los primeros discípulos, (Jn 1,35ss) que creemos es un ejemplo claro, no sólo de su modo de hacer exégesis, sino de cómo es el camino de contemplación del Señor Jesús que, según Santo Tomás, el evangelista nos quiere enseñar.

La contemplación de San Juan y el conocimiento filosófico de Dios

1. Las características de la contemplación de San Juan

Ya desde el inicio del prólogo al comentario Santo Tomás aborda el tema de la contemplación, con una cita del libro del profeta Isaías, que por otra parte, también esta en el principio de estudio sobre san Juan realizado en la *Catena Aurea*, que dice así: *Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado. Plena era la tierra de su majestad, y lo que estaba debajo de Él llenaba el templo*, (Is. 6,1). Destaca Santo Tomás que estas son las palabras de un hombre que contempla y que considerándolas dichas por San Juan, sirven para ilustrar bien el carácter de su evangelio. La elección de esta frase para ilustrar el carácter del evangelio no es arbitraria, además de tener tradición en la exégesis eclesiástica, (San Jerónimo, San Agustín), está propuesta por el mismo evangelista cuando dice: *Isaías... vio la gloria de Jesús y habló acerca de Él* (Jn 12, 11).

Apoyado en la autoridad de San Agustín¹⁷, continua diciendo que los demás evangelistas escribieron para instruirnos en la vida activa, San Juan para instruirnos también en la vida contemplativa. Esto significa que leemos bien el evangelio de Juan si a través de él aprendemos la vida contemplativa, la contemplación se convierte entonces en una de las claves hermenéuticas para lectura del evangelio.

En primer lugar vamos a analizar las diferentes características de la contemplación de Juan y vamos a ver cómo nuestro doctor la relaciona con la de los filósofos. Después, como complemento, analizando otro texto donde Santo Tomás comenta las primeras palabras del Prólogo de Juan, vamos a ver otro tipo de relación entre la filosofía y la Revelación,

¹⁷ AGUSTÍN, *De Consensu Evangelistarum*, l.1, c. 5.

en este caso cómo la Revelación corrige errores filosóficos. Finalmente sistematizaremos lo analizado y veremos algunas características de la relación que Santo Tomás nos muestra entre el conocimiento que se puede obtener mediante la razón y el que proviene de la contemplación del Jesucristo, el Verbo hecho carne.

Santo Tomás comienza su prólogo tomando como base una cita del profeta Isaías donde el profeta habla de su visión de Dios, la aplica a la contemplación de Juan y pasa a describir las características de dicha contemplación.

Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum. Is. VI, 1.

Verba proposita sunt contemplantis, et si capiantur quasi ex ore Ioannis evangelistae prolata, satis pertinent ad declarationem huius evangelii. Ut enim dicit Augustinus in libro De consensu Evangelist., caeteri evangelistae informant nos in eorum evangelii quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam.

In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod Dominum Jesum est tripliciter contemplatus¹⁸.

Es interesante destacar que el que es contemplado es el Señor Jesús, que de este modo es visto como creador de todas las cosas. Esto ya marca una diferencia, los filósofos pueden llegar a conocer a Dios, principio de todas las cosas pero nunca a afirmar que éste es el Señor Jesús, primera limitación que tenemos que tener en cuenta, pero que no le impide a nuestro autor de enumerar lo que sí los filósofos pueden decir acerca de Dios y cómo esto coincide con lo que la Revelación nos dice, o dicho de otro modo, nos quiere mostrar la base racional de la revelación, dirigida a hombres que son racionales, y que con esta razón conocen la Revelación y la conocen como verdadera. Nos muestra también su origen divino, porque nos habla de verdades que superan la capacidad del hombre.

En primer lugar dice que la contemplación de Isaías, cuyas palabras se pueden entender como dichas por el evangelista¹⁹, se caracteriza por las notas de ser alta, amplia y perfecta. Cada una de estas notas esta descrita brevemente por el profeta y va a ser desarrollada por el evangelista

¹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 1, utilizamos la numeración continua introducida por la edición Marietti y por la traducción italiana, ver T.S. Centi, *Introduzione*, 19. La bastardillas, puntos y a parte, numeraciones y demás resaltaciones de palabras en ésta y las otras citas son nuestras.

¹⁹ Notar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que está implícita acá: las palabras de Isaías, su visión, prepara la de Juan, la cual llega a su plenitud con la Revelación del Verbo encarnado y de la Trinidad.

en su evangelio, de modo sintético y explícito en el prólogo, implícitamente, y de modo narrativo, diríamos nosotros, en el desarrollo del evangelio.

Describitur autem alta, ampla et perfecta.

Alta quidem, quia vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum;

ampla quidem, quia plena est omnis terra maiestate eius;

*perfecta, quia ea quae sub ipso erant replebant templum*²⁰.

Entre las características de la contemplación de Juan hay algunas que son compartidas con los filósofos, otras que no, que sólo pertenecen al evangelista, al ámbito de la fe, por lo menos de hecho, y otras también de derecho. Así la alteza va a ser compartida con los filósofos, ya que también ellos pueden a través de las cosas creadas elevarse y contemplar al mismo creador de ellas. No nos dice, en cambio, que la contemplación de los filósofos sea amplia y perfecta.

Antes de iniciar la lectura de los textos donde Santo Tomás habla de estas características de la contemplación de Juan es bueno destacar algunas características metodológicas de nuestro maestro: en primer lugar nos dice en qué consiste esta característica, luego, la muestra con citas del Antiguo Testamento y finalmente nos dice de qué modo está dicha en el evangelio de San Juan, más específicamente en el prólogo de dicho evangelio.

1.1 *Alta*

Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei; Is. XL, 26: levate in excelso oculos vestros, et videte quis fecit haec. Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem. Quia ergo Ioannes transcendit quicquid creatum est, scilicet ipsos montes, ipsos caelos, ipsos Angelos, et pervenit ad ipsum creatorem omnium, ut dicit Augustinus, manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit; et ideo vidi Dominum. Et quia, sicut ipse Ioannes dicit: haec dixit Isaias quando vidit gloriam eius, scilicet Christi, et locutus est de eo, ideo Dominus sedens super solium excelsum et elevatum, Christus est²¹.

²⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 1.

²¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

La altitud o la sublimidad de la contemplación consiste máximamente en el conocimiento y la contemplación de Dios. Se da cuando a través de las cosas podemos elevarnos al creador de ellas, cuando podemos trascender las cosas de este mundo y llegamos a contemplar y conocer al creador. El evangelista Juan ha sabido elevar sus ojos y trascender montes, la creación material, cielos, creación más perfecta, y de los mismos ángeles, creación espiritual, hasta llegar al mismo creador; no por nada la tradición de la Iglesia lo caracteriza con el águila, que ve lejos y alto.

In hac autem contemplatione Ioannis circa Verbum Incarnatum quadruplex altitudo designatur²².

Como decíamos, Juan contempla el Verbo Encarnado como principio de toda la creación y no solamente una causa primera; es el Dios Trinidad de la Revelación y no el Dios de los filósofos. Esto no va a impedir a nuestro santo descubrir los puntos de contacto con la sabiduría filosófica conocida hasta entonces. Para ello da todavía un paso más utilizando, podríamos decir, conceptualizando la descripción de Isaías.

*Auctoritatis, unde dicit vidi Dominum,
aeternitatis, cum dicit sedentem,
dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super solium excelsum,
et incomprehensibilis veritatis, cum dicit et elevatum.
Istis enim quatuor modis antiqui Philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt²³.*

La afirmación parece clara: los filósofos antiguos, los conocidos hasta ese momento, llegaron, alcanzaron, por estos caminos a conocer a Dios, con un conocimiento verdadero. Para ello usaron diferentes modos o vías que están representadas en la contemplación de Isaías y realizadas por Juan en su evangelio.

Pasemos ahora a analizar cada una de estos modos que han utilizado los filósofos para alcanzar el conocimiento de Dios.

²² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

²³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2.

1.1.1 Primer modo: *per auctoritatem Dei*

Quidam enim per auctoritatem Dei in ipsius cognitionem pervererunt; et haec est via efficacissima.

Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur.

Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet: et hic est Deus.

Et haec gubernandi auctoritas in verbo Dei demonstratur, cum dicit Dominum;

unde in Ps. Lxxxviii, 10 dicitur: tu dominaris potestati maris; motum autem fluctuum eius tu mitigas; quasi dicat: tu es Dominus et universa gubernas.

Hanc cognitionem manifestat Ioannes se habere de verbo, cum dicit: in propria venit, scilicet in mundum; quia totus mundus est suus proprius²⁴.

Se notan acá claramente los pasos dados: observación de la realidad, “vemos las cosas”, descubrimiento de la finalidad en sus movimientos y de la necesidad de poner algo más alto que los gobierne, Dios. El argumento es sustancialmente el de la quinta vía de la *Suma Teológica*²⁵; acá aparece en primer lugar por que se dice que es un modo eficazísimo, podemos decir el modo más obvio, antiguo y popular, el del orden y la finalidad, que hace referencia inmediata a la inteligencia del hombre que distingue naturalmente el orden del desorden. Posiblemente sea también el más completo y profundo. Afirma la existencia de una racionalidad inmanente a las cosas que debe tener su origen en una Inteligencia Suprema que trasciende el mundo. A esta tesis se oponen los mecanicistas que tienen su primer representante en Demócrito. Vamos después a ver cómo el mismo evangelio responde a éstos.

²⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 3.

²⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 2, a. 3. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Se notan pequeñas diferencias con el texto de la Suma, donde dice *aliqua quae cognitione carent*, acá en cambio *enim ea quae sunt in rebus naturalibus*, lo que es más general.

En el comentario al *Credo*²⁶ aparece también esta prueba de la existencia de Dios y dice que es un *stultus* el que no cree que Dios gobierna las cosas naturales.

Finalmente nuestro santo muestra como esto estaba revelado en el Antiguo Testamento y en plenitud en el Evangelio. Hoy podríamos hablar de un camino histórico salvífico, de una preparación a los paganos a la plenitud de la revelación.

No dice de qué filósofos se trata, pero podemos atribuir a Platón y a Aristóteles considerar el orden en la creación y referirlo a un primer ordenador, ya sea el Bien y el demiurgo, o el Primer Motor Inmóvil, cuya perfección los seres quieren alcanzar.

La expresión *auctoritatem Dei* aparece en la obra de Santo Tomás²⁷ en general para hablar de Dios como legislador, alguna vez como autoridad en los sacramentos, acá la vemos utilizada en el sentido que es Él el que dirige el mundo, inclusive las cosas inanimadas, todas las cosas, por que es Él el *actor*, autor, de todas las cosas, al crearlas las ordena, les da su finalidad, de este modo la ley de Dios forma parte del proyecto creador, como Dios es *actor* de toda la creación, le da a la creación su ordenación al fin, para los seres libres esta ordenación se realiza a través de la ley, que no es más que la expresión del orden de la creación.

En el cuerpo del comentario dice que frase *vino a lo suyo* (Jn 1, 11) puede entenderse de dos modos, como que vino al mundo, por Dios creado; o como que vino a los Judíos que eran de modo especial suyos, la primera parece mejor interpretación y es la que nos interesa en nuestro estudio²⁸.

²⁶ THOMAS AQUINAS, *In Symbolum*, 1. Nullus autem invenitur adeo *stultus qui non credat quod res naturales gubernentur*, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset.

²⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I II q. 99, a. 5; II II q. 10, a. 10; para la autoridad en el sacramento de la penitencia, III q. 84, a. 3.

²⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 143-4. Ostendit ergo quod lux quae erat praesens in mundo et evidens seu manifesta per effectum, non tamen cognoscebatur a mundo. Et ideo venit in propria, ut cognosceretur. Sed ne, cum dicit venit, intelligeres motum localem hoc modo, ut scilicet venerit quasi desinens esse ubi prius erat, et denuo incipiens esse, ubi prius non erat, dicit evangelista *in propria; idest in ea quae erant sua, quae ipse fecit*; et venit ipse, ubi erat. Infra XVI, 28: exivi a Patre, et veni in mundum. Venit, inquam, in propria, idest in Iudaeam, secundum quosdam, quae quidem speciali modo sua erat; Ps. Lxxv, 2: notus in Iudaea Deus; Is. V, 7: vinea Domini exercituum, domus Israel est. *Sed melius est ut dicatur, propria, idest in mundum ab eo creatum*; Ps. XXIII, 1: *Domini est terra*. Sed si prius erat in mundo, quomodo venit in mundum? respondeo, dicendum quod venire in aliquem locum dicitur dupliciter, scilicet vel quod aliquis veniat ubi nullo modo prius fuerat, vel quod ubi aliquo modo prius fuerat, incipiat esse quodam novo modo. Sicut rex, qui prius erat in civitate aliqua sui regni per potentiam, ad illam postmodum veniens personaliter, dicitur venire ubi prius erat: venit enim per suam substantiam ubi prius erat solum per suam potentiam. Sic ergo Filius Dei venit in mundum, et tamen in mundo erat. *Erat quidem per essentiam, potentiam et praesentiam*, sed venit per carnis assumptionem; erat invisibilis, venit ut esset visibilis.

Se suscitan dos dificultades, cómo Dios puede ir a algún lado, estando ya en todos, y de qué modo el mundo es suyo.

El mundo es de Dios porque Él lo creó. Crear no es otra cosa que dar el *esse*, que es lo más íntimo de las cosas, por eso Dios obra en las cosas del modo más íntimo. Está en el mundo, dando el *esse* al mundo.

Se puede ir a un lugar de dos modos, o yendo donde antes no se estaba de ningún modo, o empezando a estar de un modo nuevo, éste último es el caso del Verbo, que ya estaba en el mundo por presencia potencia y esencia, y ahora viene no cambiando de lugar, sino haciéndose visible, asumiendo la carne, para ser conocido.

Dios es presente a la creación por presencia, porque todo está desnudo y abierto a sus ojos; por potencia, porque todo está bajo su poder. Finalmente Dios está en el mundo por esencia porque su *essere* está presente en lo íntimo de cada cosa, es necesario que el agente en cuanto agente esté unido con sus efectos. Dios es autor (*actor*) y conservador de todas las cosas según el *esse* de cada una siendo el *esse* lo más íntimo de cada cosa, es evidente que Dios con su esencia por la cual crea está en lo íntimo de todas las cosas.

1.1.2 Segundo modo: *ex eternitate Dei*

En el segundo modo nos dice Santo Tomás que algunos llegaron al conocimiento de Dios desde su eternidad.

Alii vero venerunt in cognitionem Dei ex eius aeternitate. Vident enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et

También nn. 133-134. Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. *Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens.* In mundo ergo erat ut dans esse mundo. Consuetum est autem dici *Deum esse in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam.* Ad cuius intellectum sciendum est quod per potentiam dicitur esse aliquis in omnibus quae subduntur potentiae eius: sicut rex dicitur esse in toto regno sibi subiecto, per suam potentiam; non tamen ibi est per praesentiam, neque per essentiam. Per praesentiam dicitur esse in omnibus quae sunt in conspectu eius, sicut rex dicitur esse per praesentiam in domo sua. Per essentiam vero dicitur esse in illis rebus, in quibus est sua substantia: sicut est rex in uno loco determinato. Dicimus enim Deum esse ubique per potentiam, quia omnia eius potestati subduntur; Ps. Cxxxviii, 8: *si ascendero in caelum, tu illic es... si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris: etenim illic manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* Per praesentiam vero, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, quae sunt in mundo, ut habetur Hebr. IV, 13. Per essentiam autem, quia essentia sua intima est omnibus rebus: oportet enim de necessitate omne agens, in quantum agens, immediate coniungi suo effectui, cum movens et motum oporteat simul esse. Deus autem actor est et conservator omnium secundum esse uniuscuiusque rei. Unde, cum esse rei sit intimum in qualibet re, manifestum est quod Deus per essentiam suam, per quam omnia creat, sit in omnibus rebus.

secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum.

Et hanc aeternitatem Verbi propheta insinuat, cum dicit sedentem, idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidentem; ps. c. XLIV, 7: sedes tua, Deus, in saeculum saeculi;

Hebr. Ult., 8: Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.

Hanc aeternitatem Ioannes ostendit dicens: in principio erat Verbum²⁹.

Aristóteles en la *Metafísica*³⁰ habla de la perfección del movimiento circular, de que con este movimiento los astros intentan imitar la perfección de Dios, Primer Motor Inmóvil. Parecería ser que a esto se refiere Santo Tomás cuando en este modo habla del movimiento que tiene su origen en algo inmóvil y eterno; aunque podemos decir que nuestro santo llega a un mejor desarrollo teórico del principio, a una fundamentación más articulada y explícita, completada con los principios de participación y causalidad.

Este modo no corresponde a ninguno de los indicados en la *Suma Teológica*. Es una síntesis de la primera vía, con su referencia al movimiento, de la tercera que se refiere a la mutabilidad y de la cuarta con los grados de ser. Estos grados de ser aparecen como el fundamento de éste y los dos modos siguientes.

Acá de lo más móvil a lo inmóvil y eterno, de lo mutable a lo inmutable. La mención de los cuerpos celestes depende de la física de los griegos, ya superada, pero no quita fuerza a éste modo que presenta una interpretación metafísica del movimiento como pasaje de la potencia al acto. El principio metafísico, *quicquid movetur ab alio movetur*, que se funda en *nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu*, tiene un valor universal, no dependiente de las diversas concepciones físicas de la realidad.

Notamos algunas diferencias: en la primera vía de la *Suma Teológica* habla de *motus* y acá de *mutabilitas* que es más amplio: incluye el movimiento local, cualitativo, cuantitativo, generación y corrupción, etc.. Se va ascendiendo de lo más móvil al movimiento más perfecto hasta lo inmóvil, en un ascenso creciente hasta expresar la tensión entre tiempo y eternidad. Parecería que Tomás da por supuesto la gradación en la realidad hasta alcanzar el máximo, y que este máximo es causa en su género.

²⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 4.

