

LA TRINIDAD Y EL DECÁLOGO. LOS PRECEPTOS DE LA PRIMERA TABLA EN LA ESCUELA DE ALEJANDRO DE HALES

MIGUEL LLUCH-BAIXAULI

SUMARIO: 1. ALEJANDRO DE HALES Y SU ESCUELA. 1.1. *Sobre los precedentes en la literatura decalogal*. 2. EL DECÁLOGO EN LA «GLOSA» DE ALEJANDRO SOBRE LAS SENTENCIAS DE LOMBARDO. 2.1. *Aspectos doctrinales*. 3. EL DECÁLOGO EN LAS «QUAESTIONES DISPUTATAE ANTEQUAM ESSE FRATER». 4. EL DECÁLOGO EN LA «SUMMA HALENSIS». 4.1. *Aspectos formales*. 4.2. *Aspectos doctrinales*. 5. LOS PRECEPTOS DE LA PRIMERA TABLA. 5.1. *El primer precepto*. A. *La adoración debida a Dios. Latria, dulia e idolatría*. B. *La Trinidad. Única e igual adoración a las tres personas divinas*. C. *Sobre la adoración a Cristo*. D. *Sobre la veneración de las criaturas*. E. *El primer precepto en la «Brevis explanatio praeceptorum ad instructionem simplicium»*. 5.2. *El segundo precepto*. A. *El segundo precepto en la «Brevis explanatio»*. 5.3. *El tercer precepto*. A. *El Sábado en el tiempo de la Ley y en el tiempo de la Gracia*. B. *El tercer precepto en la «Brevis explanatio»*.

Resumen: El tratado del decálogo en el conjunto de las obras de la Escuela parisina de Alejandro de Hales y en el contexto de la tradición literaria anterior. En la historia de la literatura decalogal la parte dedicada a los diez mandamientos en la *Summa Halensis* es la obra más amplia que se conoce. Tiene especial interés la exposición de los tres primeros preceptos, llamados de la primera tabla, que hacen referencia a Dios como Trinidad. Cada uno de los tres se pone en relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Abstract: This text is concerned with the works of the Parisian school of Alexander of Hales which treat the Decalogue together with the preceding literary tradition. The part of the *Summa Halensis* which deals with the ten commandments is the most extensive work known in the history of decalogal literature. The exposition of the first three precepts, taken from the first tablet, is of special interest since these precepts refer to God as Trinity. Each of the three precepts are placed in relationship with the Father, the

Dentro de la tradición sobre el decálogo no es la primera vez que se señalaba esta relación, pero aquí los desarrollos de los autores de la *Summa Halensis* son mucho más amplios y manifiestan una teología mucho más sólida y profunda. Los autores desarrollaron con amplitud cuestiones como la adoración debida a Dios, a los ángeles y a las criaturas, así como la cuestión de la idolatría. También están presentes importantes cuestiones cristológicas y pneumatológicas, así como la presencia constante de la distinción entre los diferentes sentidos de la Sagrada Escritura. Es interesante también los razonamientos sobre el significado del trabajo y el descanso en el contexto de la acción santificadora del Espíritu Santo.

Palabras clave: Alejandro de Hales, Decálogo, Trinidad divina.

Son and the Holy Spirit. This is not the first time that this relationship has been highlighted, but here the developments made by the authors of the *Summa Halensis* are more extensive, showing a profounder and more solid theology. The authors expound questions of great breadth concerning the veneration due to God, the angels and creatures, thereby dealing with the question of idolatry. Also present are important Christological and Pneumatological questions, such as the constant distinction between the different meanings of Sacred Scripture. The reasons given concerning the meaning of work and rest in the context of the sanctifying action of the Holy Spirit are also of interest.

Keywords: Alexander of Hales, Decalogue, Divine Trinity.

El siglo XIII había recibido un enorme caudal de literatura teológica, además de los nuevos aportes de literatura filosófica y científica que habían ido llegando ininterrumpidamente a Occidente, sobre todo a partir del siglo XII, a través de los árabes. Los maestros universitarios tenían que asimilar la doctrina para poder realizar la síntesis doctrinal. Por lo que se refiere al Decálogo, que es el tema de este estudio, el gran tratado de Alejandro de Hales representa el intento de recoger todo lo que la tradición aportaba. Es la obra más grande que se ha escrito sobre los diez mandamientos. Después de él otros pudieron plantear nuevas síntesis y profundizaciones especulativas sobre cuestiones particulares, pero no ampliar el conjunto del tratado.

1. ALEJANDRO DE HALES Y SU ESCUELA

La bibliografía sobre la vida y el pensamiento del maestro parisiense era poco abundante hasta mediados del siglo XX y todavía hoy no existe una monografía sobre la síntesis de su doctrina filosófica y teológica.

gica¹. El maestro Alejandro nació en Hales (Shropshire, Gloucester) entre 1185-1186. Realizó sus primeros estudios en Inglaterra y hacia 1207 fue a estudiar a París. En 1210 alcanzó el grado de Maestro en Artes. En 1225 era ya Maestro en Teología. Según Van Steenberghen desde 1220². Entre 1226 y 1229 obtuvo una prebenda en San Pablo de Londres, sin dejar por ello su enseñanza parisina. Durante la gran huelga de la Universidad de París (1229-1231) Alejandro se trasladó a Angers con otros maestros y estudiantes. De allí marchó a Roma, en mayo de 1231, junto con Guillermo de Auxerre, como representante del grupo de Angers en las negociaciones que culminaron en la Bula de Gregorio IX *Parens scientiarum Parisius* (12 de abril de 1231), en la que se reorganizó el *Studium* de París. Después debió pasar algún tiempo en Inglaterra como canónigo de Coventry. En 1233 regresó a París definitivamente.