³⁰ ARISTOTELE, *Metafísica*, Libro 12, 1071b, 507.

En las citas bíblicas hay una de un salmo, como el modo anterior, después una de la *Carta a los Hebreos* de neta impronta cristológica: es Cristo el que es igual ayer hoy y siempre, y finalmente la referencia al prólogo del evangelio de San Juan, “*En principio era el Verbo*” de la cual es interesante ver el comentario.

En la exégesis de esta primera frase del evangelio Santo Tomás, después de hacer una brillante reflexión teológica acerca del significado de *Verbum*, comenta diferentes interpretaciones que la palabra Principio tuvo en diferentes autores³¹. Podría interpretarse como la persona del Hijo, así la interpreta Orígenes³². Para Crisóstomo³³ decir que es principio es decir que es Dios. También puede ser interpretada como significando al Padre, esta es la interpretación de Agustín³⁴, también aceptada por Orígenes³⁵. Pero el tercer significado que desarrolla nuestro autor es el que queremos destacar ahora. Según ésta interpretación *principio* se puede entender como principio de toda duración: el Verbo era antes de todas las cosas dice Agustín³⁶. Para Basilio³⁷ e Hilario³⁸ así se afirma la eternidad del Verbo. Cualquier inicio de la duración que se piense, ya sea la de los seres temporales o los eviternos o la duración del universo entero o cualquier otra cosa que se quiere imaginar, el Verbo existía en aquel inicio o principio. Ahora, un ser que es anterior a todo principio es eterno.

1.1.3 Tercer modo: *ex dignitate ipsius Dei*

En tercer lugar dice Santo Tomás que los platónicos llegaron al conocimiento de Dios a través de la dignidad del mismo Dios.

Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici.

³¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* n. 37. Tertio modo potest accipi principium pro principio durationis, ut sit sensus *In principio erat Verbum*, id est Verbum erat ante omnia, ut Augustinus exponit, et designatur per hoc verbi aeternitas, secundum Basilium et Hilarium. Per hoc enim quod dicitur *In principio erat Verbum*, ostenditur quod quodcumque principium durationis accipitur, sive rerum temporalium, quod est tempus, sive aeviternarum, quod est aevum, sive totius mundi, sive quodcumque imaginatum extensum per multa saecula, in illo principio iam erat Verbum. Unde Hilarius dicit VII *De Trinitate*: “transeunt tempora, transcenduntur saecula, tolluntur aetates. Pone aliquid quod voles tuae opinionis principium; Verbum iam erat”, unde tractatur. Et hoc est quod dicitur *Prov.* VIII, 22: “*Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret a principio*”. Quod autem est ante durationis principium, est aeternum. Sic igitur secundum primam expositionem, asseritur Verbi causalitas; secundum autem secundam, Verbi consubstantialitas ad Patrem, qui Verbum loquitur; secundum vero tertiam, Verbi coaeternitas. Cf. también nn. 34-36.

³² Cf. ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, l. 1, c. 19, 151-154.

³³ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 2, 4, 59.

³⁴ AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 2, 3, 370-371.

³⁵ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, l. 1, c. 17, 147-148.

³⁶ AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 2, 3, 371.

³⁷ BASILIO, *Homilia in illud “In Principio...”*, 16, 1 (PG 31, 474 c).

³⁸ HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, 2, 13, 85-86.

Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis.

Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse.

Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur super solium excelsum, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur;

Ps. Cxii, 4: excelsus super omnes gentes Dominus.

Hanc dignitatem ostendit nobis Ioannes, cum dicit: et Deus erat Verbum, quasi: Verbum erat Deus, ut ly Verbum ponatur ex parte suppositi, et Deus ex parte appositi³⁹.

Acá enuncia primero el principio de participación: “los entes que tienen algo por participación lo reciben del que lo tiene por esencia”; luego afirma que todos los entes tienen el ser por participación, por tanto lo reciben del ser por esencia.

La semejanza con la cuarta vía de la *Suma Teológica* es notable⁴⁰, pero acá está expresado claramente que se trata la vía de los platónicos, mientras que en la *Suma* sólo cita la *Metafísica* de Aristóteles. Por otro lado, en la *Suma* no dice la palabra participación, cosa que acá, en cambio, hace claramente. Podríamos decir que este texto, posterior al de la *Suma*, muestra una mayor explicitación del principio de participación, da la clave hermenéutica para la cuarta vía⁴¹ con un desarrollo más completo.

También este modo está desarrollado en las homilías sobre el *Credo*⁴², de manera simple y ejemplificado para el pueblo, y, de manera

³⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 5.

⁴⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3. Cuarta vía sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II metaphys.. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

⁴¹ Cf. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, 142-154 y 226-271. Según este autor la cuarta vía tiene su mejor explicitación en este texto y en el *De substantiis separatis*, c. 3.

⁴² THOMAS AQUINAS, *In Symbolum* 1, 1. Constat enim quod si aliquis intraret domum aliquam, et in ipsius domus introitu sentiret calorem, postmodum vadens interius sentiret maiorem calorem, et sic Deinceps, crederet ignem esse interius, etiam si ipsum ignem non videret qui causaret dictos calores: sic quoque contingit consideranti res huius mundi. Nam ipse invenit res omnes secundum diversos gradus pulchritudinis et nobilitatis esse dispositas; et

más conceptual y preciso, en el *De Potentia*⁴³ y en el *De Sstantiis separatis*⁴⁴ donde también nos dice que en este modo están de acuerdo Platón y Aristóteles. Todo esto nos deja ver la importancia que Santo Tomás atribuía a este modo de probar la existencia de Dios al final de su vida.

En las citas bíblicas se destaca el agregado de una referencia a la autoridad de Dionisio para atribuir la cita de Isaías a la naturaleza divina.

La cita de Juan es el *Verbo era Dios*, con Verbo como sujeto y Dios como predicado⁴⁵. Esta frase merece una especial atención por parte de Santo Tomás en cuando la comenta, analiza su lugar y su contenido. Destaca que después de decir cuándo y dónde era el Verbo, el evangelista pasa a decir qué era el Verbo, lo que parecería contrario al orden lógico, que debería preguntar primero si existe, y después, dónde y cuándo. Explicando esta aparente falta de lógica del evangelista, tomando las palabras de Orígenes, Santo Tomás explica que esto es así para mostrar que el Verbo de Dios no es como en relación con nosotros algo que nos perfecciona, el Verbo no perfecciona al Padre sino que recibe de Él la naturaleza divina que lo expresa y hace ser Dios igual a sí.

La frase *el Verbo era Dios* puede responder a dos objeciones.

La primera surge del nombre Verbo, que puede confundir pues entre nosotros verbo significa comúnmente sonido de la voz como expresión de un deseo o manifestación del pensamiento, o sea, algo transeúnte y que no permanece, y así podría entenderse de este verbo del que habla el evangelista. Para evitar este error el evangelista ya había dicho que el

quanto magis appropinquant Deo, tanto pulchriora et meliora inveniunt. Unde corpora caelestia pulchriora et nobiliora sunt quam corpora inferiora, et invisibilia visibilibus. Et ideo credendum est quod omnia haec sunt ab uno Deo, qui dat suum esse singulis rebus, et nobilitatem.

⁴³ THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, 3, 5. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversi modo participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *De substantiis Separatis*. Capitulum 3: *De convenientia positionum Aristotelis et Platonis*. His igitur visis, de facili accipere possumus in quo convenient et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

⁴⁵ Para la explicación gramatical de esta frase, el sentido del artículo Santo Tomás, partiendo de un error de Orígenes (*Commento al Vangelo di Giovanni* l. 2, c. 2, 17-18, p. 205), explica, siguiendo a Crisóstomo (*Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 4, 3, pp. 91-94), la interpretación correcta, agregando las citas de Tit. 2, 13, Rm 9, 5 y 1Jn 5, 20 que se refieren a la divinidad de Jesús, cf. nn. 58-59.

Verbo era en el principio (eternidad) y *apud* Dios. Es distinto estar en un sujeto que *apud* un sujeto. Nuestra palabra no es subsistente y por eso no está *apud* nosotros sino en nosotros, en cambio la Palabra de Dios es subsistente y por eso está *apud* Dios. Para eliminar cualquier duda que pudiera surgir el evangelista agrega *el Verbo era Dios*.

La otra objeción es que *apud* Dios indica distinción, y entonces se podría pensar que el Verbo era distinto del Padre en naturaleza, objeción que también queda eliminada con la frase *el Verbo era Dios*⁴⁶.

De este modo se dice que el Verbo no es un verbo como el nuestro, transeúnte, accidental, sino eterno, sustancial, distinto al Padre, Dios con el Padre, de igual excelencia del Padre.

1.1.4 Cuarto modo: *ex incomprehensibilitate veritatis*

Finalmente nuestro maestro nos dice que otros llegaron a el conocimiento de Dios a través de la *incomprehensibilitate* (incomprensión en el sentido de inabarcabilidad) de la verdad.

Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis.

Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis com-

⁴⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 54-56: Deinde dicit *et Deus erat Verbum*. Haec est tertia clausula narrationis Ioannis, quae quidem secundum ordinem doctrinae congruentissime sequitur. Quia enim Ioannes dixerat de Verbo quando erat et ubi erat; restabat quaerere, quid erat Verbum; idest *Verbum erat Deus*, ut ly Verbum ponatur ex parte subiecti, et ly Deus ex parte praedicati. Sed cum prius quaerendum sit de re quid est, quam ubi et quando sit, videtur quod Ioannes hunc ordinem pervertat, insinuans primo de Verbo ubi et quando sit. Ad hanc autem quaestionem respondet Origenes, quod aliter dicitur esse Verbum Dei apud hominem, et aliter apud Deum. Nam apud hominem est ut perficiens ipsum, quia per illud homo efficitur sapiens et bonus, Sap. c. VII, 27: *amicos Dei et prophetas constituit*. Apud Deum vero non ita dicitur esse Verbum, quasi Pater perficiatur per Verbum et illustretur ab ipso; sed sic est apud Deum, quod accipiat naturalem divinitatem ab ipso, qui Verbum loquitur, a quo habet ut sit idem Deus cum eo. Ex eo ergo quod est per originem apud Deum, necesse fuit primum ostendere quod Verbum erat in Patre et apud Patrem, quam quod Verbum erat Deus. Sciendum est autem quod per hanc clausulam *Deus erat Verbum*, responderi potest duabus obiectionibus, quae ex praecedentibus insurgunt. Quarum una insurgit ex nomine Verbi, et est talis: tu dicis quod Verbum erat in principio, et apud Deum; constat autem quod verbum secundum communem usum loquendi significat vocem aliquam et enuntiationem necessariorum, manifestationem cogitationum; sed ista transeunt et non subsistunt; posset ergo credi quod de tali verbo evangelista loqueretur. Sed ista quaestio satis per praedicta excluditur, secundum Hilarium et Augustinum, *Hom. Prima super Io.*, qui dicit, manifestum esse, verbum in hoc loco non posse pro locutione accipi, quia cum locutio sit in motu et transeat, non posset dici quod *in principio erat Verbum*, si verbum esset quid transiens et in motu. Item cum dicit *et Verbum erat apud Deum*, datur idem intelligi; satis enim patet quod aliud est inesse, et aliud est adesse. Verbum enim nostrum, cum non subsistat, non adest, sed inest; Verbum autem Dei est subsistens, et ideo adest. Et ideo evangelista signanter dixit *Verbum erat apud Deum*. Sed tamen, ut obiectionis causa tollatur totaliter, naturam et esse verbi subdit, dicens *et Verbum erat Deus*. Alia quaestio insurgit ex hoc quod dixerat apud Deum. Cum enim ly apud dicat distinctionem, posset credi quod *Verbum erat apud Deum*, scilicet Patrem, ab ipso in natura distinctum. Et ideo ad hoc excludendum statim subdit consubstantialitatem Verbi ad Patrem, dicens *et Verbum erat Deus*; quasi dicat: non separatus a Patre per diversitatem naturae, quia ipsum Verbum est Deus.

prehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus.

Unde in Ps. VIII, 2 dicitur: elevata est magnificentia tua super caelos, idest super omnem intellectum creatum, angelicum et humanum.

Et hoc ideo, quia, ut dicit apostolus, lucem habitat inaccessibilem, I Tim. Ult. 16.

Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit et elevatum, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati.

Et hanc incomprehensibilitatem insinuat nobis Ioannes, cum dicit: Deum nemo vidit unquam⁴⁷.

Posiblemente acá Santo Tomás considera como único exponente de este camino a San Agustín, el cual en *El Libre Arbitrio*⁴⁸ habla de las verdades que son necesarias e inmutables, superiores a la mente, como de una prueba de la existencia de Dios, del cual reflejan su necesidad e inmutabilidad.

En este texto Santo Tomás habla de verdades incomprensibles, en cuanto superan nuestra inteligencia. Hay una diferencia con lo dicho por San Agustín, en cuanto no es lo mismo eternidad que incomprensibilidad; se puede decir que son términos convertibles. La eternidad de algún modo lleva a la *incomprehensibilitas* para nosotros seres temporales. Podemos pensar que esta convertibilidad sería aceptada por el doctor de Hipona, la eternidad de estas verdades nos dice que superan a nuestro intelecto, son anteriores a él y no abarcables por él. Parece entonces que esta eternidad es convertible con la *incomprehensibilitate* de la que habla santo Tomás.

La estructura de este modo es simple: procede de la verdad creada finita a la verdad increada, primera y suma, incomprensible e infinita, y se supone la participación, explicada en el modo anterior. No hay ninguna referencia explícita a la causalidad.

En la *Suma contra Gentiles* libro II, q. 84 a. 4, Santo Tomás utiliza el argumento de San Agustín de la eternidad de la verdad para probar la inmortalidad del alma y (no su eternidad), habiendo dicho previamente que la eternidad de estas verdades mostraba que tenían un fundamento eterno⁴⁹.

⁴⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 6.

⁴⁸ AGUSTÍN, *El Libre Arbitrio*, 2, 12-33, 253-257.

⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, l. II, 84 a. 4. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.

Ese modo esta ausente en la *Suma Teológica*, aunque podríamos referirlo a la cuarta vía.

Las citas bíblicas son más abundantes y antepone la acostumbrada de un salmo y una de San Pablo a la de Isaías y Juan: *Nadie ha visto a Dios*, que por su importancia para nuestro tema vale la pena detenernos en la explicación que el mismo Santo Tomás le hace en el cuerpo del comentario⁵⁰.

Esta frase del evangelio de San Juan parece contraria a la de Isaías citada y comentada acá: *Vi al Señor...*, (6,1) en representación del Antiguo Testamento y la de Mateo: *felices los limpios de corazón, porque verán a Dios* (Mt, 5, 8) del Nuevo Testamento. A su vez el Apóstol Pablo parece confirmarla en 1 Tm 6, 16, (Dios) *habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver*. Para explicar estas aparentes contradicciones de la Sagrada Escritura Santo Tomás nos deja una bella síntesis de nuestro modo de conocer a Dios.

En primer lugar distingue un triple modo en el que se puede ver a Dios⁵¹: A través de una criatura corpórea sujeta a Dios como cuando Abraham vio a las tres personas y adoró un solo Dios. Segundo: mediante una visión imaginaria como Isaías en el templo, (6,1) y muchos otros que cuenta la Sagrada Escritura. Y en tercer lugar mediante las especies inteligibles abstraídas de los sentidos por aquellos que reflexionado sobre la belleza y la grandeza de la creación entrevén la belleza y grandeza del creador como se dice en el libro de la Sabiduría, 13, 5 y como dice San Pablo en la carta a los Romanos, 1,20. Después de enumerar estos tres modos, Santo Tomás agrega otro que es mediante una

⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 210. Quod autem hic dicit evangelista *Deum nemo vidit unquam* contrariari videtur pluribus auctoritatibus divinae Scripturae. Dicitur enim Is. VI, 1: *vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*; II Reg. VI, 2, *ferè idem habetur: nomen Domini sedentis super cherubim* etc.; Matth. V, V. 8, *dicit Dominus: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Sed si aliquis responderet ad hoc ultimum, dicens, verum esse quod in praeterito nullus vidit, sed in futuro videbit, sicut Dominus promittit, apostolus hoc excludit, dicens I Tim. Ult., 16: *lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Sed quia apostolus dicit: nullus hominum vidit, posset aliquis dicere, quod si non ab hominibus videri possit, saltem videtur ab Angelis; praesertim cum Deus dicat Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris*. Sed nec isto modo dici potest: quia, ut dicitur Matth. XXII, 30: *filiis resurrectionis erunt sicut Angeli Dei in caelo*. Si ergo Angeli vident Deum in caelo, manifestum est etiam quod et filii resurrectionis eum vident; I Io. III, 2: *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicut est*.