Según Victorin Doucet en 1236, siendo ya un maestro muy conocido, entró en la Orden de San Francisco y conservó su cátedra, trasladándola al convento de los franciscanos recién establecidos en la ciudad³. Se convirtió así en el primer maestro franciscano de la Universidad de París y en el director de la escuela teológica de los hermanos menores. Entre sus discípulos franciscanos destacan Juan de Rupella, que fue maestro desde 1238, posiblemente como co-regente de la propia cátedra

1. Cito a continuación, por orden cronológico, los artículos de los principales especialistas publicados en diccionarios, repertorios y monografías. A. DE SÉRENT, «Alexandre de Halès», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 1 (1914) 259-261. A. VACANT, «Alexandre de Halès», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (1930) 772-785. P.-J. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, II, Paris 1934, 15-24. É. LONGPRÉ, «Alexandre de Halès», *Catholicisme* 1 (1948) 308-309. A. EMMEN, «Alexander von Hales», *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1957) 306-308. L. MACALI, «Alessandro di Hales», *Enciclopedia Filosofica* 1 (1967) 172-175. E. GÖSSMANN, «Alejandro de Hales», *Gran Enciclopedia Rialp* 1 (1971) 531-532. M. MÜCKSHOFF, «Alexander von Hales», *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 377-378. Posteriormente, el viejo artículo de De Sérent, que inició este itinerario, ha sido actualizado por R. AUBERT, «Alexandre de Hales», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 23 (1990) 134-135. Se observa fácilmente, con la lectura de estos artículos, el progresivo enriquecimiento de los conocimientos sobre nuestro autor a lo largo del siglo XX.

2. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, «La Philosophie au XIIIe siècle», *Philosophes Médiévaux* 28, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1991, 145.

3. Cfr. V. DOUCET, «Le sermon de Jacques de Padoue sur saint François (Paris 1345) et son témoignage sur Alexandre de Hales», *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951) 474. Cfr. también los *Prolegomena* a la edición de las *Quaestiones disputatae* de Alejandro, Quaracchi, Florentiae 1960, 5* y 34*-36.

de Alejandro, y San Buenaventura, que se referiría a Alejandro como su «padre y maestro»⁴.

En los años 1237-1238, junto con su discípulo y regente auxiliar Juan de Rupella, Alejandro estuvo a la cabeza del movimiento en lucha contra el General de la Orden Elías de Cortona, hasta lograr su dimisión. Estuvo también presente el 13 de enero de 1241 en la condena de diez errores teológicos realizada por el obispo de París, Guillermo de Alvernia y los maestros regentes de la Facultad de Teología, condena que, según Victorin Doucet, se renovó en 1244 en términos más graves. Doucet sostiene que hubo dos condenas: la primera en 1241, sería una simple prohibición de enseñar esas doctrinas; la segunda en 1244, que sería acompañada de excomunión y de la confesión de fe contraria⁵. En 1244 Alejandro asistió al Concilio I de Lyon. Según Roger Aubert, probablemente tomó parte en 1245, en las medidas tomadas contra las obras de Aristóteles, junto con Guillermo de Auxerre y el Canciller Eudes de Châteauraux⁶. Murió en París el 21 de agosto de 1245 y fue enterrado en la iglesia del convento de los franciscanos de la ciudad. Asistió a sus funerales el cardenal legado del Papa Eudes de Châteauraux.

De sus escritos se conservan una primera obra de juventud titulada *Exotikon*, que es una especie de vocabulario de palabras difíciles. La *Glossa in IV libros sententiarum*⁷, que hizo siendo maestro en Teología, todavía secular, entre 1240 y 1245. Alejandro fue el primero en adoptar las *Sentencias* de Pedro Lombardo como texto base para las *lectiones* de teología. Se conservan también algunos de sus *Sermones*⁸, de los cua-

4. SAN BUENAVENTURA, *Prooem. in II Sent.*, 1.^a y 2.^a y *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 7, 547. Sobre la autenticidad del Proemio cfr. J. RATZINGER, «La teología de la historia de San Buenaventura», *Ensayos* 184, Encuentro, Madrid 2004, 42.

5. Sobre la fecha de estas condenas cfr. V. DOUCET, «La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?», en *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 183-193. Sobre el significado teológico en su contexto histórico-doctrinal cfr. M.-D. CHENU, «Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle», en *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, 159-181.

6. Cfr. R. AUBERT, «Alexandre de Hales», *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 23 (1990) 135.

7. Editada en «Alexandri Glossam in quatuor libros Sententiarum», *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* XII-XV, Quaracchi, Florentiae 1951-1957.

8. Se han encontrado varios de sus sermones, cfr. J.B. SCHNEYER, «Eine Sermonsreihe des Alexander von Hales in der Hs. Pavia Univ. Aldini 479, fol. 128 ra-180 vb», *Archivum Franciscanum Historicum* 63 (1965) 537-551.

les sólo es segura la autenticidad de tres. También se han conservado muchas de sus *Quaestiones*, así como cuatro *Quodlibeta* desarrollados a lo largo de toda su carrera como maestro. De las *Quaestiones disputatae* se editaron 68 en dos volúmenes el año 1960⁹. Con bastante probabilidad se datan entre 1220 y 1236¹⁰. En torno a 1235 Alejandro comenzó la llamada *Summa Theologica* o *Summa Halensis* y dirigió los trabajos de sus colaboradores hasta su muerte en 1245, dejándola inacabada. En 1242 Alejandro compuso junto con Juan de Rupella, Roberto de Bastia y Eudes Rigaud, una explicación de la Regla de San Francisco¹¹. Se le atribuye también un comentario al Símbolo *Quicumque*, llamado de San Atanasio, del que se han conservado cuatro manuscritos¹².

1.1. *Sobre los precedentes en la literatura decalogal*

El tratado sobre el decálogo en el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo († 1160), había significado un punto de llegada para la historia de la literatura sobre el decálogo. Se encuentra en las últimas distinciones del Libro tercero. Allí trata de la Encarnación del Verbo y de su obra de Redención, a lo que unió el estudio de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. Y finalmente trató de los diez mandamientos, puesto que todos se resumen en el mandamiento del amor¹³. El Lombardo no añadía nada nuevo a la doctrina sistematizada a lo largo del siglo XII. La fecha de composición de las Sentencias que se tiene por definitiva es 1155-1158.

9. A. DE HALES, «Quaestiones disputatae “antequam esse frater”», *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XIX-XXI*, Quaracchi, Florentiae 1960.

10. Cfr. *Prolegomena* a la edición de las *Quaestiones disputatae*, Quaracchi, Florentiae 1960, 36*.

11. L. OLIGER (ed.), *Expositio quatuor magistrorum super regulam fratrum minorum (1241-1242)*, «Storia e Letteratura», Edizione di Storia e Letteratura, Roma 1950. Cfr. también J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Études Augustiniennes, Paris 1983, 100.

12. Cfr. N.M. HÄRING, «Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed», *Medieval Studies* 34 (1972) 208-252, especialmente 215, n. 7 y 242.

13. P. LOMBARDO, «Sententiae in IV libris distinctae», tomus II, liber III, distinciones 37-40, *Spicilegium Bonaaventurianum* 5, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras aquas, Grottaferrata (Romae) 1981. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, «Formación y evolución del tratado escolástico sobre el Decálogo (1115-1230)», *Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique*, 80, Peeters, Louvain 1997. Sobre Pedro Lombardo, 133-162.

A partir del Concilio de Letrán (1215) la obra de Lombardo encontrará una enorme acogida en las Facultades de Teología y dará lugar a un nuevo género literario: el comentario de las Sentencias, que todo maestro universitario debía hacer. Esto propició el enorme aumento de la literatura teológica sobre los diez mandamientos a lo largo de los siglos siguientes.

El comentario al decálogo del discípulo de Lombardo Pedro Comestor (1100-1179) en su gran compilación llamada *Historia Scholastica* trató brevemente de los preceptos del Sinaí¹⁴. Su obra, que debió estar terminada entre 1169 y 1173, tuvo una inmensa influencia, pero en lo que se refiere al decálogo no es más que un comentario literal breve del texto del Éxodo. No puede considerarse como un tratado teológico, ni fue relevante para nuestra historia¹⁵.

En Pedro de Poitiers († 1205), también discípulo de Lombardo, se encuentra un tratamiento del decálogo que sí que interesa a la historia de la evolución doctrinal del tratado decalogal. En su *Sententiarum libri quinque* se planteó una serie de cuestiones doctrinales nuevas e interesantes sobre la síntesis lombardiana¹⁶. Fue escrito después de 1169, año en que pasó a regentar la cátedra de Teología que ocupaba Pedro Comestor.

De esta época final del siglo XII son también dos sermones de San Martín de León († 1203) en los que trata del decálogo¹⁷. Debieron ser escritos después de 1185. No hay aportaciones, en uno de ellos depende mucho del antiguo texto isidoriano¹⁸.

14. P. COMESTOR, *Historia scholastica. Historia libri Exodi*, caps. 39 y 40 (PL 198, 1163-1165).

15. Comestor tiene también un sermón, que se atribuyó equivocadamente a Hildeberto de Lavardin, en el que habla del decálogo. Cfr. *Sermo 102, De libro vitae* (PL 171, 814-818).

16. P. DE POITIERS, *Sententiarum libri quinque. Liber quartus*, caps. 4-6 (PL 211, 1150-1162).

17. SAN MARTÍN DE LEÓN, *Sermo quartus. In natali Domini II*, 21, PL 208. Del decálogo en 289A-299C. *Sermo decimus quintus. In dominica quarta Quadragesimae* (PL 208, 769-790). De las plagas de Egipto en 774B-779D y del decálogo en 781C-784A.

18. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, «La interpretación del decálogo en los siglos VII al IX. San Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable y los Escritores carolingios», *Scripta Theologica* 33 (2001), 71-102.

2. EL DECÁLOGO EN LA «GLOSSA» DE ALEJANDRO SOBRE LAS SENTENCIAS DE LOMBARDO

La *Glossa in quatuor libros sententiarum* escrita por Alejandro entre 1223-1227 fue descubierta en 1946 por Victorin Doucet y François-Marie Enquinet¹⁹ y fue editada en cuatro volúmenes entre 1951-1957²⁰. Así, el maestro Alejandro fue el primero en utilizar la obra de Lombardo como texto de base para la enseñanza de la teología en la Universidad²¹. Después de él, desde 1240, el comentario se generalizó y llegó a ser parte obligatoria del curriculum académico de todos los maestros en Teología, que lo comentaron durante sus años de bachilleres sentenciaros. Con la *Glossa* Alejandro inauguraba una nueva época en la enseñanza teológica y también en toda la metodología que duró hasta bien entrado el siglo XVI. A excepción de la *Glossa* de Hugo de San Caro (hacia 1232) no se conoce ningún otro comentario de las Sentencias de Lombardo salido de la Facultad de Teología de París hasta 1240. Fue desde ese año cuando se generalizó su comentario²². Los precedentes del comentario al Lombardo en la literatura decalogal son muy pocos²³.

Esta circunstancia favorecerá enormemente la difusión de los tratados sobre el decálogo puesto que todo bachiller en teología se enfrentaba con las distinciones de Pedro Lombardo sobre los diez mandamientos. Según Ignatius Brady, Alejandro de Hales debió hacer la

19. Cfr. V. DOUCET, «A new source of the «Summa Fratris Alexandri»: The commentary on the «Sentences» of Alexander of Hales», *Franciscan Studies* (1946) 403-417; y F.-M. ENQUINET, «Le commentaire d'Alexandre de Halès sur les «Sentences» enfin retrouvé», *Miscellanea Giovanni Mercati (Studi e Testi 122)*, Città del Vaticano 1946, II, 1-24.

20. «Alexandri Glossam in quatuor libros Sententiarum», *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XII-XV*, Quaracchi, Florentiae 1951-1957.

21. Cfr. *Prolegomena* a la edición de las *Quaestiones disputatae*, 6*; V. DOUCET, «Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard», *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, 257ss.

22. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, «La Philosophie au XIII^e siècle», *Philosophes Médiévaux* 28, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1991, 144. Cfr. también F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947; y V. DOUCET, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M.F. Stegmüller*, Quaracchi, Firenze 1954 (resumen en *Archivum Franciscanum Historicum* 47 (1954).

23. M. LLUCH-BAIXAULI, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)*, Peeters, Louvain 1997, 45-48.

división del texto lombardiano en distinciones tal como se ha conservado hasta ahora²⁴.

En la *Glossa* de Alejandro el tratado de los diez mandamientos se encuentra en el comentario del tercer libro de Lombardo y sigue el mismo orden de las Sentencias. Se desarrolla en las distinciones 37: *De praeceptis decalogi* (pp. 460-490), 38: *De mendacio* (pp. 491-515), 39: *De iuramento et periurio* (pp. 515-539) y 40: *De differentiis Veteris Legis et Novae* (pp. 539-551)²⁵. El volumen sobre el comentario al tercer libro sigue tres tradiciones manuscritas diferentes, en lugar de dos como en el comentario a los dos primeros libros. La edición de Quaracchi presenta las tres versiones en las que nos ha llegado el comentario de Alejandro. Se trata de dos versiones: (A y E) y una menor (L), según la edición. La (A) es la misma *reportatio* de los libros 1 y 2, bastante imperfecta. Su datación es 1225-1227. La (L) es la más elaborada y data de 1228-1229. La (E) es posterior y parece querer completar a las otras dos. Pero esta *reportatio* no puede datarse con seguridad²⁶.

2.1. Aspectos doctrinales

Por tratarse de un comentario al texto de Lombardo las cuestiones que se plantean son conclusiones, resúmenes y respuestas a las preguntas que le eran formuladas por sus propios alumnos. Como, además, sólo nos ha llegado a través de *reportationes* el orden de los temas tratados está alterado en las diversas versiones, lo que da una impresión algo caótica. Los preceptos propiamente se tratan en el comentario a la distinción 37: *De praeceptis decalogi*, pp. 460-476 (AE) y pp. 476-488 (L).

En la versión (AE) las cuestiones son: 1.º Cuál es la utilidad de los preceptos. 2.º La división interna de los preceptos. 3.º El orden de las dos tablas. 4.º Las divisiones de Orígenes, Hesiquio y San Agustín. 5.º Sobre el precepto de no matar. 6.º Cómo se debe entender el precepto del sábado. 7.º La lista de las cuestiones que se repite en la versión (L) y

24. Cfr. I. BRADY, «Pierre Lombard», *Dictionnaire de Spiritualité* 12 (1986) 1607.

25. Magister A. HALENSIS, «Glossa in librum sententiarum Petri Lombardi», *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 14, Quaracchi, Florentiae 1954.

26. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena* a la edición de Quaracchi, 7*-8* y 31*-36*.

respuesta a cada una (pp. 469-476). Hay que tener en cuenta que la sexta y la séptima de (L) ya las han presentado al principio (pp. 460-464).

En (L) tras la división de los tipos de preceptos presenta las cuestiones que van a resolverse: 1.º Si los preceptos justifican. 2.º Si en el cumplimiento de los diez está la vida perfecta. 3.º Si todos los demás preceptos se refieren a estos diez. 4.º Si los diez se refieren a los dos preceptos de la caridad. 5.º Sobre el número, por qué diez. 7.º Las diversas divisiones (Orígenes, Hesiquio y San Agustín). Después vienen las respuestas a las cuestiones planteadas y a continuación, 8.º El modo de entender el sábado y 9.º El precepto de no matar.

Señalo solamente las cuestiones más significativas como novedad doctrinal respecto al texto lombardiano. La *Glossa* presenta toda una clasificación de los preceptos:

1.º Místicos: 1. Sacramentales, los preceptos que son evidentes a la razón. 2. Ceremoniales o Figurativos, que no son evidentes y que se dividen a su vez en preceptos de cosas que hay que hacer y en signos de cosas futuras.

2.º No místicos: 1. De la naturaleza, que pueden ser instituidos en la naturaleza, como el matrimonio de uno con una. Y dictados por la naturaleza, como el precepto de honrar a los padres. 2. De disciplina, que a su vez pueden ser: morales y judiciales. Todos ellos permanecen siempre como preceptos en vigor, excepto aquellos preceptos judiciales que no tienen relación con los morales.

El término *disciplina* tenía para los medievales una enorme riqueza significativa que a nosotros se nos escapa. Toda la tradición occidental hizo un uso muy amplio de esa noción. En general significa educación. Muy unido a *doctrina*. Doctrina viene de *docere* y da lugar a *doctor*. Disciplina viene de *discere* y da lugar a *discípulo*. A veces son sinónimos. Significan cultura. Pero disciplina nunca tuvo un sentido sólo intelectual, significaba algo global, una educación de la persona que incluye el sentido moral. Así, pues, sería el equivalente latino de la *paideia* griega. Así, la disciplina transmitía a los hombres una regla de vida, y los preceptos se veían como sinónimos o conclusiones de ella. De hecho, también tomó en ocasiones el sentido de la obediencia a unas reglas o también el de penitencia y es quizás en este aspecto de su significación como ha llegado al vocabulario

moderno²⁷. De hecho, algunos autores medievales la utilizan con este sentido más restrictivo y ciertamente negativo al caracterizar con ella la ley de Moisés. En este sentido, Julián de Toledo explicaba que se habían sucedido el libro de la naturaleza, el libro de la disciplina y el libro de la gracia²⁸.

La razón de la división en dos tablas es que Dios quiso obligar de diverso modo en una y en otra. Explicó que en la primera tabla los preceptos del corazón (1.º) preceden a los de la boca (2.º) y de las obras (3.º). Mientras que en los de la segunda tabla los primeros son los preceptos de las obras (4.º al 7.º), después los de la boca (8.º) y finalmente los del corazón (9.º y 10.º).

En la *Glossa* Alejandro presentó un resumen de las diversas posturas de la tradición sobre el número de los preceptos. Comenzó con la clasificación de San Agustín cuando dice que para algunos hay cuatro preceptos en la primera tabla y seis en la segunda, pero que para él era más congruente tres en la primera y siete en la segunda tabla. Así se insinúa la Trinidad en los preceptos que se refieren a Dios: unidad, verdad, bondad. En cuanto a la distinción en dos preceptos del mal deseo respecto a la mujer (9.º) y de los bienes del prójimo (10.º) es más congruente porque uno prohíbe la concupiscencia que va unida a la virtud generativa y el otro, la concupiscencia que acompaña la virtud sensitiva. Presentó también la clasificación de Orígenes, según la cual se distingue entre un precepto que manda adorar a Dios (1.º) y otro que prohíbe adorar a los ídolos (2.º), quedando así cuatro referidos a Dios. Mientras que unió en uno sólo la prohibición de la concupiscencia porque ambos se refieren a la fuerza concupiscible del alma racional, sin querer distinguirlos por el objeto deseado. Por último mencionó también a Hesiquio, según el cual el sábado no es precepto moral, sino sólo ceremonial o sacramental. La conclusión de Alejandro de Hales es que como estas opiniones son ajenas a lo substancial de la fe no hay peligro de oponerse a ellas. Por diversas consideraciones las tres pueden ser verdaderas.

27. Cfr. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris 1938, 554-555; y H. DE LUBAC, «Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture», *Théologie* 41, I, Aubier, Paris 1959, 54.

28. Cfr. J. DE TOLEDO, *Commentarium in Nahum prophetam*, n. 33 (PL 96, 722 D-723 A): «Liber igitur alius est naturae, alius disciplinae, alius gratiae. Primus docet humanam aequitatem, secundus, humanam impunitatem, tertius humanam et divinam charitatem... Primus instituta naturae, secundus corporeae scita disciplinae, tertius monita docuit gratiae. Primi doctrina honesta, secundi utilis, tertii necessaria... Primus est ratio animi, secundum lex Moysi, tertius Evangelium Christi». (Cit. en DE LUBAC, 54).