⁵¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 211. Quomodo ergo intelligendum est hoc quod dicit evangelista *Deum nemo vidit unquam*? ad huius ergo intellectum sciendum est, quod Deus dicitur videri tripliciter. -Uno quidem modo per subiectam creaturam, visui corporali propositam; sicut creditur Abraham vidisse Deum, quando tres vidit, et unum adoravit, Gen. XVIII; unum quidem adoravit, quia tres, quos prius homines reputaverat, et postmodum Angelos credidit, recognovit mysterium trinitatis. Alio modo per representatam imaginationem; et sic Isaías *vidit Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*. Plures visiones huic similes in Scripturis reperiuntur. Alio vero modo videtur per aliquam speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam, ab his qui per considerationem magnitudinis creaturarum, intellectu intuentur magnitudinem creatoris, ut dicitur Sap. XIII, 5: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*, et Rom. I, 20: *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Alio modo per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione; et hoc modo vidit Iacob Deum facie ad faciem, Gen. XXXII, 30 quae visio, secundum Gregorium, facta est per altam contemplationem.

iluminación espiritual infundida por Dios a las inteligencias espirituales en la contemplación como Jacob vio a Dios cara a cara⁵² (Gn 32,30), que según San Gregorio⁵³ tiene lugar por medio de una sublime contemplación. Pero por ninguno de estos tres modos se puede ver a Dios, ni por los sentidos exteriores⁵⁴, ni por la imaginación, ni por el intelecto⁵⁵. Notemos como Santo Tomás habla de los tres posibles modos naturales de ver a Dios, partiendo de lo más exterior, siguiendo por lo interior sensible, para llegar a lo espiritual. Después hace referencia a un cuarto modo, *per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione*, que podría ser interesante para nuestro estudio, pero que no desarrolla aquí. Niega toda posibilidad natural de ver la esencia de Dios en esta vida tal cual es por *nulla specie facta*⁵⁶. Prueba esto todavía por dos razones más: todas las especies creadas son finitas y Dios es infinito, por lo tanto no pueden representarlo. Además Dios es el sumo ser que contiene en sí todas las perfecciones, que en Él son lo mismo, pero no pueden ser representadas todas juntas⁵⁷, por eso el conocimiento de Dios es *aenigmatica et specularis, et a remotis*. Podemos conocer de Dios que existe⁵⁸, pero no lo que es sino lo que no es. Como dice Dionisio en la *Theologia Mystica*⁵⁹ el modo más perfecto con el que podemos llegar a conocer a Dios en esta vida es mediante la exclusión en el de toda realidad creada y de toda noción concebida por nosotros.

Después de negar toda posibilidad natural de conocer la esencia divina en esta vida, Santo Tomás pasa a refutar a aquellos que dicen que nunca vamos a poder verla, y que ni los ángeles ni los santos la ven⁶⁰.

⁵² Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 11 ad 1um, donde Santo Tomás da una explicación un poco distinta.

⁵³ Cf. GREGORIO, *Moral*, l. 28, c. 1 (PL 76-450).

⁵⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 3.

⁵⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 211. Sed per nullam istarum visionum, ad visionem divinae essentiae pervenitur: nulla enim species facta, sive qua informatur sensus exterior, sive qua informatur imaginatio, sive qua informatur intellectus, est representativa divinae essentiae sicut est. Illud autem homo per essentiam cognoscit quod species quam habet in intellectu, repraesentat ut est: per nullam ergo speciem ad visionem divinae essentiae pervenitur. Quod autem nulla creata species divinam essentiam repraesentet, patet: quia nullum finitum potest repraesentare infinitum ut est; omnis autem species creata est finita: ergo etc.. Praeterea, Deus est suum esse; et ideo eius sapientia et bonitas, et quaecumque alia, idem sunt; per unum autem creatum non possent omnia ista repraesentari: ergo cognitio qua Deus per creaturas videtur, non est ipsius essentia, sed aenigmatica et specularis, et a remotis. Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum*, aliquo dictorum modorum, sed unusquisque intuetur procul, quia per omnes illas cognitiones non scitur de Deo quid est, sed quid non est, vel an est. Unde dicit Dionysius libro *Mysticae Theologiae*, quod perfectus modus quo Deus in vita praesenti cognoscitur, est per privationem omnium creaturarum, et intellectorum a nobis.

⁵⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 4.

⁵⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 2.

⁵⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 12; q. 2, a. 2.

⁵⁹ Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Teologia Mistica*, c. 1, 2 (PG 3, 1000).

⁶⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 212. Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab Angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: *videbimus eum sicuti est*; et infra XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non

Dice que esto es herético por tres motivos: por la autoridad de la Sagrada Escritura, en 1 Jn 3, 2: *lo veremos tal cual es* y Jn 17, 3: *esta es la vida eterna que te conozcan a ti único Dios verdadero*; y por dos motivos de razón uno referido al objeto en sí, podríamos llamarlo teológico: el esplendor de Dios no es otra cosa que su sustancia; y otro podemos decir antropológico: es imposible que el hombre llegue a la felicidad perfecta sin ver la esencia divina⁶¹ porque el deseo natural del hombre es conocer la causa de todos los efectos que conoce, que es Dios⁶²; además está lo que dice Mateo 5, 8: *felices los limpios de corazón porque verán a Dios*.

Todavía Santo Tomás nos recuerda tres cosas más con respecto a la visión de la esencia divina⁶³: 1.- ningún ojo corpóreo, ni sentido, ni imaginación pueden verla, porque Dios es incorpóreo. 2.- la inteligencia humana mientras que está unida al cuerpo no puede ver a Dios porque está *aggravatur a corruptibili corpore* ni puede llegar a la suma contem-

potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati, ut divina essentia videatur, Matth. V, 8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I-II q. 3 a. 8: última et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

⁶² Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 1.

⁶³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 213-214. Quo ad visionem autem divinae essentiae, oportet tria attendere. Primo, quia numquam videbitur oculo corporali, vel aliquo sensu, vel imaginatione, cum per sensus non percipiuntur nisi sensata corporea; Deus autem incorporeus est; infra IV, V. 24: *Deus spiritus est*. Secundo, quia intellectus humanus quamdiu corpori est coniunctus, Deum videre non potest, quia aggravatur a corruptibili corpore, ne possit ad summum contemplationis pertingere. Et inde est quod anima quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit, et gustat quam suavis est Dominus. Summus gradus autem contemplationis est videre Deum per essentiam; et ideo quamdiu homo in corpore subiecto ex necessitate passionibus multis vivit, Deum non potest per essentiam videre. Ex. c. XXXIII, 20: *non videbit me homo et vivet*. Ad hoc ergo quod intellectus humanus divinam essentiam videat, necesse est ut totaliter deserat corpus; vel per mortem, sicut apostolus dicit II Cor. V, 8: *audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum*; vel quod totaliter abstrahatur per raptum a corporis sensibus, sicut de Paulo legitur II cor. c. XII, 3. Tertio modo, quod nullus intellectus creatus quantumcumque abstractus, sive per mortem, vel a corpore separatus, videns divinam essentiam, ipsam nullo modo comprehendere potest. Et ideo communiter dicitur, quod, licet divina essentia tota videatur a beatis, cum sit simplicissima et partibus carens, tamen non videtur totaliter, quia hoc esset eam comprehendere. Hoc enim quod dico totaliter, dicit modum quemdam. Quilibet autem modus Dei est divina essentia; unde qui non videt eum totaliter, non comprehendit eum. Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit. Sicut qui cognoscit hanc propositionem: triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, syllogismo dialectico, non cognoscit eam quantum cognoscibilis est, et ideo non cognoscit totaliter; sed qui cognoscit eam syllogismo demonstrativo, totaliter scit eam. Unumquodque enim tantum cognoscibile est, quantum habet de ente et veritate; sed ipse cognoscens tantum cognoscit quantum habet de virtute cognoscitiva. Omnis autem substantia intellectualis creata est finita: ergo finite cognoscit. Cum ergo Deus sit infinitae virtutis et entitatis, et per consequens infinite cognoscibilis, a nullo intellectu creato cognosci potest quantum est cognoscibilis; et ideo omni intellectui creato remanet incomprehensibilis; Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Solus autem ipse comprehendendo contempletur seipsum, quia tanta est eius virtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo. Ier. XXXII, 18: *fortissime, magne, potens Dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, incomprehensibilis cogitatu*. Sic ergo, secundum praemissa, intelligitur Deum nemo vidit unquam. Primo sic: nemo, idest nullus hominum, vidit Deum, idest essentiam divinam, oculo corporali et imaginario. Secundo nemo, in hac mortali vita vivens, vidit divinam essentiam in seipsa. Tertio nemo, homo vel Angelus, vidit Deum, visione comprehensionis. Quod autem de aliquibus dicitur, quod Deum viderunt oculo, seu viventes in corpore, intelligitur non per essentiam, sed per subiectam creaturam, ut dictum est. Sic ergo necessarium erat quod reciperemus sapientiam, quia Deum nemo vidit unquam.

plación que es ver a Dios por esencia⁶⁴. Para poder hacerlo es necesario que el alma se separe del cuerpo o por la muerte o por un éxtasis como le sucedió a San Pablo (2 Co 12, 3.) y, finalmente, 3.- ningún intelecto creado puede comprender a Dios; puede ver la esencia divina toda, porque es simple, pero no totalmente, porque es infinitamente cognoscible y las inteligencias creadas son limitadas⁶⁵. Sólo Dios puede contemplarse a sí mismo de modo comprensivo⁶⁶.

1.1.5 Conclusión

*Sic ergo contemplatio Ioannis alta fuit et quantum ad auctoritatem, et quantum ad aeternitatem, et quantum ad dignitatem, et quantum ad verbi incomprehensibilitatem, quam nobis in suo evangelio tradidit Ioannes*⁶⁷.

Finalmente concluye reafirmando que la contemplación de Juan fue alta en cuanto a autoridad, eternidad, dignidad, e incomprensibilidad de las palabras, y que esto es lo que nos trasmite en su evangelio. Recordemos que para Santo Tomás esta contemplación Juan la comparte con los filósofos. El evangelio nos habla también de verdades que pueden ser alcanzadas con la sola razón.

Notemos algunas cosas:

En todos los casos habla de la *cognitio Dei*.

Estas verdades los filósofos las alcanzaron.

Enumera cuatro modos para llegar al conocimiento de Dios. En la *Suma Teológica*, escrita unos pocos años antes, enumera cinco vías. Vimos algunas diferencias y similitudes.

Según Tito Sante Centi, O. P.⁶⁸ en el comentario al prólogo falta del todo la tercera vía, que se basa en el análisis del contingente y necesario, fruto del profundo análisis del ser de Santo Tomás, que está totalmente ausente en los filósofos antiguos, cuyo pensamiento recapitula en estos modos.

Cornelio Fabro⁶⁹, en cambio, ve la tercera vía más referida a la mutabilidad que a la contingencia, diciendo que en Santo Tomás el *possibile*

⁶⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 11.

⁶⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 12, a. 7.

⁶⁶ Para esto ver también, J. P. TORRELL, *Santo Tommaso D'Aquino, maestro spirituale*, 35-65, y sobre todo 62-65, donde el autor concluye el capítulo sintetizando con una larga citación del texto que estamos estudiando.

⁶⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 6.

⁶⁸ T. CENTI, (a cargo de), TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 40, nota 6.

⁶⁹ C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, 230-232.

esse de la tercera vía tiene un sentido físico y no lógico-metafísico, por tanto la refiere al segundo modo de los enunciados en este prólogo.

La segunda vía de la *Suma* que parte de la noción de causa eficiente, está ausente en los modos nuestro texto.

La tercera vía también esta ausente en nuestro prólogo, si bien pueden encontrarse referencias a ella en el segundo modo, como ya hemos notado.

En nuestro comentario en el primer modo se habla de la *auctoritatem Dei*, que es similar a la quinta de las vías que nuestro autor señala en la *Suma teológica*.

En el segundo modo habla de la posibilidad de alcanzar el conocimiento de Dios a partir de su inmovilidad y eternidad (Aristóteles), que no parece encontrarse en la *Suma*.

El tercer modo *ex dignitate ipsius Dei* es similar a la cuarta vía, la más platónica de las vías, ya dijimos que presenta quizás la más acabada formulación de la participación como vía del conocimiento de Dios.

El cuarto modo *ex incomprehensibilitate veritatis*, falta totalmente en la *Suma*, podría ser un modo de la participación pero referida a la verdad y no a las cosas.

Después del detallado desarrollo de la altitud de la contemplación y de referirlo al conocimiento filosófico de Dios, Santo Tomás habla de otras dos características de la contemplación de Juan, su amplitud y su perfección.

1.2 Amplia

Fuit etiam ampla. Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit.

De qua diffusionem dicitur Eccli. XXV, 35: qui implet quasi Phison sapientiam, et quasi tigris in diebus novorum;

Ps. Lxiv, 10: flumen Dei repletum est aquis, quia divina sapientia altitudinem habet quantum ad cognitionem omnium rerum;

Sap. IX, 9: ab initio est tecum sapientia quae novit opera tua.

Quia ergo Ioannes evangelista elevatus in contemplationem naturae divini verbi et essentiae est, cum dicit: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, statim virtutem ipsius verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: omnia per ipsum facta sunt.

Ideo contemplatio sua ampla fuit. Et ideo in auctoritate praemissa, postquam dixerat propheta vidi Dominum sedentem, subiungit de virtute eius et plena erat omnis terra maiestate eius, idest

tota plenitudo rerum et universi est a maiestate eius, et virtute Dei, per quem omnia facta sunt, et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur;
ps. XXIII, 1: *Domini est terra, et plenitudo eius*⁷⁰.

Continuando con el esquema al que nos tenía acostumbrados, nuestro maestro primero nos dice qué entiende por amplia, diciendo que la contemplación es amplia cuando uno puede considerar en ella todos sus efectos. Ahora bien, Dios es causa de toda la creación, ha creado el mundo de la nada, sin materia preexistente y lo mantiene en el ser.

En el comentario a la Física de Aristóteles Santo Tomás atribuye a Platón y a Aristóteles el llegar a un principio de todo el ser⁷¹. Por su parte nuestro maestro para explicar la creación universal, inclusive de la materia prima *secundum sententiam Aristotelis* recurre al principio de Aristóteles: *quod id quod est maxime verum, et maxime ens est causa essendi omnibus existentibus; unde hoc ipsum esse quod habet materia prima sequitur esse derivatum a primo essendi principio quid est maxime Ens*⁷² que por otro lado es la base del principio de participación, sacando de este modo riquezas de esta principio que ni Platón ni Aristóteles vieron.

El hecho que no diga entonces que su contemplación es amplia es porque si bien éstos filósofos llegaron a un primer principio no descubrieron que éste es el creador de todas las cosas. Los filósofos no conocieron todos los efectos de Dios, no conocieron tampoco su Revelación y Salvación, con la cual difunde sus bienes a todas las criaturas. Luego refiriéndose nuevamente al prólogo del evangelio, curiosamente no dice que Juan afirma sino que nos insinúa esta contemplación al decir *todo fue hecho por Él*.

⁷⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 7.

⁷¹ THOMAS AQUINAS, *Sentencia super Physicam*, n. 2007. Plato et Aristoteles pervenerunt ad principium totius esse.

⁷² THOMAS AQUINAS, *Sentencia super Physicam*, n. 2001, cf. ARISTOTELE, *Metafísica*, II, 5, 993 b 30, 230.

En el cuerpo del comentario a San Juan⁷³ Santo Tomás dice que la frase *todo fue hecho por medio de Él* (Jn 1, 3) muestra tres cosas del Verbo: según San Juan Crisóstomo⁷⁴ muestra la igualdad del Verbo con el Padre, porque muestra la omnipotencia del Hijo. Ser principio de todas las cosas hechas es propio de Dios omnipotente, por tanto el Verbo, por el cual todas las cosas fueron hechas es Dios grande e igual al Padre. Según Hilario⁷⁵ muestra la coeternidad del Verbo con el Padre, y según Agustín⁷⁶ la consustancialidad.

Tres errores deben evitarse: el gnóstico de pensar que el Verbo movió al Padre a crear todas las cosas, el de Orígenes⁷⁷ de pensar que el Espíritu Santo también fue creado por el Verbo, y por último otro error de Orígenes⁷⁸ que es decir que Dios Padre creó todas las cosas sirviéndose del Verbo como de un instrumento inferior. Después de mostrar qué dicen de esta frase autoridades como Crisóstomo, Hilario y Agustín, y después de mostrar que errores se deben evitar en su interpretación, nuestro maestro pasa a su propia reflexión mostrándonos la riqueza y exactitud de la cita de Juan: cualquiera que hace una cosa primero la preconcebe en su sabiduría, que es la forma y la razón de la cosa hecha,

⁷³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 69. Prima ergo clausula est *omnia per ipsum facta sunt*; quae inducitur ad ostendendum tria de Verbo. Et primo, secundum Chrysostomum, ad ostendendum aequalitatem Verbi ad Patrem. Sicut enim dictum est supra, evangelista excluserat errorem Arii, ostendens coaeternitatem Filii ad Patrem per hoc quod dixerat *hoc erat in principio apud Deum*, hic vero eundem errorem excludit, ostendendo omnipotentiam Filii, dicens, *omnia per ipsum facta sunt*. Esse enim principium omnium factorum proprium est Dei magni omnipotentis, iuxta illud Ps. Cxxxiv, 6: *omnia quaecumque Dominus voluit, fecit in caelo et in terra*. Verbum ergo per quod facta sunt omnia, est Deus magnus et coequalis Patri.

nn. 68-70 Secundo, ad ostendendum coaeternitatem Verbi ad Patrem, secundum Hilarium....

n. 71. Tertio, secundum Augustinum, ad ostendendam consubstantialitatem Verbi ad Patrem....

n. 73. Cavendi sunt autem hic tres errores. Et primo error Valentini. Ipse enim intellexit per hoc quod dicitur *omnia per ipsum facta sunt*, quod Verbum dederit causam creatori, quod mundum crearet, ut dicantur omnia sic per Verbum facta, quasi ex Verbo processerit quod Pater mundum creavit...

n. 74. Secundo vitandus est error Origenis, qui dicit Spiritum Sanctum, inter omnia, factum esse per Verbum, ex quo sequitur ipsum esse creaturam...

n. 75. Tertio vitandus est alius error ipsius Origenis. Ipse enim sic omnia facta esse per Verbum dixit, sicut aliquid fit a maiori per minorem, quasi minor sit Filius, et ut organum Patris....

n. 77. Si autem recte considerentur verba praedicta *omnia per ipsum facta sunt*, evidenter apparet evangelistam propriissime fuisse locutum. Quicumque enim aliquid facit, oportet quod illud praeconciat in sua sapientia, quae est forma et ratio rei factae: sicut forma in mente artificis praeconcepit est ratio arcae faciendae. Sic ergo Deus nihil facit nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab aeterno concepta, scilicet Dei Verbum, et Dei Filius: et ideo impossibile est quod aliquid faciat nisi per Filium. Unde Augustinus *De Trinitate* dicit quod Verbum est ars plena omnium rationum viventium. Et sic patet quod omnia quae Pater facit, facit per ipsum.

n. 78. Notandum autem, secundum Chrysostomum, quod omnia quae Moyses per multa enumerat in productione rerum a Deo, dicens: *dixit Dominus, fiat lux, et fiat firmamentum* etc., haec omnia evangelista excedens, uno verbo comprehendit, dicens omnia per ipsum facta sunt. Cuius ratio est quia Moyses tradere volebat emanationem creaturarum a Deo, et ideo sigillatim enumerat; Ioannes vero ad altiorem festinans materiam, in hoc libro intendit nos inducere specialiter in cognitionem ipsius creatoris.