3. EL DECÁLOGO EN LAS «QUAESTIONES DISPUTATAE ANTEQUAM ESSE FRATER»

Entre las 68 *quaestiones disputatae* de Alejandro de Hales que se han editado²⁹ sólo tres tienen relación con el decálogo. Son las siguientes:

Q. 19: *De quatuor quibus contextuntur Evangelia* (pp. 338-358). En la que trató de los preceptos, los mandatos, los testimonios y los ejemplos que aparecen en el Evangelio.

Q. 20: *De iustitia Legis Veteris*. Especialmente interesante para nuestro asunto es la *disputatio* II, *membrum* 1: *An moralia Decalogi iustificat* (pp. 364-366).

Q. 21: *De adimplentione Legis per Christum* (pp. 373-386). Especialmente el *membrum* 2: *Qualiter moralia primae tabulae adimpleta* (pp. 378-380) y el *membrum* 3: *Qualiter moralia secundae tabulae adimpleta* (pp. 380-381).

Según Victorin Doucet no hay *quaestiones disputatae* de Alejandro de Hales sobre el decálogo *postquam fuit frater*³⁰.

4. EL DECÁLOGO EN LA «SUMMA HALENSIS»

4.1. Aspectos formales

La *Summa Theologica*, también llamada *Summa Halensis* no fue una novedad en cuanto intento de síntesis del conjunto de la doctrina teológica³¹. Su novedad radicó en primer lugar, en su extensión y el perfeccionamiento del método. En ella se estudia cada cuestión en particular sabiendo enlazar unas con otras en una inmensa construcción con ló-

29. A. DE HALES, «Quaestiones disputatae antequam esse frater», *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 19-21, Quaracchi, Florentiae 1960.

30. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CLXXII-CXCVII.

31. Josep-Ignasi Saranyana ha sintetizado la aportación de la *Suma* de Alejandro en el interior de la historia de la Teología, cfr. J.L. ILLANES y J.-I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 51-53.

gica interna. Cada cuestión comienza con la presentación de todas las opiniones contrarias; después se expone la solución y, a continuación responde a cada una de las objeciones. Este método será adoptado por todas las grandes Sumas posteriores. La segunda novedad es el abundante empleo de Aristóteles. Desde 1231 la presencia de los escritos aristotélicos creció en todas las escuelas. Según Van Steenberghen, tras un tímido intento por parte de Simón de Tournai, los verdaderos pioneros del nuevo método fueron Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre y Guillermo de Alvernia³². En efecto, lo citó 1222 veces y empleó casi todas las obras del Estagirita y no sólo las de Lógica. De todos modos, en cuestiones teológicas, Alejandro no siguió nunca al Filósofo. Es, por tanto, un segundo momento de la presencia aristotélica, pero todavía no es el de asimilación profunda. En Teología sus autoridades más frecuentadas son San Ambrosio, San Agustín, San Juan Damasceno, Boecio, el Pseudo-Dionisio, San Anselmo, San Bernardo³³, Hugo y Ricardo de San Víctor, Pedro Lombardo y Tomás de Verceil. En realidad, como se ha dicho, la *Summa Halensis* es la síntesis más acabada de la tradición agustiniana. Haré referencia a sus fuentes para el decálogo al tratar cada uno de los preceptos.

La *Summa Halensis* tuvo diversos redactores. Los principales son, entre los franciscanos: Juan de Rupella, Eudes Rigaud y Guillermo de Melitona; entre los seculares: Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller. Se recogen en ella también algunos tratados y cuestiones tomados a otros

32. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946; y la edición inglesa posterior *Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, Louvain 1970. Para una valoración de la posición de Alejandro de Hales y su Escuela *La Philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Louvain-la-Neuve 1991, 145-147 y 154-157. Aunque el autor depende todavía de las opiniones de Maurice De Wulf.

33. Sobre la influencia de San Bernardo en Alejandro de Hales, las ediciones de la *Glossa in IV libros Sententiarum* y la monumental *Summa Halensis* nos permiten medir lo que el Doctor Irrefragable debe al abad de Claraval. Los editores no han dejado de señalar esta importante dependencia. Notan, en efecto, en la Introducción a la *Summa* la presencia de 287 citas explícitas en los tres primeros libros: el *De gratia et libero arbitrio* (105 citas), pero también están presentes el *De consideratione* (40 citas), los *Sermones in Cantica canticorum* (43 citas), así como el *De diligendo Deo*, el *De gradibus humilitatis*, el *De praecepto et dispensatione* y diversas *Cartas*. La *Glossa* de Alejandro es menos rica en citas de San Bernardo pero testimonia también un amplio conocimiento de su obra. Cfr. J. CHÂTILLON, «L'influence de Saint Bernard sur la pensée scolastique au XII^e et XIII^e siècle», *Saint Bernard théologien*, Actes du Congrès de Dijon (15-19 septembre 1953), Rome 1953, 268-288, especialmente 282.

autores³⁴ y hubo otras colaboraciones cuyo autor se desconoce. Pero también es indudable que Alejandro de Hales fue quien la inició y quien dirigió los primeros trabajos del equipo de redactores, posiblemente hasta su muerte (1245). En cualquier caso, muchas de sus obras precedentes están ampliamente representadas. La conclusión de los editores tras el minucioso estudio de las fuentes es que la *Summa* fue compilada antes de 1245 y, fundamentalmente a partir de los escritos de Alejandro y de Juan de Rupella.