⁷⁴ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 5, 2, 105-107.

⁷⁵ Cf. HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, 2, c. 17, 88-89.

⁷⁶ Cf. AGUSTÍN, *La Trinidad*, 1, c. 6, 9, pp. 134-135; *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, tr. 1, 9-12, 83-85.

⁷⁷ Cf. ORIGENE, *Comento al Vangelo di Giovanni*, 1. 2, cc. 10-11, 221-225.

⁷⁸ Cf. ORIGENE, *Comento al Vangelo di Giovanni* 1. 2 c. 10, 72, 220-221.

así Dios nada hace sino por el concepto de su inteligencia, que es Sabiduría generada *ab eterno*, o sea el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, por eso es imposible que haga algo si no es por el Hijo⁷⁹. Por eso dice San Agustín⁸⁰ que *Verbum est ars plena omnium rationum viventium*. Finalmente nuestro autor refiere una bella observación de Crisóstomo⁸¹ que además confirma la finalidad del evangelio: mientras Moisés en el Génesis enumera la creación de las diversas cosas, Juan sintetiza diciendo todo fue hecho por medio de Él, porque nos quiere llevar *festinans* a una materia más alta, al conocimiento del mismo creador.

1.3 Perfecta

Fuit etiam contemplatio eius perfecta.

Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae.

Iob XXXVII, 16: numquid nosti semitas nubium, idest contemplationes praedicantium, quod perfectae sint? in quantum firmiter per affectum et intellectum inhaerent summae veritati contemplatae⁸².

Para concluir nuestro autor destaca la perfección de la contemplación de San Juan. Para que una contemplación pueda ser perfecta hace falta que el que contempla sea conducido y elevado a la altura de la cosa contemplada. Si permanece más bajo, *infimis*, la contemplación no es perfecta. Santo Tomás vuelve a insistir en la idea con nuevos verbos: “ascienda y consiga” el fin de la cosa contemplada. Para ello necesita adherir a ella por el afecto y asentir por la inteligencia. Todas las potencias espirituales del hombre entran en esta perfección de la contemplación, y esto no se puede realizar sin la Gracia de Dios. Sólo la Gracia nos permite estar a la altura de la cosa contemplada y permanecer adhe-

⁷⁹ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I q. 44, a. 3.

⁸⁰ Cf. AGUSTÍN, *La Trinidad*, 6, c. 10, 11, 387: la cita dice exactamente: ...tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium.

⁸¹ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 5, 1, 101.

⁸² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

ridos a ella. Nuestras potencias no estarían en grado de alcanzar a Dios si no fueran elevadas por la Gracia. Por eso el evangelista nos dice que no solamente Cristo es Dios, y que por Él fueron hechas todas las cosas sino que también nos dice que por Él recibimos la Gracia que nos permite inherir en Dios. Notemos el verbo usado acá: inherir, que es el mismo que usa para referirse al modo en que la Gracia está en el hombre. En el resumen final va a agregar que es la santificación de la Gracia la que realiza la contemplación perfecta.

Esto explica porqué no se dice que la contemplación de los filósofos fuese perfecta.

Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Jesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus [alta] et quomodo omnia per ipsum facta sunt [amplia], sed etiam quod per ipsum sanctificamur [perfecta], et ei per gratiam quam nobis infundit, inhaeremus,

dicit: de plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia. Ideo apparet, quod sua contemplatio perfecta fuit. Et haec perfectio ostenditur, cum subdit et ea quae sub ipso erat, replebant templum⁸³.

Juan comparte con los filósofos la altitud en la contemplación, ambos llegan al Principio de todas las cosas. Así la revelación nos habla de verdades que pueden ser conocidas por la sola razón.

La contemplación de Juan supera a la de los filósofos, es más amplia que la de éstos, conoce más efectos de esta Causa primera, el orden de la redención queda fuera del conocimiento meramente filosófico.

También en el modo hay diferencias: la contemplación de Juan es perfecta, llega hasta la cosa contemplada, para esto es necesaria la Gracia de Dios que eleva la inteligencia y la voluntad. De esta manera la contemplación no se queda sólo en un conocimiento intelectual sino que envuelve a todo el hombre y lo eleva hasta la altura del objeto contemplado.

Otra diferencia que tenemos que recordar es que la contemplación de Juan se refiere a Cristo Jesús, Verbo de Dios.

A la perfección en la contemplación nuestro maestro refiere la frase del prólogo de Juan: *De su plenitud todos hemos recibido Gracia sobre Gracia*, (Jn 1, 16). Comentando esta frase Santo Tomás dice que el evangelista quiere mostrar cómo Cristo es la fuente de toda Gracia espiritual, y cómo a través y desde Él esta Gracia llega a nosotros⁸⁴. Destaca en primer lugar que el evangelista dice que lo vio pleno de Gracia y Ver-

⁸³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

⁸⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 200. Primo ostendit Christum esse fontalem originem omnis spiritualis gratiae; secundo ostendit derivatam in nos gratiam per ipsum et ab ipso, ibi et gratiam pro gratia.

dad, que tiene la prueba experimental⁸⁵. Después pasa a hablar de los diferentes modos de plenitud, y destaca tres⁸⁶: 1°. - El de suficiencia, por el cual uno es capaz de cumplir acciones meritorias y excelentes, como Esteban. 2°. - Plenitud de redundancia como la Virgen María, cuya Gracia redundó sobre nosotros, no como autora de la Gracia, sino porque en ella la Gracia redundó sobre su carne y concibió, por obra de la Gracia del Espíritu Santo, en su seno al Hijo de Dios. 3°. - Finalmente esta la plenitud de eficiencia y efluencia, que solamente corresponde a Cristo, casi como autor de la Gracia.

Para profundizar esta plenitud de Gracia de Cristo nuestro autor⁸⁷ se detiene en los diversos significados de la preposición “de” la cual algunas veces denota eficiencia u origen causal, como los rayos proceden del sol y de este modo se ve que Cristo es la causa eficiente y el autor de la Gracia que hay en todas las criaturas espirituales. Otras veces la preposición “de” significa consustancialidad como cuando se dice que el Hijo es del Padre y en tal sentido la plenitud de Cristo es el Espíritu Santo, que procede de Él y es consustancial con Él en naturaleza, potencia y majestad. Si bien los dones habituales en el alma de Cristo son distintos que en nosotros, es el mismo Espíritu que llena a todos los que son santificados. Finalmente, y en tercer lugar, la preposición “de” puede tener un significado partitivo, como cuando decimos: toma de este pan. Este último significado deja ver que Cristo recibe del Espíritu Santo una

⁸⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 201. Dicit ergo primo. Experimento patet, quod vidimus eum plenum gratiae et veritatis, quia de plenitudine eius nos omnes accepimus.

⁸⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 201. Est autem plenitudo sufficientiae, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae, qua beata virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et efluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim beata virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima eius gratia redundavit in carnem; nam per spiritum sancti gratiam, non solum mens virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a spiritu sancto est supernaturaliter impraegnatus. Et ideo statim cum dixisset gabriel, ave gratia plena, subiunxit de plenitudine ventris, dicens Dominus tecum. Ut ergo evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiae et efficientiae de Christo ostenderet, dixit de plenitudine eius omnes accepimus, scilicet omnes apostoli, et patriarchae, et prophetae, et iusti, qui fuerunt, sunt et erunt, et etiam omnes Angeli.

⁸⁷ THOMAE AQUINATIS, *Lectura super Ioannem*, n. 202. Nota, quod haec praepositio de aliquando quidem denotat efficientiam, seu originalem causam, sicut cum dicitur, radius est vel procedit de sole; et hoc modo denotat in Christo efficientiam gratiae, seu auctoritatem, quia plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis. Eccli. c. XXIV, 26: *venite ad me, omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis*, quae scilicet de me procedunt, adimplemini, participatione sufficientis plenitudinis. Aliquando autem haec praepositio de denotat consubstantialitatem, ut cum dicitur, Filius est de Patre; et secundum hoc plenitudo Christi est Spiritus Sanctus, qui procedit ab eo consubstantialis ei in natura, in virtute et maiestate. Quamvis enim dona habitualia alia sint in anima Christi quam ea quae sunt in nobis, tamen spiritus sanctus, qui est in ipso, unus et idem replet omnes sanctificandos. I Cor. XII, 11: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus*; Ioel. II, 28: *effundam de spiritu meo super omnem carnem*; Rom. c. VIII, 9: *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Nam unitas spiritus sancti facit in ecclesia unitatem; Sap. I, 7: *spiritus Domini replevit orbem terrarum*. Tertio modo haec praepositio de denotat partialitatem, sicut cum dicimus, accipe de hoc pane, vel viro, idest Partem accipe, et non totum; et hoc modo accipiendo, notat in accipientibus partem de plenitudine derivari. Ipse enim accepit omnia dona Spiritus Sancti sine mensura, secundum plenitudinem perfectam; sed nos de plenitudine eius partem aliquam participamus per ipsum; et hoc secundum mensuram, quam unicuique Deus divisit. Eph. IV, 7: unicuique autem nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis.

plenitud sin medida, nosotros de su plenitud participamos según la medida que Dios da a cada uno.

Notemos, por último, el lugar central de la humanidad de Cristo en todo este desarrollo. Ya habíamos visto como la contemplación de Juan no se refiere a un primer principio sino al Verbo Encarnado. Santo Tomás dos veces hace referencia a los sacramentos de la humanidad de Cristo⁸⁸: es a través de Cristo que recibimos la Gracia de Dios, y no sólo eso sino que en Él vemos al creador de todas las cosas; sólo a través de su humanidad podemos alcanzar esta contemplación alta, amplia y perfecta.

Nam, sicut dicitur I cor. c. XI, 3, caput Christi Deus. Quae ergo sub Christo sunt, sacramenta sunt humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae.

Sic ergo ea quae sub ipso erant, replebant templum, idest fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur I Cor. III, 17 in quantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt.

Fuit ergo Ioannis contemplatio ampla, alta et perfecta⁸⁹.

Las cosas que esta debajo de Cristo son sacramento de su humanidad, por los cuales los fieles, con son el templo de Cristo, reciben la plenitud de la Gracia. Esta imagen de los fieles como templo de Cristo, tomada de San Pablo, va a ser utilizada otra vez por Santo Tomás al final de este prólogo, diciendo que la finalidad de este evangelio es que los fieles lleguen a ser templo de Dios y estén llenos de su gloria⁹⁰.

Podemos decir que la contemplación de Juan fue alta: vio en Cristo a Dios todopoderoso; fue amplia: es decir, vio cómo todas las cosas son

⁸⁸ La expresión *sacramenta humanitatis* aparece cuatro veces más en la obra de Santo Tomás, dos de ellas en la *Catena Super Marcum*, en citaciones de Beda, otra en la misma *Catena*, en la introducción a Juan, y la cuarta en la tercera parte de la *Summa theologiae*, que sin lugar a dudas es posterior a la *Catena* e inclusive a nuestro *Comentario*. Todo esto daría a pensar que Santo Tomás toma la expresión de Beda y la incorpora a su propio vocabulario teológico. En la *Catena Super Marcum* 1, 1 dice Beda: Et apte primus evangelista filium hominis eum, secundus filium Dei nominat, ut a minoribus ad maiora paulatim sensus noster assurgeret, ac per fidem et *sacramenta humanitatis assumptae*, ad agnitionem divinae aeternitatis ascenderet. y en 8,3: quia caecitatem humani generis et per invisibilia dona, et per *sacramenta assumptae humanitatis* extersit. En la tercera parte, en el tratado de la Eucaristía (q. 80, a. 3) usa la expresión para referirse a dicho sacramento, poniendo en orden de importancia, la divinidad de Cristo, su humanidad y luego el sacramento de su humanidad. En la introducción a San Juan, citando la Glosa parecería referirse a los sacramentos que dependen de la humanidad de Cristo, la cual a su vez es fruto de la Encarnación, que son los que traen la Gracia y la Gloria a la Iglesia. Podemos notar como nuestro *Comentario* recibe acá gran influencia de la Glosa: *Sic igitur praemissa verba materiam huius evangelii continent, in quo ipse Ioannes dominum super solium excelsum sedentem insinuat, divinitatem Christi ostendens; et terram ab eius maiestate impleri ostendit, dum omnia per eius virtutem in esse producta ostendit, et propriis perfectionibus repleta; et inferiora eius, idest humanitatis mysteria, templum, idest ecclesiam, replere docet, dum in sacramentis humanitatis Christi et gratiam et gloriam fidelibus repromittit.*

⁸⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 8.

⁹⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10. Patet etiam finis huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et replentur a maiestate Dei.

creadas por Cristo y, finalmente, fue perfecta: ayudado por la Gracia del mismo Cristo, llegó a Él por el conocimiento y el amor.

2. La Fe corrige errores filosóficos

Para completar este desarrollo es interesante ver como Santo Tomás muestra que la contemplación de San Juan, sintetizada en los primeros versículos del Evangelio, no sólo nos ayuda a conocer el verdadero Dios sino que nos preserva de diversos errores que a lo largo de la historia han realizado los filósofos, inclusive los más grandes.

Comentando las primeras frases del prólogo de San Juan (Jn 1, 1-2), Santo Tomás nos dice que al considerar las cuatro primeras proposiciones podemos evitar diversas herejías y diversos errores filosóficos cometidos por los filósofos antiguos, a los que llama naturales, a los cuales nosotros llamaríamos mecanistas, como también de Platón, Aristóteles y de los platónicos.

Si quis ergo recte consideret has quatuor propositiones, inveniet evidenter per eas destrui omnes haereticorum et Philosophorum errores.....Per hoc etiam excluduntur errores Philosophorum⁹¹.

2.1 Los filósofos naturales

Comienza con los errores de los filósofos naturales, que cronológicamente son primeros, y que también son los primeros cuyos errores son excluidos por el evangelista.

Quidam enim Philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote athomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt⁹². Contra hos

⁹¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 64.

⁹² Cf. THOMAS AQUINAS, *De articulis fidei*, 1, 3. Contra hunc articulum primo quidem erravit Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed quod mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia aestimabant, contra quos dicitur in *Psal.* XXXII, V. 6: *verbo Domini caeli firmati sunt*, idest secundum rationem aeternam, non autem casu.

*est quod evangelista dicit in principio erat Verbum, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu*⁹³.

In principio erat Verbum. Esta primer frase del evangelio de San Juan nos preserva del error de los atomistas mecanicistas que desde Demócrito hasta hoy niegan el orden, el sentido y la racionalidad de la realidad, reduciendo todo a la sola materia.

Demócrito, (siglo VI-V a. C.) ponía como principio de la realidad a los átomos, partículas indivisibles que se mueven al azar, negaba la diferencia de cualidad entre el alma y el cuerpo, sólo admitía una diferencia de grado. El principio vital estaba formado por átomos esféricos, más móviles. Si el universo entero puede decirse sin razón, no sucede lo mismo con los acontecimientos singulares, que son interdependientes, cada uno depende de otro en una cadena infinita de acontecimientos. Demócrito no niega la causa eficiente o mecánica, sino la causa final⁹⁴. Pero si todo proviene del acaso, nada tiene sentido.

Este mecanicismo antiguo está hoy representado entre otros por Monod, el cual dice que "nuestro número salió en la lotería"⁹⁵ queriendo con esto decirnos que somos fruto de la casualidad y también que en realidad la sinfonía del mundo surgió de una fuente de ruido⁹⁶. Pero si esto fuese así, sería mejor que nuestro número no hubiera salido en la lotería ya que en última instancia no podríamos distinguir la música del ruido, o mejor dicho toda música sería simplemente ruido, toda la realidad un absurdo, incluso la misma vida del hombre. La realidad carecería así de la posibilidad de intelección, las ciencias serían imposibles. La certeza de que *In Principio erat Verbum*, permitió el desarrollo de occidente. La misma fundación de las universidades se apoya en la confianza en la razón, en el Logos de las cosas. La teología es posible porque el Logos es el principio de las cosas, y de la Salvación, la teología suscita el interés por la filosofía, y ésta por las ciencias naturales. Podríamos preguntarnos si el actual desinterés por la verdad y los estudios no proviene de la desconfianza de que exista realmente una verdad para conocer.

Todo fue hecho por medio del Logos, *In principio erat Verbum*, al principio de todas las cosas está la fuerza creadora de la razón, la fe cristiana, es siempre opción por la prioridad de la razón y del racional⁹⁷. El

⁹³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

⁹⁴ ARISTOTELES, de *Generatione Animalium*, V 8, 798-68 A 66 D.

⁹⁵ J. MONOD, *El Azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, 160.

⁹⁶ J. MONOD, *El Azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, 133.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, Madrid, 1987, 169ss; "...podemos decir que la universidad nació porque la fe consideraba posible la búsqueda de la verdad e impulsaba a esta búsqueda de tal modo que posteriormente requirió la extensión de su ámbito a todos los campos del conocimiento humano, naciendo así las diversas facultades" p. 172. Ver También: *Introducción al Cristianismo*, 123-129 y «Cristianismo la victoria de la inteligencia sobre el mundo de las religiones», conferencia en la Sorbona de París el 27 de noviembre de 1999, en *Trenta giorni* anno XVIII, número 1, enero 2000.

fondo mismo del ser es razón y la razón no es un subproducto fortuito del océano de lo irracional, del que procederían todas las cosas inclusive la misma razón que al fin de cuentas sería ella misma irracional. La inteligibilidad misma del real está en juego en esta primera afirmación del evangelio; el sentido mismo de todo lo creado y del hombre como parte de esta realidad. Si el hombre es resultado de una combinación casual de elementos pierde su dignidad.