La *Summa* fue iniciada en 1235-1236³⁵, pero el maestro Alejandro y su colaborador más directo Juan de Rupella murieron el mismo año de 1245 sin haber terminado y continuó los trabajos Guillermo de Melitona. El propio Papa Alejandro IV intervino con una bula (*De fontibus Paradisi*) fechada el 28 de julio de 1256, mandando que se continuaran los trabajos. En esta bula aparece por primera vez por escrito el título de Doctor Irrefragable referido a Alejandro de Hales. Pero tampoco Guillermo pudo terminarla. Así, pues, la forma actual de la obra es de 1260³⁶.

Fue editada en cuatro volúmenes entre 1924 y 1948, y completada con un volumen de índices en 1979³⁷. Se descubre como esquema de fondo en la *Summa Halensis* la misma estructura de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En efecto, Alejandro siguió la división en cuatro partes de Lombardo: 1. Dios. 2. Las criaturas. 3. Jesucristo. 4. Los sacramentos y los novísimos.

También como el Lombardo, Alejandro expuso el estudio de la moral a continuación de la cristología. Pero, como dicen los editores, el plan desarrollado de la *Summa* supera ampliamente el del *Liber Sententiarum* tanto como un palacio se distingue de una casita³⁸.

34. Cfr., por ejemplo, F.-M. HENQUINET, «Autour des écrits d'Alexandre de Halès et de Richard Rufus», *Antonianum* 11 (1936) 187-218.

35. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CCCVII.

36. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CCCXXXVIII: «et mortuo ipso Guillelmo (cc. 1257-1260), definitive mutilum opus Dei relictum est».

37. *Alexandri de Hales. Summa Theologica seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri*, 4 vols., Quaracchi, Florentiae 1924-1948. *Prolegomena*, Quaracchi, Florentiae 1948. *Índices*, Grottaferrata, Roma 1979.

38. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CCCVIII: «sed Summa palatium est, Sententiae domuncula».

La doctrina sobre los diez mandamientos en la *Summa Halensis* se encuentra en la segunda parte del libro tercero *De legibus et praeceptis*. El libro comienza por el estudio de las leyes, en las que se extiende ampliamente.

Se divide en tres grandes partes:

Inquisitio prima: De lege aeterna (pp. 314-336).

Inquisitio secunda: De lege naturali (pp. 337-364).

Inquisitio tertia: De lege Moysi in speciali (pp. 413-836). Este último tratado se divide en tres secciones: sobre los preceptos morales, judiciales y ceremoniales.

La primera sección se titula: *De praeceptis moralibus decalogi* y se subdivide en dos cuestiones:

De praeceptibus moralibus in generali, y

De singulis praeceptis decalogi en la que se desarrolla cada uno de los diez preceptos. Según las explicaciones de los editores de Quaracchi, toda la primera parte general depende del tratado *Quaestiones de legibus et praeceptis*, que lo más probable es que sea obra de Juan de Rupella³⁹.

Al final se añade un anexo titulado: *Brevis explanatio praeceptorum ad instructionem simplicium* (nn. 395-410). No se comprende y parece superfluo este añadido después de la larguísima exposición precedente (nn. 281-394). Es, sin duda, el tratado sobre el decálogo más amplio que se ha escrito jamás. La explicación de los editores de Quaracchi es que el compilador de la *Summa* (quizás Juan de Rupella) tenía este pequeño tratado en sus manos y quiso sencillamente incluirlo⁴⁰. Esta explicación efectivamente, es una posibilidad, pero también pudieron desear añadir una breve exposición, más sencilla y accesible, con fines catequéticos. Esto significaría un notable precedente para la literatura decalogal de

39. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CCXX y CCXCIC. I. DE RUPELLA, *Quaestiones de legibus et praeceptis*, Mss. Assis. 138 et Vat. lat. 782. Cfr. también F.-M. HENQUINET, «Ist der Traktat "De legibus et praeceptis" in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?», *Franciscan Studies* 26 (1939) 1-22; 234-258.

40. Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, CCXIII-CCXIV. Algo parecido sucede con el tratado *De art. fidei*, artificialmente inserto al final del libro tercero.

género catequético. De hecho pronto se plantearía con urgencia la necesidad de estos medios de instrucción cristiana popular⁴¹.

4.2. Aspectos doctrinales

Antes de pasar al estudio pormenorizado de los tres primeros preceptos del decálogo, voy a presentar un resumen de la explicación general de los preceptos divinos en la *Summa Halensis*. Me basaré sobre todo, en las explicaciones de los autores de la *Summa* que preceden a la exposición final de los preceptos en forma abreviada.

El precepto es definido allí como un mandato para hacer algo o no hacerlo. Por su causa formal hay preceptos afirmativos, de cosas que deben hacerse y preceptos negativos o prohibiciones, de cosas que no deben hacerse. El precepto afirmativo obliga siempre pero no en todo momento. Mientras que el precepto negativo o prohibición obliga siempre y en todo momento.