2.2 Platón

Después de ver como el evangelio nos protege del error de los atomistas, santo Tomás nos muestra como también corrige lo que dice Platón acerca de las Ideas separadas

*Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines. Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit evangelista et Verbum erat apud Deum*⁹⁸.

Platón⁹⁹ ponía las Ideas subsistentes de las cosas separadas de éstas y de Dios; por medio de ellas el demiurgo hizo las cosas, como dice en el *Timeo*¹⁰⁰. Con esto introduce un dualismo metafísico con implicancias en todos los campos, desde la cosmología, con una minusvaloración de la realidad sensible, a la antropología y la ética, donde la realidad corporal no es tenida en cuenta suficientemente, así como en la gnoseología donde el hombre tiene que alejarse de los sentidos y despreciar el cuerpo para poder entender dichas Ideas y alcanzar la sabiduría¹⁰¹.

Quando el evangelista dice el *Verbum erat apud Deum*, corrige este error y nos lleva a conocer cómo las esencias de todas las cosas están en Dios, lo que después va a permitir un desarrollo de la teología de la Creación, a la que Santo Tomás se refiere en este mismo comentario del prólogo¹⁰². Dios crea la totalidad de las cosas, les da la esencia y la existencia. La ontologización de las Ideas fuera de Dios implica la imposibilidad de que éstas estén en las cosas, ya que adquieren una realidad más real que las mismas cosas sensibles y no se ve luego cómo pueden estar

⁹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

⁹⁹ Para el pensamiento de Platón ver G. REALE, *Platone*, Milano, 1987; y también *Storia della Filosofia Antica*, v. II, Milano 1987.

¹⁰⁰ PLATONE, *Timeo* 28b-31b, 739-742.

¹⁰¹ PLATONE, *Fedone*, 65 b-66 a, 531-533

¹⁰² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 77-78.

en las cosas y multiplicarse en ellas siendo todavía ellas mismas. Que las ideas estén en Dios le permite a Dios, al crear poner las ideas en las cosas en el mismo acto creador, existe así solamente Creador y criatura; las ideas separadas incorporan un *tertium quid* que termina siendo divino y por tanto no puede pertenecer a la realidad natural.

2.3 Neoplatonismo

Otro peligro para la verdad de la fe fue el subordinacionismo neoplatónico; de esto nos protege la frase *et Verbum erat Deus*.

Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus¹⁰³ refert, ponebant Deum Patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum. Ne ergo sic intelligas, quod Verbum erat apud Patrem, quasi sub eo et minor eo, addit evangelista et Verbum erat Deus¹⁰⁴.

Ya vimos como las ideas tienden a convertirse en divinas. El problema de la unicidad de Dios y la multiplicidad de las criaturas tiene diferentes respuestas en la historia del pensamiento humano. Los neoplatónicos, entre los cuales podemos citar a Plotino¹⁰⁵, ponían una serie de emanaciones necesarias desde el Uno, del cual emana el *Nous* o Espíritu, del cual a su vez emana el Alma. Éstas emanaciones necesarias y subordinadas, llamadas *hypostasis*, podían servir para explicar la fe pero la misma necesidad y subordinación traía un peligro grande a la verdad de la fe. Los padres de la Iglesia convivieron con este ambiente filosófico y supieron superar estas teorías. En algunos grandes pensadores como Orígenes¹⁰⁶ Santo Tomás veía la influencia de este subordinacionismo¹⁰⁷. En los primeros siglos del cristianismo la tentación subordinacionista fue muy fuerte y la crisis arriana es una muestra de ello. Los sistemas neoplatónicos parecían dar una respuesta al modo en que un sólo Dios puede ser tres personas, frente al monismo modalista y a un triteísmo inaceptable, esta vía parecía factible. Contra esto el evangelista nos dice que el Verbo era Dios, evitando así todo subordinacionismo. La misma salvación está en juego en esta frase: si el Verbo no fuese Dios, Jesús sería otro profeta más, la redención no sería real.

2.4 Aristóteles

¹⁰³ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*, hom. 3, 67-84, (PG 59, 44).

¹⁰⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

¹⁰⁵ Para el pensamiento de Plotino y los neoplatonicos, G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, v. IV, Milano 1987.

¹⁰⁶ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*. l. 2, c. 2, 17-18, 204-206.

¹⁰⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 58.

En cuarto lugar Santo Tomás ve en la frase (*Verbum*) *erat in principio apud Deum*, una afirmación de la no eternidad del mundo. Sólo el Verbo estaba con Dios (y el Espíritu, se sobrentiende), ninguna otra cosa existía al principio.

*Aristóteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse*¹⁰⁸. *Et contra hoc est quod evangelista dicit hoc, scilicet Verbum solum, erat in principio apud Deum; ita quod ly hoc non excludit aliam personam, sed aliam naturam coaeternam*¹⁰⁹.

En el comienzo del libro VIII de la Física, Aristóteles afirma la eternidad del movimiento. Dice Santo Tomás que no hay razón para escandalizarse por la hipótesis de la eternidad del movimiento porque en el segundo libro de la Metafísica Aristóteles enseña que todos los seres dependen de Dios, y todos los movimientos necesitan un sujeto para existir, esto no contradice la fe en la creación porque la creación no es un movimiento¹¹⁰. Cuando Aristóteles dice que el movimiento es eterno Santo Tomás dice que esto por una parte contradice la fe, pero no es totalmente contrario a la fe porque nosotros creemos que la *sustantiam mundi* nunca va a cesar de existir y siempre va a haber movimientos. De todos modos si bien la doctrina de Aristóteles tiene elementos ciertos¹¹¹, tampoco podemos decir que no diga nada contra la fe¹¹², como el texto que estamos analizando claramente dice. Por otro lado afirma Santo Tomás que los argumentos de Aristóteles no prueban nada contrario a la fe (lo cual es imposible), porque lo único que dicen es que el movimiento no tuvo inicio de modo natural. Dios está fuera del tiempo¹¹³.

3. Conclusión

Vemos así que para Santo Tomás la Revelación nos enseña verdades que pueden ser alcanzadas por la razón, como la existencia de Dios; inclusive con modos similares, como vimos cuando hablamos de la alte-

¹⁰⁸ ARISTOTELE, *Física* l. 8, c. 1-2 250b 11-253a, 340-349; *De Caelo*, l. 2, c. 1 283b, 25-30; Cf. THOMAS AQUINAS, *De articulis Fidei*, 1, 3. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur *Genes. I, 1*: in principio creavit Deus caelum et terram. Para este apartado ver L. ELDERS, *Autour de saint Thomas d'Aquin*, v. 1, Paris 1987, 48, y «Saint Thomas d'Aquin et Aristote» en *Revue Thomiste* 88 (1988) 357-376.

¹⁰⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 65.

¹¹⁰ THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 1, n. 970.

¹¹¹ Para la eternidad del mundo en Aristóteles y el comentario de Santo Tomás ver también THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis De Caelo et mundo exposito*, I, lect. VI, n. 61-64.

¹¹² THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 2, n. 986.

¹¹³ THOMAS AQUINAS, *In VIII Fis.*, l. 2, n. 987.

za de la contemplación de los filósofos, que comparten con el evangelista.

La Revelación nos muestra nuevas facetas de estas verdades, como que este Creador es el mismo Cristo Jesús, Verbo Encarnado, que no son posibles descubrir con la sola razón.

Además permite que estas verdades sean alcanzadas firmemente, con la inteligencia y la voluntad, por medio de la Gracia.

Por otro lado la revelación nos protege de los errores que nuestra razón puede cometer, nos marca el camino de la verdad. Los más grandes filósofos no han estado exentos de error, de este modo la Revelación nos lleva a la más alta sabiduría, marcándonos el camino a la Verdad.

Materia, Orden y Fin del Evangelio

Una vez descriptas las características de la contemplación nuestro maestro muestra como de ellas se desprende la materia del Evangelio. Mientras que los otros evangelios hablan sobre todo de los misterios de la humanidad de Cristo, Juan nos habla especialmente de su divinidad. Santo Tomás dice que hace esto movido por los pedidos de sus discípulos para contrarrestar las herejías de Ebión, y Cerintio¹¹⁴. Notemos lo actual de su interpretación, hoy es común hablar de la comunidad joánica, como receptora del evangelio y del problema gnóstico como uno de los que el evangelista quiere refutar¹¹⁵.

Materia orden y fin están íntimamente relacionados, el fin determina la materia y ésta a su vez el orden¹¹⁶.

¹¹⁴ Los ebionitas eran una secta judaizante de la época apostólica, que negaba la divinidad de Cristo. *Ebión* en arameo significa pobre de espíritu, se convierte en nombre de la secta. Santo Tomás pensaba que Ebión era un hereje que fundó la secta de los ebionitas. Cerintio era un gnóstico con errores afines a los ebionitas, era un judío de Alejandría que vivió en los siglos I y II.

¹¹⁵ Cf. R. SCHNACKENBUG, *Il Vangelo di Giovanni*, P. I, 188-189.

¹¹⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10. Sic ergo ex praemissis colligitur MATERIA huius evangelii; quia cum evangelistae alii tractent principaliter mysteria humanitatis Christi, Ioannes specialiter et praecipue divinitatem Christi in evangelio suo insinuat, ut supra dictum est: nec tamen praetermisit mysteria humanitatis; quod ideo factum est, quia postquam alii evangelistae sua evangelia scripserunt, insurrexerunt haereses circa divinitatem Christi, quae erant quod Christus erat purus homo, sicut Ebion et Cerinthus falso opinabantur. *Et ideo Ioannes evangelista, qui veritatem divinitatis Verbi ab ipso fonte divini pectoris hauserat, ad preces fidelium, evangelium istud scripsit, in quo doctrinam de Christi divinitate nobis tradidit, et omnes haereses confutavit.* -Patet ergo ORDO istius evangelii ex verbis praemissis.

-Primo enim insinuat nobis Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, in prima parte, cum dicit: in principio erat Verbum.-In secunda vero parte insinuat quomodo omnis terra plena est maiestate eius, cum dicit: omnia per ipsum facta sunt In tertia parte manifestat quomodo ea quae sub ipso erant, replebant templum cum ipse dicit: Verbum caro factum est. Patet etiam FINIS huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei; unde et ipse Ioannes XX, 31: haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei. Patet etiam materia huius evangelii, quae est cogitatio divinitatis verbi. Patet ordo, patet et finis

La ayuda de la cita de Isaías permite descubrir el orden del evangelio. La materia es la divinidad de Cristo. El orden esta dado por la cita de Isaías que sirve de encabezamiento y que además tiene su reflejo en el Prólogo del evangelio, y que muestra las características de la contemplación. Alta, llega al Dios todopoderoso, principio de toda la creación, sintetizado en los primeros versículos, *En principio existía el Verbo... y el verbo era Dios*. Amplia, descubre todos los efectos, *todo fue hecho por Él*, y finalmente perfecta, llega hasta la misma cosa contemplada, *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. Es perfecta porque el Verbo invisible se hace visible permitiéndonos contemplarlo, pero no solamente por eso sino que la Encarnación es fuente de la Gracia que nos permite fijar nuestra inteligencia y voluntad en Él. La Encarnación que también es fuente de los sacramentos que son de la humanidad de Cristo. Creación, Encarnación, y salvación vistos en su íntima unidad

El hecho que el orden este referido a textos del Prólogo no tiene que confundirnos, este orden sigue después el evangelio, pero no solo eso, sino que esto que es expresado sintéticamente en el Prólogo se encuentra de manera "transversal" a lo largo de todo el evangelio, siempre podemos contemplar en Jesús al Dios todopoderoso, que creó todas las cosas y que es fuente de la Gracia. Juan bebió en el pecho del Señor la fuente de la Gracia, la Encarnación se convirtió en el camino del conocimiento amoroso para el evangelista, y a este conocimiento quiere llevarnos para que nosotros podamos también beber de esta fuente los ríos de la salvación, para que también nosotros podamos ser templos de Dios y estar plenificados por la majestad de Dios.

Mostrar la divinidad de Cristo, que es el fin del evangelio, es también lo que permite dar orden al mismo evangelio. Al inicio del capítulo primero nuestro exégeta nos vuelve a decir que el evangelista quiere mostrar la divinidad de Cristo, y así divide el evangelio en dos partes. Primero insinúa la divinidad (capítulo uno) y a partir del capítulo dos nos muestra las cosas que Cristo hizo en la carne.

También la división del capítulo uno parte de este supuesto. En los versículos 1-14a se proclama la divinidad del Verbo, del 14b en adelante cómo se ha manifestado a nosotros. A su vez la proclamación de la divinidad el Verbo se hace de dos modos, hasta el versículo 5 afirma que Cristo es Dios, del 6 al 14a habla de la Encarnación. Así sigue luego hasta la división versículo por versículo, y a veces hasta palabra por palabra.

Más allá de los detalles nos interesa mostrar como el propósito del evangelista, mostrar la divinidad de Cristo, determina el orden del evangelio y está presente en toda la exégesis que nuestro autor hace¹¹⁷.

Al comenzar a comentar el capítulo dos nos da algunas claves más para interpretar el orden del evangelio¹¹⁸.

Si el capítulo primero había mostrado la dignidad del Verbo Encarnado, en el segundo empieza a hablarnos de cómo se ha manifestado al mundo esta dignidad con los efectos y las obras que ha realizado.

Hasta el capítulo once se narran las cosas que Cristo ha cumplido viviendo en el mundo para manifestar su divinidad. A partir del capítulo doce cómo Cristo muestra su divinidad en la muerte, resurrección y Gloria.

Sus obras viviendo entre los hombres a su vez se pueden dividir en dos temas, cómo muestra Cristo su divinidad con el dominio que tiene sobre la naturaleza (capítulo dos) y cómo por los efectos de la Gracia¹¹⁹ (del capítulo tres al once). Notemos que esta última división permite entrever todavía algo más: en el capítulo uno se hablaba de la divinidad del Verbo, lo que corresponde a una contemplación alta; el capítulo dos de su dominio sobre la naturaleza, lo que corresponde a una contemplación amplia, y finalmente a partir del tres de los efectos de la Gracia, lo que corresponde a una contemplación perfecta. Una vez más la contemplación del Creador, de su obra de creación y todavía más de Salvación parece ser el fin, la materia y el orden de este evangelio. Una visión sin duda englobante de toda la obra de Dios, que nos recuerda el orden de la *Suma de Teología*, desde el misterio de Dios, pasando por la Creación hasta la recapitulación de todo en Cristo por la Gracia.

¹¹⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n.23, inicio del capítulo 1. Evangelista Ioannes, sicut dictum est, intendit principaliter ostendere divinitatem Verbi incarnati; et ideo dividitur istud evangelium in partes duas. Primo enim insinuat Christi divinitatem; secundo manifestat eam per ea quae Christus in carne fecit, et hoc II cap. *Et die tertia*.

Circa primum duo facit. Primo proponit Christi divinitatem; secundo ponit modum, quo Christi divinitas nobis innotuit, ibi *et vidimus gloriam eius* etc.. Circa primum duo facit. Primo agit de divinitate Christi; secundo de Verbi Dei incarnatione, ibi *fuit homo missus a Deo*. Quia vero in unaquaque re sunt considerata duo, scilicet esse et operatio, sive virtus ipsius, ideo primo agit de esse Verbi quantum ad naturam divinam; secundo de virtute, seu operatione ipsius, ibi *omnia per ipsum facta sunt*. Circa primum quatuor facit. Primo ostendit quando erat Verbum, quia *in principio erat Verbum*; secundo ubi erat, quia apud Deum; unde dicit *et Verbum erat apud Deum*; tertio quid erat, quia Deus; unde subiungit *et Deus erat Verbum*; quarto quomodo erat, quia *hoc erat in principio apud Deum*. Prima duo pertinent ad quaestionem, an est: secunda vero duo pertinent ad quaestionem quid est.

¹¹⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n.335, inicio del capítulo 2. Supra evangelista ostendit dignitatem Verbi incarnati, et evidentiam eius multipliciter; hic consequenter incipit determinare de effectibus et operibus quibus manifestata est mundo divinitas Verbi incarnati, et primo narrat ea quae Christus fecit in mundo vivendo, ad manifestationem suae divinitatis; secundo quomodo Christus suam divinitatem monstravit moriendo; et hoc in III cap. Et ultra. Circa primum duo facit: primo enim ostendit Christi divinitatem quantum ad Dominium quod habuit supra naturam; secundo quantum ad effectus gratiae, et hoc in III cap. *Ibi erat homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine* etc..

¹¹⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 423, inicio del capítulo 3: Supra ostendit evangelista virtutem Christi quantum ad mutationem naturae; hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de qua principaliter intendit.

Santo Tomás es muy parco en lo que se refiere al fin el evangelio¹²⁰, simplemente nos dice que es que los fieles lleguen a ser templo de Dios y sean plenificados con la majestad de Dios. La idea de la salvación como llegar a ser templo de Dios la repite Santo Tomás comentando la bienaventuranza de los limpios de Corazón (Mt 5, 8) diciendo que los limpios de corazón lo tienen alejado de otros pensamientos, así el corazón se transforma en templo de Dios donde *Deum contemplandum vident*¹²¹. El fin del Evangelio es que nuestro corazón sea templo donde podamos contemplar a Dios, y así nos transformemos en templo santo de Dios y seamos plenificados con su Gloria. Una visión contemplativa que nos transforma en aquello que vemos, que nos deifica.

Algo similar dice cuando comenta el primer epílogo del evangelio. La utilidad de este evangelio es la misma que la de toda la Sagrada Escritura, que creamos que Jesús es el Hijo de Dios y creyendo tengamos vida en su nombre, en esta tierra la vida de la justicia y en el futuro la vida de la Gloria¹²².

JUAN, EL AUTOR

Al final del prólogo nuestro maestro habla sobre el autor de este evangelio, el apóstol Juan, describiendo ciertas características que lo hacen capaz de ver a Dios, de contemplarlo y así escribir este evangelio. Podríamos decir que si el evangelista ha contemplado en Jesús al Verbo de Dios es porque estaba adornado con virtudes especiales. Si el fin del evangelio es que también nosotros podamos participar de esta contemplación, también nosotros necesitamos de estas virtudes¹²³.

¹²⁰ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 10 Patet etiam FINIS huius evangelii, qui est ut fideles templum Dei efficiantur, et repleantur a maiestate Dei; unde et ipse Ioannes XX, 31: haec autem scripta sunt, ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei.

¹²¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Matthaum*, 5,2. Beati mundo corde, qui scilicet habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident: templum enim a contemplando dici videtur. Specialiter vero beati mundo corde, idest qui habent munditiam carnis: nihil enim ita impedit spiritualem contemplationem, sicut immunditia carnis.

¹²² Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2568. Ponitur et huius utilitas, quia effectus fidei, quia haec scripta sunt ut credatis quia Iesus Christus est filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius. Ad hoc enim est tota Scriptura novi et veteris testamenti; Ps. XXXIX, 9: in capite libri scriptum est de me; supra V, 39: scrutamini Scripturas... Quoniam ipsae sunt quae testimonium perhibent de me. Item fructus vitae, quia ut credentes vitam habeatis, hic vitam iustitiae, quae habetur per fidem, Hab. II, 4: iustus autem meus ex fide vivit, et in futuro vitam speciei quae habetur per gloriam; et in nomine eius, scilicet Christi. Act. IV, 12: non est aliud nomen sub caelo in quo oporteat nos salvos fieri.

¹²³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II II q. 180; I. Para la relación entre las virtudes morales y vida contemplativa en Santo Tomás ver: I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, 31-35.

Nombre, virtud, figura, privilegio, cuatro características del autor que nos van a permitir conocerlo mejor, y que tienen su síntesis en “el discípulo amado”, que nos muestran a este discípulo desde diferentes perspectivas.

En primer lugar el nombre: Juan significa “aquel en quien está la Gracia”, primer a condición para ver los secretos de Dios, porque como dice San Pablo: *nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios* (1 Co 2, 11).

En segundo lugar la virtud, Juan fue virgen, a los que son tal les compete ver a Dios, según aquello de *Beatos los limpios de corazón porque verán a Dios*, (Mt 5, 8).

En tercer lugar en cuanto a la figura. Siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, los cuatro evangelistas son identificados con los cuatro seres vivientes del Apocalipsis¹²⁴, que están llenos de ojos (ven) y en el cielo cantan delante del Trono el Santo, Santo, Santo.... Según esta tradición interpretativa de gran peso en los padres de la Iglesia, Juan es identificado con el Águila¹²⁵. En efecto, mientras que los otros seres vivientes, el joven el león y el toro, caminan sobre la tierra, el águila vuela. Mientras que los otros evangelistas principalmente hablan de las cosas que Cristo hizo en la tierra, San Juan volando sobre las cosas creadas, ve con los ojos agudos del corazón la luz incommutable, la verdad altísima y firmísima, ve la misma deidad de Jesús, que es igual al Padre. Contempló (*intuetur*) con los ojos de la mente al Verbo de Dios en el seno del Padre.

Finalmente nos habla del privilegio de Juan, fue el más amado por Cristo. Y como a los amigos se revelan los secretos, Cristo revela a Juan la verdad de su divinidad, por eso Juan ve la luz del Verbo Encarnado de modo excelente¹²⁶.

¹²⁴ Ap, 4, 1-11.

¹²⁵ Esta Tradición tuvo gran influjo en la iconografía de la Iglesia, como podemos ver en lo mosaicos de las ábsides de Santa María Mayor, Santa María in Trastevere, San Clemente, etc. en Roma.

¹²⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 11. Sequitur conditio auctoris, qui quidem describitur in praemissis quantum ad quatuor: quantum ad nomen, quantum ad virtutem, quantum ad figuram, et quantum ad privilegium. -Quantum ad NOMEN, quia Ioannes, qui huius evangelii auctor fuit, *Ioannes autem interpretatur in quo est gratia, quia secreta divinitatis videre non possunt nisi qui gratiam Dei in se habent*; unde I Cor. II, 11 dicitur: quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei. Ioannes ergo vidit Dominum sedentem, -quantum ad VIRTUTEM, *quia fuit virgo*: talibus enim competit videre Dominum; Matth. c. V, 8: *beati mundo corde*. -Quantum ad FIGURAM, quia *Ioannes figuratur per aquilam*. Et hoc quia cum alii tres evangelistae circa ea quae Christus in carne est operatus, occupati, designentur per animalia, quae gradiuntur in terra, scilicet per hominem, vitulum et leonem; Ioannes vero, supra nebulam infirmitatis humanae sicut aquila volans, lucem incommutabilis veritatis altissimis atque firmissimis oculis cordis intuetur, atque ipsam Deitatem Domini nostri Jesu Christi, qua patri aequalis est, intendens, eam in suo evangelio, quantum inter omnes sufficere credidit, studuit praecepit commendare. Et de hoc volatu Ioannis dicit Iob c. XXXIX, 27: *numquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila?* idest Ioannes; et infra: oculi eius de longe prospiciunt, quia scilicet ipsum Verbum Dei in sinu Patris oculo mentis intuetur. -Quantum ad PRIVILEGIUM, *quia inter caeteros discipulos Domini*

Es privilegio de Juan de ser el más amado es lo que le va permitir reposar en el seno de Jesús en la última cena¹²⁷. El comentario a este pasaje del evangelio le sirve a Santo Tomás para desarrollar algunas notas de la relación entre Cristo y el discípulo amado.

Este discípulo reposaba en Cristo con amor. A su vez Cristo le revela sus secretos. El seno de Jesús se transforma en el seno del Padre, el lugar de los secretos. Así como el Verbo que está en el seno del Padre conoce los secretos del Padre y nos los revela, así el evangelista que está en el seno de Jesús, conoce los secretos de Jesús, Verbo de Dios hecho hombre, y nos los revela. La humanidad de Jesús se transforma de este modo en camino para conocer al Padre. Santo Tomás remarca esta simetría citando Jn 1, 18: *el Unigénito que esta en el seno del Padre nos lo ha revelado*.

Este discípulo es amado de un modo especial por Jesús. Acá simplemente nos da tres razones por las cuales Jesús lo amaba de este modo: la pureza de la cual ya había hablado, la sublimidad de su sabiduría, que le permitieron conocer más profundamente que los demás los secretos de su divinidad, y su vehemente amor por Cristo¹²⁸.

Ioannes magis fuit dilectus a Christo: iste est enim discipulus ille quem diligebat Jesus, sicut ipsemet non exprimens nomen suum dixit; et ideo, quia amicis revelantur secreta, ut dicitur ibid. XV, 15: *vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis*, secreta sua huic discipulo specialiter dilecto specialiter commendavit. Unde Iob XXXVI, 32 dicitur: *immanibus, idest superbis, abscondit lucem*, Christus scilicet divinitatis suae veritatem, et annuntiat de ea amico suo, scilicet Ioanni, quod possessio eius sit etc., quia ipse est, qui lucem verbi incarnati excellentius videns, ipsam nobis insinuat, dicens: *erat lux vera* etc..

¹²⁷ Santo Tomás considera que es el evangelista Juan el discípulo amado y que no lo dice por humildad, así como también Moisés y Mateo, relatando sus llamados, y Pablo, hablando del rapto, hablan en tercera persona. Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* nn. 11 y 1803.

¹²⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 1803-1804. Consequenter cum dicit erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu, ponitur inquisitio discipuli, et primo describitur eius ad Christum familiaritas; secundo excitatio eius ad interrogandum ibi innuit huic ergo Simon Petrus; tertio subditur eius interrogatio, ibi itaque cum recubisset ille supra pectus Iesu, dicit ei. Familiaritas autem discipuli ad Christum ostenditur in hoc quod super eum recumbit, unde dicit erat ergo recumbens unus ex discipulis eius in sinu Iesu. Discipulus iste Ioannes evangelista fuit, qui hoc evangelium scripsit, et de se in persona alterius loquitur, volens vitare iactantiam, secutus morem aliorum qui sacras Scripturas conscripserunt. Sic enim Moyses in libris suis de se sicut de quodam altero loquitur, dicens locutus est Dominus ad Moysen dicens etc.. Sic et Matthaeus: *vidit hominem sedentem in telonio Matthaeum nomine* etc.. Et Paulus II Cor. XII, 2: *scio hominem in Christo... Raptum huiusmodi usque ad tertium caelum*. Tria autem hic Ioannes de se tangit. Primo quidem amorem quo quiescebat in Christo, dicens, *quod erat recumbens, idest quiescens*; Iob XXII, 26: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam*; Ps. XXII, 2: *super aquas refectionis educavit me*. Secundo secretorum notitiam, quae ei Christus revelabat, et specialiter in conscriptione huius evangelii, unde dicit quod recubuit in sinu Iesu: per sinum enim secretum significatur; supra I, V, 18: *unigenitus, qui est in sinu Patris ipse enarravit*. Tertio specialem dilectionem qua eum Christus diligebat, unde dicit *quem diligebat Jesus*: non quidem singulariter, sed quasi quodammodo excellentius prae aliis dilexit. Quomodo autem eum excellentius prae aliis dilexerit, magis in fine huius libri dicitur. Quantum ad praesens autem sciendum, quod Ioannes fuit magis dilectus a Christo propter tria. Primo quidem propter munditiam puritatis: quia virgo est electus a Domino, et virgo in aevum permansit. Et prov. c. XXII, 11: qui diligit cordis munditiam, propter gratiam laborum suorum habebit amicum regem. Secundo propter sublimitatem suae sapientiae, quia ceteris altius arcana divinitatis intuitus est: unde et aquilae comparatur; Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens*. Tertio propter vehementem fervorem affectus sui ad Christum; Prov. c. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*.

Cuando Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, comenta el capítulo 21, y reflexiona sobre el amor de Pedro por Jesús y el de Jesús por Pedro y Juan¹²⁹, agrega solamente que otra de las características por la cual Jesús amaba a Juan era su juventud¹³⁰. Finalmente nos dice que Pedro amó más a Cristo en sus miembros y por eso Cristo le confió la Iglesia, y Juan lo amó más en sí mismo y por eso fue más amado por Él y le confió su madre.

Los Primeros Discípulos

Un análisis del comentario de Santo Tomás al encuentro de Jesús con los primeros discípulos, Jn 1,35ss., nos permitirá ver las principales características de la contemplación realizadas en un hecho concreto. El modo en que desarrolla nuestro maestro lo que hoy se llama teología narrativa.

1. El encuentro con Jesús

En primer lugar Santo Tomás destaca que el encuentro de Jesús con éstos discípulos es una consumación. Dice que lo que la Ley, en este caso representada por Juan, el último de los profetas, incoa, Jesús lo lleva a la perfección. Notemos que Juan conduce a Cristo, pero es Cristo el fin, el que perfecciona.

Consequenter ponitur consummatio fructus, cum dicit conversus autem Jesus. Quod enim Ioannes inchoavit, consummatur per Christum, quia neminem ad perfectum adduxit lex, ut habetur Hebr. VII, 19¹³¹.

¹²⁹ Aquí hace una profunda reflexión sobre la vida activa representada por Pedro y la contemplativa, representada por Juan, cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem* n. 2640.

¹³⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, nn. 2638-2639. Commendatur Ioannes quantum ad praeterita ex triplici privilegio.

1.-Primo specialis dilectionis Christi; unde dicit conversus Petrus, qui iamsequi etiam specialiter corporaliter inceptorat Jesum, vidit illum discipulum quem diligebat Jesus: in quo datur intelligi quod Petrus iam pastor effectus, ad curam aliorum intendebat. Lc. XXII, 32: *et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Diligebat autem Ioannem Jesus non exclusis aliis, quia supra XV, 9 dixit: *sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos*.

Sed cum speciali dilectione prae ceteris dilexit: et hoc propter tria.

1.-Primo propter intellectus eius perspicacitatem; magistri enim specialiter diligunt intelligentes discipulos. Prov. XIV, 35: *acceptus est regi minister intelligens*.

2.-Secundo propter munditiae puritatem, quia virgo fuit. Prov. XXII, 2: *qui diligit cordis munditiam, propter gratiam labiorum habebit amicum regem*.

3.-Tertio propter teneram aetatem: pueris enim et deficientibus magis compatimur, et signa familiaritatis ostendimus, sic et Christus Ioanni iuveni converso. Oseae XI, 1: *puer Israel, et dilexi eum*. In quo datur intelligi quod Deus specialiter diligit illos qui a iuventute serviunt ei. Mich. VII, 1: *praecoquas ficus desideravit anima mea*.

¹³¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

En su análisis Santo Tomás descubre dos acciones de Cristo que marcan las dos grandes divisiones de este primer encuentro. Cada una de éstas se presenta como una iniciativa de Jesús y una respuesta de los discípulos:

Et circa hoc Christus duo facit: primo enim examinavit discipulos sequentes; secundo eos instruxit, ibi dicit eis: venite, et videte¹³².

Primero está la interrogación de Jesús a los discípulos, después la repuesta. Jesús inicia el diálogo, la iniciativa es de Dios, el hombre responde a esta iniciativa libre del Señor.

*Circa primum primo ponitur Christi examinantis interrogativo; secundo discipulorum examinatum responsio, ibi qui dixerunt ei: Rabbi, ubi habitas?*¹³³.

Con respecto a la interrogación del Señor, Santo Tomás destaca primero que el Señor se da vuelta, se convierte a ellos. Dios se vuelve a nosotros para que nosotros podamos, con confianza, volvernos a él.

dicit ergo conversus autem Jesus, et videns eos sequentes se, dixit eis. Et quidem

-per litteralem sensum intelligendum est quod Christus eos praeibat, et hi duo discipuli eum sequentes, faciem eius minime videbant: et ideo Christus ut daret eis fiduciam, convertit se ad eos. In quo datur nobis intelligi, quod omnibus, qui Christum sequi incipiunt puro corde, dat fiduciam vel spem misericordiae¹³⁴;

Luego tres citas del Antiguo Testamento sirven para ilustrar este encuentro de Dios y el hombre, este diálogo de salvación.

En primer lugar remarca la iniciativa de Dios

*Sap. VI, 14: praeoccupat eos qui se concupiscunt*¹³⁵.

¹³² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

¹³³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 286.

¹³⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁵ Citado en THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

Luego, muestra la dimensión escatológica de este ver el rostro de Dios. Dios nos vuelve su rostro, esto va suceder en la vida eterna.

*Convertit autem se Jesus ad nos, ut videatur a nobis: hoc erit in illa beata visione, quando ostendet nobis faciem suam, ut dicitur in Ps. Lxxix, 4: ostende nobis faciem tuam, et salvi erimus*¹³⁶.

Finalmente nos recuerda que en esta vida a Dios sólo podemos verle la espalda, como Moisés en el desierto. Esto explica que el mostrarnos el Señor su rostro es un anticipo de la visión del cielo.

Quamdiu enim in mundo isto sumus, videmus posteriora eius, quia per effectus in eius cognitionem venimus; unde dicitur Ex. XXXIII, 23: posteriora mea videbis.

*Item convertit se ut opem suae misericordiae nobis impendat. Hoc petebat ps. Lxxxix, 13: convertere, Domine, aliquantulum etc. Quamdiu enim Christus opem suae miseracionis non impendit, videtur a nobis aversus*¹³⁷.

La tensión del “ya pero todavía no” está presente en este texto, el ver el rostro del Señor de los discípulos muestra la realización de la salvación que se perfeccionará en el cielo por que acá nuestra visión es imperfecta, a través de las obras de Dios y no cara a cara, lo cual esta reservado para la visión beatifica. La tensión se resuelve mostrando que el volver el rostro es infundir la Gracia, que es la vida eterna comenzada.

*Conversus est ergo Jesus ad discipulos Ioannis eum sequentes, ut faciem suam eis ostenderet, et gratiam eis infunderet*¹³⁸.

Después de analizar el gesto de Jesús, Santo Tomás pasa a sus palabras. Éstas dan lugar a varias reflexiones.

¹³⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

¹³⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 287.

En primer lugar la interrogación se refiere a la intensión de los discípulos. La recta intensión va a ser fundamental para poder conocer al Señor. Por otro lado el Señor quiere decir a los discípulos que está dispuesto a escucharlos.

*Examinat autem eos specialiter de intentione. Sequentium namque Christum non eadem intentio est: quidam enim eum sequuntur propter bona temporalia; alii vero propter bona spiritualia. Et ideo quid isti intendant, Dominus quaerit, dicens quid quaeritis? non quidem ut discat, sed ut rectam intentionem aperientes, magis familiares faciat, et ostendat eos auditione dignos*¹³⁹.

Siguiendo a Orígenes, destaca Santo Tomás que estas son las primeras palabras de Jesús en el evangelio de Juan, y no sólo eso sino que Jesús habla en el séptimo lugar, lo que místicamente significa dos cosas: en primer lugar que el séptimo día, el reposo final, la vida eterna, nos llega por Cristo y, en segundo lugar, que es Jesús el que tiene la plenitud de los siete dones del Espíritu Santo. Nuevamente gracia y vida eterna se hacen presente en el encuentro con el Señor, primero por sus obras, luego por sus palabras.

*Notandum autem, quod hoc est primum verbum quod Christus in isto evangelio loquitur. Et congrue, quia primum quod quaerit Deus ab homine, est recta intentio. Et secundum Origenem, post sex verba quae Ioannes dixerat, Christus septimum locutus est. Primum namque Ioannes baptista locutus est, quando testimonium perhibens de Christo, clamabat dicens hic est de quo dixi. Aliud quando dixit non sum dignus solvere corrigiam calceamenti eius. Tertium quando dixit ego baptizo in aqua, medium autem vestrum stetit quem vos nescitis. Quartum ecce agnus Dei. Quintum vidi Spiritum descendentem quasi columbam etc.. Sextum, cum hic dicit ecce agnus Dei. Et Christus septimum loquitur, ut intelligas mystice, quod quies, quae designatur per septimum diem, nobis est futura per Christum, et quod in ipso est plenitudo septiformis Gratiae Spiritus Sancti*¹⁴⁰.

¹³⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 288.

¹⁴⁰ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 289.

Después de analizar los hechos y las palabras de Jesús, Santo Tomás pasa a ver la respuesta de los discípulos. En esta se pueden descubrir dos cosas. En primer lugar muestran su recta intención, al llamarlo maestro, respondiendo así a la pregunta del Señor, por otro lado le preguntan dónde vive, lo que dará lugar a nuevas reflexiones.

Consequenter respondent discipuli qui dixerunt ei etc..

Et quidem interrogati de uno, duo responden.

-Primo quidem quare Christum sequuntur, scilicet ut addiscant, unde et magistrum eum vocant Rabbi (quod dicitur interpretatum magister) quasi dicerent: quaerimus, ut nos doceas. Iam enim praecognoscebant quod dicitur Matth. XXIII, 10, unus est magister vester Christus.

-Secundo vero quod sequendo quaerunt, scilicet ubi habitas?¹⁴¹

Para comentar esta pregunta, Santo Tomás, siguiendo la tradición patristica, hace uso de la polisemia de la Palabra de Dios, y la analiza en su sentido literal, alegórico y moral.

Literalmente el texto no ofrece mayores inconvenientes, nos muestra la sabiduría y profundidad de estos discípulos de Juan, que siguiendo el consejo de la Escritura, querían conocer la casa de Jesús para recibir de su sabiduría. Una vez más Santo Tomás ilustra con citas del Antiguo Testamento.

et quidem

-litteraliter dici potest quod in veritate domum Christi quaerebant. Propter enim mira et magna, quae a Ioanne de eo audierant, nolebant eum perfunctorie interrogare, nec semel tantum, sed frequenter et seriose; et ideo domum eius scire volebant, ut frequenter ad eum accederent, iuxta consilium sapientis, Eccli. VI, 36: si videris sensatum, evigila ad illum, et prov. c. VIII, 34: beatus qui audit me, et vigilat ad fores meas quotidie¹⁴².

Alegóricamente se puede decir que la casa de Dios es el cielo, de este modo la pregunta de los discípulos es una pregunta por lo central: es la pregunta por la eternidad. Cristo es el que nos conduce a la gloria celeste. Nuevamente el diálogo con Jesús está transido de una dimensión escatológica. La primera pregunta de Jesús a los discípulos y la respuesta

¹⁴¹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

¹⁴² THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

de éstos se convierte en el diálogo entre el hombre que busca a Dios y la eternidad, y Dios que nos conduce a ella, el maestro nos enseña cómo alcanzar la Verdad eterna.

-Allegorice autem in caelis est habitaculum Dei, secundum illud Ps. Cxxii, 1: ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis.

Quaerunt ergo ubi Christus habitet, quia ad hoc debemus Christum sequi ut per eum ducamur ad caelos, idest ad gloriam caelestem¹⁴³.

No alcanza sólo con conocer al maestro y escuchar sus enseñanzas, el cristianismo no es una gnosis, sino que el hombre debe ser transformado para que en él habite el Señor, esto es lo que nos muestra el sentido moral. Notemos que, citando San Pablo, Santo Tomás muestra que es el Señor el que va a habitar en los discípulos, realizándose así una suerte de mutua inhabitación, los discípulos van a la casa del Señor y es el Señor el que habita en ellos. La cita del Cantar de los cantares nos recuerda la dimensión sponsal de este encuentro.

-Moraliter autem interrogant ubi habitas? quasi vellent scire, quales debent esse homines qui digni sunt quod Christus habitet in eis; de quo habitaculo dicitur Eph. II, 22: aedificamini in habitaculum Dei, et Cant. I, V. 6: indica mihi, quem diligit anima mea, ubi cubas, ubi cubes in meridie¹⁴⁴.

Después de la interrogación a los discípulos, primera parte del diálogo, la segunda parte del diálogo, también iniciada por Jesús, se refiere a como el maestro los instruye. Luego viene la respuesta de los discípulos, y finalmente una referencia a la hora del diálogo.

Consequenter cum dicit venite, et videte, ponitur instructio discipulorum a Christo, et

-primo describitur ipsa instructio discipulorum a Christo;

-secundo commendatur discipulorum obedientia venerunt, et viderunt;

¹⁴³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

¹⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 290.

-tertio determinatur tempus quia hora erat quasi decima¹⁴⁵.

Primero Santo Tomás resuelve una dificultad de interpretación literal de la Escritura referida a donde vivía Jesús, ya que en Mt 8, 20 se dice que el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza, para pasar después al sentido místico.

Dicit ergo primo venite, et videte, scilicet ubi habitem. Sed hic est quaestio. Cum Dominus dicat, Matth. VIII, 20, Filius Hominis non habet ubi caput suum reclinet, quare dicit venite, et videte ubi habito? respondeo dicendum, secundum chrysostomum, quod per hoc quod dixit Dominus: Filius Hominis non habet ubi caput suum reclinet, demonstravit quod non habuit proprium habitaculum, non quod in domo alicuius alterius non maneret. Et ad hanc videndum istos invitabat, dicens venite, et videte¹⁴⁶.

Es el sentido místico de la invitación de Jesús, “vengan y vean”, el que más desarrolla Santo Tomás y el que nos va a dejar más enseñanzas para nuestro tema.

-Mystice autem dicit venite, et videte quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnosci non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest¹⁴⁷;

Venir y ver van a ser los dos verbos más destacados de esta parte del diálogo, que después va a desarrollar nuestro autor. Primero, refiriéndose al final de este ir y ver, Santo Tomás vuelve a unir la gloria y la gracia. Profundizando un poco más nos dice cual es el modo de este conocimiento, dice que es un conocimiento por experiencia, que no puede ser expresado en palabras, de allí que Jesús no les dice a los discípulos que lo escuchen sino que lo vean. Las palabras quedan cortas para darnos a conocer la Palabra, como nuestro santo va a decir al final de este comen-

¹⁴⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 291.

¹⁴⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

¹⁴⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

tario¹⁴⁸: *Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei Verbum.*

La imposibilidad de las palabras para darnos a conocer la casa de Dios da a lugar a otro tipo de conocimiento al que nuestro santo nos invita, el conocimiento por experiencia.

Según esto cada uno tiene que hacer su propia experiencia de Dios, el testimonio de los otros, las llamadas sirven para que vayamos y veamos, pero somos nosotros los que tenemos que ir, ver y experimentar. Más adelante va a volver a hablar de este modo de conocer.

Sigue luego con una cita del libro del Apocalipsis *Apoc. II, 17: in calculo nomen novum etc.* que puede parecer extraña pero que es iluminadora del pensamiento de Santo Tomás. El vencedor, esto es el que llega a Cristo, acá y en la eternidad, recibe una piedra con un nombre nuevo, su nombre nuevo, el de hijo de Dios, el del gozo de la eternidad, nombre que ninguno conoce, solo él, el que lo experimenta, experiencia que es intransferible, Dios llama a cada uno con su nombre, da un nuevo nombre, cada uno participa de la eternidad de un modo único e irrepetible.

Es también de destacar la íntima relación gloria y gracia, este ir de los discípulos se realiza en el tiempo, después de la infusión de la gracia, cuando el Señor los miró, y es un ir a la casa del Señor, que comienza acá pero no acaba acá, tiene una dimensión de eternidad, por eso Santo Tomás pone, desde el principio ambas dimensiones, la casa de Dios tiene dimensión de gracia y gloria, de tiempo y eternidad.

2. Vengan y vean

*Et ideo dicit venite, et videte. Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo*¹⁴⁹.

Los primeros discípulos reciben la invitación, *vengan y vean.*

Venir con el creer y el obrar, *ver* con la experiencia y la contemplación. *Venite, credendo et operando, et videte, experiendo et intelligendo.*

¹⁴⁸ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2660. Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei. Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. *Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei Verbum.* A principio enim ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centum millia annorum, possent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur.

¹⁴⁹ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 292.

Venir creyendo y obrando. Es la fe el primer paso para llegar a Jesús, pero no alcanza la fe son necesarias las obras, como va a repetir tantas veces, la fe informada por la caridad, o en palabras de San Pablo: la fe que obra por la caridad.

Ver experimentando y entendiendo: el ver es un acto de experiencia, propia e irrepetible, previo al entender pero que necesita de este entender para ser un acto plenamente humano. A su vez el entender ayuda a experimentar más profundamente, el conocimiento de la fe lleva a desear ver lo que se cree¹⁵⁰.

Crear, obrar, experimentar, entender, es el camino que nos enseña Juan. Del creer al entender, *fides quaerens intellectum*, pero para llegar a la intelección es necesario el obrar y el experimentar. No es un simple conocimiento intelectual, sino algo que involucra a todo el hombre en su ser y en su obrar. Por eso van a ser los santos los que verdaderamente entienden, los que ponen por obra aquello que creyeron y que al ponerlo por obra experimentan la verdad de lo creído y llegan a entenderla más profundamente.

Dos veces más san Juan va a poner en boca de personas de su evangelio la frase *vengan y vean*, las que van a ser aprovechadas por Santo Tomás para desarrollar este tema.

Primero, en el episodio del día siguiente, es Felipe, el que después de seguir al maestro, llama a Natanael, y a la pregunta de este la responde: *ven y verás*, (Jn 1, 43-46).

Comentando este episodio, Santo Tomás dice, siguiendo a San Agustín¹⁵¹, que la frase de Natanael “de Nazaret puede venir algo bueno”, puede entenderse como una afirmación; o, siguiendo a San Juan Crisóstomo¹⁵², de una interrogación. En ambos casos la respuesta “ven y verás” es válida. Ya sea, en el primer caso, porque el bien anunciado por Felipe es tan grande que no se puede expresar en palabras; o en el segundo, porque yendo a Jesús se puede experimentar que Él es el Mesías y gustar de su enseñanza. Aparece así otro verbo, el gustar, del cual vamos a hablar al referirnos al salmo 33.

consequenter ponitur admonitio Philippi: dixit ei Philippus: veni et vide; quae quidem admonitio utriusque responsioni Nathanaelis convenit. Assertive quidem, ut dicatur: tu dicis quod a Nazareth potest aliquid boni esse, sed ego dico, quod illud bonum quod tibi annuntio, tantum et tam magnificum est quod ego exprimere non valeo; et ideo veni, et vide. Interrogative autem legitur sic. Tu admirando dicis: a Nazareth

¹⁵⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, III, c. 40: *Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit; quia unusquisque desiderat videre quod credit.*

¹⁵¹ SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, tr. 7, 16. 237.

¹⁵² JUAN CRISOSTOMO, *Homilias sobre el evangelio de San Juan*, hom. 20, 1, 253-254.

potest aliquid boni esse? reputans hoc esse impossibile secundum Scripturas; sed si experiri volueris quae ego expertus sum, intelliges vera esse quae dico; et ideo veni, et vide. Trahit quidem Philippus Nathanaelem ad Christum, eius interrogationibus non fractus, qui scit de reliquo eum non contradicendum, si verba et doctrinam Christi gustaverit: et in hoc Philippus Christum secutus est, qui superius interrogantibus eum de habitaculo, respondit: venite, et videte. Ps. XXXIII, 6: accedite ad eum, et illuminamini¹⁵³.

También la mujer samaritana después del encuentro con Jesús, cuando llama a sus vecinos para que vengan a conocer a Jesús les dice: *Vengan a ver*. El comentario de Santo Tomás nos deja nuevas características del camino de la fe:

Praedicationis autem modus innuitur cum dicit et dicit illis hominibus etc., ubi primo invitat ad Christi visionem cum dicit venite, et videte hominem..... Nec dixit credite, sed venite, et videte; quia manifeste noverat, quod si gustarent de illo fonte, eum videndo, eadem paterentur quae et ipsa ps. c. Lxv, 16: venite, et narrabo quanta fecit animae meae¹⁵⁴.

En este caso hay que ir y ver un hombre y descubrir en él al Mesías, y, viéndolo, gustar de él. Como en el caso anterior estar con Jesús y verlo, nos hace gustar de Él. Destaca Santo Tomás que el conocimiento del Mesías pasa a través de conocer un hombre, que es lo más visible, el conocimiento de las cosas invisibles comienza en las visibles.

Vemos que en estos dos nuevos textos aparece la frase *vengan y vean*, pero con el agregado del gustar, lo que también estaba en el episodio de los primeros discípulos, citando el salmo 33, 9: *gustate et videte*. Antes de ocuparnos de esta cita vamos a referirnos al conocimiento por experiencia.

¹⁵³ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 319.

¹⁵⁴ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 626.

3. Conocimiento por experiencia

Es de destacar que dos veces en este breve texto donde comenta el encuentro de Jesús con los primeros discípulos Santo Tomás nos habla de la experiencia como integrante del conocimiento. Esto es todavía más notable si tenemos en cuenta que en la *Catena Aurea*, en el comentario a este episodio, no aparece esta palabra, una comparación de los textos nos puede ayudar a ver las diferencias.

CATENA AUREA	COMMENT. IN IOANNEM
<p>... unde sequitur dicit eis: venite et videte; quasi dicat: habitaculum meum explicari non potest sermone, sed opere demonstratur. Venite ergo credendo et operando, et videte intelligendo</p> <p>(<i>Glossa continua super Ioannem 1, 24</i>)</p>	<p>-Mystice autem dicit venite, et videte quia habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscitur non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest; Et ideo dicit venite, et videte. Venite, credendo et operando et videte, experiendo et intelligendo</p> <p>(<i>Lectura super Ioannem, n. 292</i>)</p>

A semejanza con el texto que estamos estudiando nos muestra que Santo Tomás tenía en cuenta el comentario de Alcuino, al que cita casi textualmente. Las dos veces que en este corto párrafo agrega la palabra experimentar nos muestra la importancia que ésta tiene para Santo Tomás, y que nuestro santo tenía especial interés en destacar este tipo de conocimiento¹⁵⁵.

Santo Tomás da todavía un paso más diciéndonos cuatro modos para alcanzar este tipo de conocimiento.

Notandum autem, quod quatuor modis pervenitur ad hanc cognitionem.

¹⁵⁵ Para el conocimiento por experiencia se puede ver también: A. PATFOORT *Cognitio ista est quasi experimentalis* (*Sent. I, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3^m*), *Angelicum* 63 (1986). También el excelente estudio de F. ELISONDO ARARGON, *Conocer por experiencia. Un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Santo Tomás de Aquino*, *Revista Española de Teología*, Madrid, 52 (1992) 5-50, especialmente 189-229. J.P. TORRELL, *Tommaso d' Aquino, maestro espiritual*, 111-116.

Primo per bonorum operum actionem: unde dicit venite. Ps. XLI, 3: quando veniam, et apparebo ante faciem Domini.

Secundo per mentis quietem, seu vacationem; Ps. XLV, 11: vacate, et videte.

Tertio per divinae dulcedinis gustationem; Ps. XXXIII, 9: gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.

Quarto per operationem devotionis; Thren. III, V. 41: levemus corda nostra cum manibus orando etc. Et ideo dicit Dominus Lc. XXIV, V. 39: palpate, et videte etc.¹⁵⁶.

Buenas obras, quietud de la mente, gusto de la dulzura divina, devoción, son los modos nombrados por Santo Tomás, cada uno iluminado por un texto de la Escritura.

Vacate, et videte; gustate et videte; palpate et videte, la sucesión de citas bíblicas parece querer conectar el ver a Dios con el descansar en Él, gustar de él, tocarlo a Él. El ver se completa así con verbos que nos hablan de un conocimiento sensible, el descansar en el Señor nos permite gustarlo, y tocarlo. Palabras tomadas de la Sagrada Escritura que no tienen sólo un contenido metafórico, sino que expresan el modo más perfecto de conocer a Dios, que no esta lejano de nosotros sino en nosotros. Es el conocimiento que los santos tienen de Dios como va a decir más adelante:...mundus credens, idest sancti cognoscent per experientiam quantum diligat nos¹⁵⁷.

Veamos el camino que nos enseña Santo Tomás: son necesarias las buenas acciones, pero ellas no son el fin, hay que descansar en el Señor, así se puede gustar de su dulzura, lo que nos permite elevar nuestros corazones hasta tocar a Dios.

Nuevamente las citas bíblicas nos ayudan a descubrir el pensamiento de nuestro autor. Contamos, además con su comentario a los salmos que es según muchos el último de sus comentarios bíblicos¹⁵⁸, donde nuestro santo deja entrever su propia experiencia mística. El comentario al salmo 33 nos da un poco más de luz sobre lo que Santo Tomás quiere decir sobre este conocimiento de Dios. Comentando el versículo acá citado gustate e vedete dice:

cum dicit, gustate et videte, quoniam suavis, hortatur ad experiendum...

Primo enim hortatur ad experientiam. Secundo ponit experientiae effectum, et videte quoniam. Dicit ergo, gustate et videte etc..

¹⁵⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 293.

¹⁵⁷ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 2250.

¹⁵⁸ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, 290-293.

*Experientia de re sumitur per sensum; sed aliter de re praesenti, et aliter de absente: quia de absente per visum, odoratum et auditum; de praesente vero per tactum et gustum; sed per tactum de extrinseca praesente, per gustum vero de intrinseca.*¹⁵⁹

En primer lugar nos dice Santo Tomás que la experiencia es por medio de los sentidos, después analiza los diferentes sentidos con relación a objetos presentes o ausentes. Con respecto a los presentes distingue entre los exteriores y los interiores, determinando que para los objetos presentes interiores corresponde el sentido del gusto. Después de este análisis de los sentidos la conclusión es clara: Dios está presente dentro nuestro, por tanto la experiencia de la bondad del Señor se llama gusto.

*Deus autem non longe est a nobis, nec extra nos, sed in nobis... Et ideo experientia divinae bonitatis dicitur gustatio...*¹⁶⁰

Dando todavía un paso más nuestro autor, casi como explicando el conocimiento místico, nos dice que este conocimiento por experiencia da certeza a la inteligencia y seguridad al afecto, esto es, une más profundamente al hombre con Dios por medio de sus dos potencias intelectuales.

*Effectus autem experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus*¹⁶¹.

Experiencia parece querer decir algo así como contacto directo, la cercanía de Dios lo permite, más aun, lo reclama. La experiencia da certeza al intelecto y seguridad al afecto¹⁶², diríamos hace más profunda nuestra relación con Dios. Si Dios está en nosotros como el conocido en el cognoscente y el amado en el amante, la experiencia lleva a la inteligencia la voluntad, al conocimiento y al amor a grados más profundos, los fija, por así decir, en su objeto. Existe por tanto un conocimiento que no es meramente intelectual donde está presente todo el hombre, sus potencias espirituales, inteligencia y voluntad, y su parte sensitiva que le permiten gustar y tocar. Este contacto lleva a que gustemos de la dulzura del Señor, aparece así otro elemento al que Tomás va a hacer referencia en nuestro comentario, el gozo de la dulzura del Señor.

Quantum ad primum dicit, et videte. In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit qui non gustat; et ideo

¹⁵⁹ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶⁰ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶¹ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶² Notar lo similar a las características de la perfección de la contemplación ya estudiada.

dicit prius, gustate, et postea, videte. Quantum ad secundum dicit, quoniam suavis est Dominus¹⁶³.

La importancia del gustar de las cosas de Dios, o de Dios mismo es remarcada hasta llegar a decir que en las cosas espirituales el gustar es anterior al ver, sin un gustar previo no se puede llegar a un ver, la experiencia de la dulzura del Señor es un elemento previo y esencial para llegar a ver al Señor.

Otra cita bíblica, la del salmo 45 versículo 8, en cambio le sirve a Santo Tomás para hablar de la íntima conexión entre la paz y la contemplación.

*Vacate et videte. Hic finis est pacis. Finis pacis temporalis, secundum Philosophum, est contemplatio veritatis. Unde pax est utilis finis vitae activae, et pax ordinatur ad contemplationem. Et secundum Augustinum, Christus procuravit pacem Romani imperii, ut apostoli discurrerent per totum mundum. Et ideo dicit ex quo est tanta pax, vacate et videte*¹⁶⁴

El Filósofo, Aristóteles, primero muestra la necesidad de la paz para la contemplación, Agustín después nos habla de la Providencia de Dios, que procura la paz al Impero Romano para la difusión del Evangelio, para que todos los pueblos puedan contemplar la salvación de Dios.

4. Conclusión

Finalmente, Santo Tomás se refiere a la respuesta de los discípulos, a la consumación de este diálogo entablado por el Maestro. Los discípulos obedeciendo y siguiendo a Jesús van, y al ir ven, y viendo no quieren dejarlo, por lo cual permanecen con él ese día.

*Consequenter ponitur discipulorum obedientia, quia statim sequitur venerunt, et viderunt, quia veniendo viderunt, et videntes non deseruerunt, unde dicitur et manserunt ibi die illo*¹⁶⁵.

Con esto se completa el ciclo, escuchar al Señor, obedecerlo, seguirlo es el camino para verlo y para gustar de su presencia, para permanecer con Él por toda la eternidad. Santo Tomás se refiere nuevamente a esta dimensión escatológica del encuentro con el Señor al decir que los que

¹⁶³ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 33, n. 9.

¹⁶⁴ THOMAS AQUINAS, *Postilla super Psalmos*, 45, n. 8.

¹⁶⁵ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 294.

rechazan al Señor es que no lo vieron como corresponde, que es lo que sucede en la visión beatífica, momento donde ya no vamos a poder dejar al Señor porque él va a colmar todos nuestros deseos. Todavía la cita del Antiguo Testamento refuerza esta idea. Finalmente la cita a San Agustín recuerda que no puede haber tinieblas donde está Cristo sol de justicia, dejándonos una nueva imagen de la visión del Cielo, cuando Dios sea nuestra luz, cuando no haya más noche, en el día eterno.

quia, ut dicitur infra c. VI, 45, omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me. Qui enim recedunt a Christo, non viderunt eum adhuc, sicut videre oportet. Isti autem qui perfecte credendo, eum viderunt, manserunt ibi die illo; audientes et videntes beatum diem, beatam noctem duxerunt; III Reg. X, 8: beati viri tui, et beati servi tui, qui stant coram te semper. Et ideo, ut dicit Augustinus, aedificemus et nosmetipsi in corde nostro, et faciamus domum quo veniat ille, et doceat nos. Et dicit die illo, quia nox esse non potest ubi est lumen Christi, ubi est sol iustitiae¹⁶⁶.

Conclusión Final

Santo Tomás descubre en el evangelista Juan a un contemplativo que no sólo nos da testimonio de lo contemplado, sino que nos invita a hacer este camino de contemplación.

Al final de su vida, en la madurez intelectual y espiritual, nos descubre, en sintonía con el Águila de Patmos, los insondables misterios de Dios. Nos muestra una contemplación que tiene por objeto al Verbo de Dios, hecho hombre en Jesús de Nazaret.

El minucioso análisis, no tiene que confundirnos, la profunda búsqueda de la verdad, no es un simple juego racional, sino el conocimiento profundo del Dios Verdadero. Para nuestra sensibilidad un poco imbuida de la sospecha que no se puede conocer la verdad y de que ésta es una cosa que no dice nada a nuestro espíritu, puede parecer un intelectualismo desencarnado, pero para Santo Tomás el conocimiento de la verdad es participación del conocimiento de Dios, la verdad nunca es algo abstracto, frío, sino que es el objeto de nuestra bienaventuranza. El conocimiento del Verbo de Dios no se puede realizar sin amor pues es un Verbo spirans amorem¹⁶⁷, y no puede ser entendido sino es en el calor de la Ca-

¹⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 294.

¹⁶⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Lectura super Ioannem*, n. 946; *Summa theologiae*, I q. 43, a. 5 ad 2um.

ridad. Es una verdad que hace prorrumper en el afecto del amor¹⁶⁸. El ver lleva a la contemplación amorosa.

La convicción de que la fe es verdadera lo lleva a relacionarla con el conocimiento de los filósofos. Tiene siempre una visión universal de la fe, la que se adquiere como Juan recostado en el seno del Señor es verdad y como tal tiene algo que decir en el mundo del pensamiento. No es puro saber intimista subjetivo, es una verdad que regla todas las verdades. Lo muestra a veces viendo las coincidencias entre el conocimiento adquirido en la contemplación del Verbo hecho hombre y lo que los filósofos pudieron conocer por la razón. Otras mostrando como éstos mismos filósofos, cumbres del pensamiento humano, necesitan ser ayudados y corregidos, por la fe la cual nos ayuda en el camino de la verdad.

La posibilidad de conocer la existencia de Dios por la sola razón es una vez más mostrada por el maestro de Aquino, pero no solo eso sino que nos dice que este conocimiento es también parte de la contemplación de Juan, que no es nunca desligada de la razón sino que la supera. Hay un camino en común entre el apóstol y evangelista y los filósofos, pero el camino del evangelista llega más lejos, supera lo que es posible a los hombres solos. La Revelación del Verbo de Dios, no destruye lo que por nuestra inteligencia podemos conocer de verdadero, sino que lo corrige de sus errores, lo hace llegar más lejos en altura, amplitud y perfección, nos permite alcanzar al mismo Dios que es objeto de la búsqueda humana.

El fin del evangelio, que nos convirtamos en templos de Dios y seamos plenos de su majestad, es siempre tenido en cuenta no sólo en la división del evangelio para su estudio sino como hilo conductor. El evangelista nos quiere hacer participar de su contemplación, y quiere que también nosotros descubramos en Cristo al Verbo de Dios, Dios con el Padre, hecho hombre, por quien fueron hechas todas las cosas y por quien nos viene la Gracia que nos salva.

Este conocimiento de Jesús no se realiza a modo de cualquier conocimiento humano, es un conocimiento que necesita de la Gracia de Dios, del ir a estar con él, de las buenas obras, del permanecer con el maestro, en definitiva de reposar en su seno. Como el Hijo, que está en el seno del Padre, es el que nos puede revelar al Padre porque lo conoce, así nosotros tenemos que reposar, junto o como el discípulo amado, en el seno del Señor para poder contemplarlo y alcanzar de este modo la felicidad eterna.

El Señor Jesús es contemplado como el autor de todas las cosas, es el Señor que las ordena, con sabiduría y belleza. La misma contemplación del orden y de la belleza de la creación nos lleva a la contemplación del

¹⁶⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I q. 43, a. 5 ad 2um. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris.

Señor Jesús, al conocerlo como el auctor de la creación. Conocer la creación se convierte para nosotros en nuevo motivo de alabanza del creador, el descubrir el orden de lo creado, no es sólo un saber científico sino un camino para llegar a Dios.

Conocer en Jesús el Verbo eterno del Padre significa que en Él puede reposar nuestro anhelo de paz y eternidad, en la medida que lo conocemos como Verbo eterno, vamos participando de esta eternidad. En la medida que nuestro conocimiento es de las cosas eternas, nos vamos acercando a Jesús, que es el que las funda. En la medida que descubrimos el fundamento eterno de las cosas nos acercamos a este fundamento que es el Verbo que al principio estaba con Dios.

El poder elevarnos de las cosas a su fundamento nos permite descubrir en lo profundo de ella la huella del Creador. Este camino de elevación a través de las cosas se realiza de un modo especial a través del conocimiento de la verdad, que cuanto más elevada es, más incomprendible la descubrimos, más nos damos cuenta que no la podemos abarcar y más intuimos su principio eterno.

Es el Verbo eterno del Padre que ha dejado su huella en la creación, y que a través de ella nos permite conocer a Dios. Este Verbo eterno del Padre se ha hecho hombre en Jesús, en Él podemos conocer también estas características de Dios, podemos ver la sintonía que hay entre nuestro conocimiento natural de Dios y lo que vemos en Él.

El Verbo creador, eterno, divino e incomprensible es el fundamento de toda la creación, todo fue hecho por él. Todo nuestro conocimiento de la creación nos conduce a él y nuestro conocimiento de él nos conduce a un más profundo conocimiento de la creación, de sus fundamentos. Descubrimos en este mundo sus huellas, en una especie de círculo de conocimiento: sus huellas nos conducen a Él y Él nos permite ver con más claridad sus huellas.

Pero todo este conocimiento no tendría sentido si no nos sirviera para llegar al mismo Dios, simplemente sería un absurdo intuir la presencia de Dios que es el fin de nuestros anhelos y no poder alcanzarlo. Por eso el Señor es también la fuente de la Gracia, que nos limpia la inteligencia para que podamos verlo más claramente y nos fortifica la voluntad para que podamos amarlo más firmemente y así permanecer unidos a él.

En una visión profunda y original, Santo Tomás nos muestra una contemplación que comienza con las cosas de la creación pero que se eleva hasta el mismo creador, contemplación que Isaías nos describe y que llega en San Juan a su plenitud.

Esta contemplación del Verbo hecho hombre en Jesús sigue la economía de la Encarnación, conocemos a Dios de modo humano, a través de un hombre. El apóstol Juan reposando en su seno, los primeros discípulos estando con él. No es un conocimiento meramente intelectual que se consigue con el estudio, es un conocimiento que se logra con el ir y ver al

Señor Jesús, con el estar con Él. Es un camino de la fe al conocimiento contemplativo pasando por las buenas obras y la experiencia. Es un conocimiento que nos permite experimentar la presencia del Señor Jesús, que no se puede expresar en palabras sino que requiere ser visto. El Verbo se hace visible para que viéndolo podamos conocerlo. Y conociendo lo podemos amar y amándolo podemos alcanzar la felicidad eterna.

Si Cristo es el Verbo creador encarnado entonces hay una íntima unión entre creación y salvación, entre la razón y la fe, este es un principio fundamental. Que Cristo sea el Verbo fundamenta la razón, dice que el mundo tiene Verbo, Logos, Razón. La razón humana no es una quimera sino que puede encontrar, conocer, este Logos creador. El Logos al crear ha dejado su impronta en el mundo, y esta impronta le da inteligibilidad, lo hace digno de ser contemplado, permite la sintonía entre la Palabra creadora y la palabra pensada. El mundo se mantiene por él por lo menos de dos modos: en cuanto mantiene su inteligibilidad y en cuanto que sin esta inteligibilidad no tendrían sentido ni el pensar ni el vivir. El mundo de las cosas y el de los hombres se mantiene por él.

Si es el mismo Verbo creador el que se hace visible esto quiere decir que él, que ya estaba en el mundo, y que por lo tanto era cognoscible, viene de un modo nuevo, y por esto es cognoscible de un modo nuevo, con una nueva amplitud y perfección.

La relación fe-razón se fundamenta en la relación creación-salvación, que a su vez se fundamenta en que el salvador es el Verbo creador hecho hombre.

La profundización metafísica del estudio de la creación no puede no llevarnos al conocimiento de este Verbo. La contemplación natural (conocer el Verbo en la creación) y la sobrenatural (conocer al Verbo en Cristo) están íntimamente ligadas, la primera prepara para la segunda, la segunda supone, supera en amplitud y perfección la primera. Si es el mismo Verbo, lo que conocemos es lo mismo; si se ha hecho presente de modo nuevo, se muestra de modo nuevo y podemos conocerlo de modo nuevo. Se muestra más visible, lo conocemos más y a modo nuevo, ayudados por la Gracia que él mismo nos da.

La teología dejando de lado la metafísica y el conocimiento natural de Dios deja un gran vacío en la inteligibilidad de la fe. Profesamos que Jesús es el Hijo de Dios, pero la palabra Dios pierde un sentido fundamental si no está referida a la creación, si no es el creador, que existe antes de todas las cosas, eterno, cognoscible e incomprensible. La relación creación-salvación es fundamental: el que me salva es el creador de todas las cosas, que las sostiene con su Palabra poderosa.

El Verbo se hizo carne, si no profundizamos en la comprensión de qué es el Verbo se diluye el sentido de la frase. El esfuerzo por profundizar en una contemplación humana, y por tanto racional e inteligente quien es este Verbo nos permite vislumbrar un poco más lo inaudito, lo

insuperable de este hecho: el Verbo, Sabiduría eterna del Padre, por quien y para quien fueron creadas todas las cosas es el que se hizo hombre y habitó entre nosotros.

Utilizar la cita de Isaías como clave de comprensión del evangelio de Juan no era una cosa nueva, ya muchos padres lo habían hecho, inclusive la glosa, como se ve en el prólogo a la Catena Aurea del evangelio de San Juan, lo que sí es nuevo es todo el desarrollo comparando la contemplación del evangelista con la de los filósofos. Podría parecer extraña toda esta incorporación de conocimiento natural y su comparación con el de la contemplación del Verbo encarnado en una obra de teología bíblica. Podemos preguntarnos por qué Santo Tomás incluye todo esto en su prólogo. En realidad esta incorporación la ve nuestro maestro sugerida por el mismo evangelista que empieza su evangelio hablando del Verbo de Dios, de la Verdad de Dios que se plasma en la creación dándole verdad a las cosas, verdad que nuestro verbo mental puede captar y reflejar. Las cosas son, por estar creadas por el Verbo, puente entre Dios y los hombres. El conocimiento natural de Dios es camino, preparación a la revelación, preámbulo de la fe, preparación y parte del camino.

La relación entre fe y razón tiene acá su justificación y molde El Verbo que está en la creación, que permite el conocimiento natural dándole inteligibilidad a las cosas y luz al intelecto, se hace hombre trayendo la plenitud de la Verdad, porque es la misma Verdad. Las verdades fragmentarias que el intelecto del hombre podía conocer conducen a la Verdad que es Jesús. Es la Verdad y nos permite conocerla por su Gracia que aguza nuestro intelecto para que podamos conocerla y fortalece nuestra voluntad para que podamos amarla y así permanecer en ella.

Podemos decir que la teología fundamental tiene aquí su fundamento, el Verbo que estaba en Dios y que era Dios, por el cual se hicieron todas las cosas, y que es entonces cognoscible racionalmente, se hace visible revelándonos al Padre y nos llama a la fe, que de este modo no contradice a la razón siendo fe en la misma Verdad, sino que la ilumina, la guía y la supera.

Para que este conocimiento pueda llegar a todos los hombres, independientemente de su capacidad intelectual y de sus estudios, para que una viejita¹⁶⁹ pueda participar de él, es que Dios se encuentra con nosotros y nos llama a estar con Él. En Cristo nos muestra su rostro humano que es camino a su rostro divino. Es un conocimiento fruto del encuentro con Cristo, del ir y estar con Él, como los primeros discípulos, de reposar en su seno como el evangelista Juan. Es un conocer que es fruto del ver.

Una reflexión pastoral. El Verbo que se hizo hombre, encontrable, visible hoy está en su Iglesia, que es su Cuerpo. La Palabra (que está

¹⁶⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *In Symbolum*, 1.

para ser escuchada) se hace visible (para que pueda ser vista). Nuestra labor evangelizadora no puede ser transformar la Palabra hecha hombre en un torrente de palabras, sino en permitir que la Iglesia sea un lugar donde se pueda ir para ver a Cristo y estar con Él. Si la humanidad de Cristo es camino para acceder a su divinidad, Camino a la Verdad y la Vida, la Iglesia tiene que ser lo mismo, tiene que ser ámbito humano para el conocimiento divino. Así como los discípulos estando con Jesús descubren en Él al Mesías, al Hijo de Dios, estando en la Iglesia tendríamos que poder descubrir al Dios creador y salvador que nos da su Gracia por medio de los sacramentos de la humanidad de Cristo.