Además distinguieron entre:

1.º Preceptos de la naturaleza, que hacen referencia a las cosas necesarias.

2.º Preceptos de disciplina, que deben ser aprendidos y hacen referencia a las cosas debidas.

3.º Preceptos de la ley escrita, que se refieren a las cosas honestas.

Los preceptos de la ley natural se dividen a su vez en dos:

1.º Por naturaleza, como es el caso del mandato de *creced y multiplicaos*, que se conoce directamente de la naturaleza misma.

2.º Por dictamen de la razón a partir de la naturaleza, como el mandato *no hagas a otro lo que no quieras que se te haga a ti*.

Y distinguieron también dos momentos distintos en la naturaleza:

41. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, «Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus sermones sobre el decálogo», en J.M.ª SOTO RÁBANOS (dir.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, Madrid 1998, 1097-1115.

1.º Antes del pecado, cuando la naturaleza fue instituida en el bien.

2.º Después del pecado, cuando la naturaleza quedó afectada por la corrupción del pecado.

Este momento de la naturaleza humana después del pecado lo distinguieron también en otros dos tiempos históricos:

1.º Antes de que se multiplicara.

2.º Después de que se multiplicara.

Esta última distinción de la naturaleza antes y después de multiplicarse la utilizarán por ejemplo al tratar de las condiciones del matrimonio en la *Summa*. La poligamia, que fue permitida por Dios en algunos casos, después de la suficiente multiplicación de los seres humanos, ya no es permitida en ningún caso⁴².

El precepto puede ser también:

1.º Dado para la conservación de la naturaleza, como el acto nutritivo: *comed de todo árbol del Paraíso*, o para su multiplicación, como el acto generativo: *creced y multiplicaos*.

2.º Innato en la conciencia. Respecto a Dios, que consiste en amar al Creador sobre todas las cosas y obedecerle en todo y sobre todo. Respecto al prójimo, que puede ser formulado por vía de inocencia: *Lo que no quieras para ti no lo quieras para otro* (Tob 4, 16) o por vía de beneficencia: *Lo que queráis que os hagan los otros hombres hacedlo vosotros a ellos* (Mt 7, 12).

3.º Dados para probar la obediencia del hombre, y en ese caso son formulados como preceptos negativos: *No comáis del árbol de la ciencia del bien y del mal* o como preceptos afirmativos: *Toma a tu hijo Isaac a quien amas*.

4.º Presentaron también la triple división de los preceptos de la ley mosaica entre: morales, judiciales y ceremoniales. Los preceptos morales son los que constituyen el decálogo.

42. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, «Le mariage dans la “Summa Halensis”», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 60 (1993) 103-131.

5. LOS PRECEPTOS DE LA PRIMERA TABLA

5.1. *El primer precepto*

En el primer precepto los autores de la *Summa Halensis* expusieron la doctrina de la adoración a lo largo de tres distinciones (pp. 439-459). Trataron la adoración debida a Dios, la adoración a Cristo y la veneración debida a las criaturas. La principal y la más amplia es la primera, las otras dos distinciones se apoyan en los argumentos empleados en la anterior⁴³.

A. *La adoración debida a Dios. Latría, dulía e idolatría*

Lo primero que trataron es la diferencia entre el culto de latría y el de dulía. Esta explicación se encontraba ya en los tratados del siglo XII. Desde las Sentencias de la Escuela de Anselmo de Laon, en las que se explicaba que los latinos se refieren con la misma palabra, *servitutem*, a Dios y al hombre, pero que los griegos distinguen en latría y dulía, y que esto es más correcto porque evita la ambigüedad. También Hugo de San Víctor había explicado que el término *adorare* es ambigüo para los latinos, para los griegos no lo es porque ellos distinguen latría, que se refiere sólo a Dios, y dulía, que se refiere a las criaturas. Lo mismo se encuentra en la *Summa Sententiarum*. En la *Ysagoge in theologiam* su autor comentaba que la palabra *servitutem* sólo se debe a Dios. A los hombres se debe *reverentia*, que los griegos llaman dulía. Lo que los griegos llaman latría es someterse a Dios humilde y devotamente, con toda la mente, como a quien es el inicio y el fin de todo bien. Curiosamente Pedro Lombardo ignoró esta distinción⁴⁴. Y la retomaron los autores de la *Summa halensis*, que afirmaron que sólo a Dios se debe dar culto de latría, mientras que a las criaturas racionales sólo se debe dar el culto de dulía. En la solución explicaron que la adoración verdadera a Dios tiene que ser suma, mientras que a la criatura racional sólo se la puede venerar en razón de la dignidad que Dios le ha dado.

43. Una exposición de las fuentes empleadas de la doctrina de este primer precepto en V. DOUCET, *Prolegomena*, CCXCIX.

44. M. LLUCH-BAIXAULI, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)*, Peeters, Louvain 1997, 78, 101, 117, 126, 143.

Presentaron como ejemplo la dignidad del prelado, del doctor y del santo. En los tres casos su dignidad es participada y la razón de que sean dignos de veneración es que nos conducen a Dios: por la autoridad, por la enseñanza y por el buen ejemplo, respectivamente⁴⁵. Latría y dulía no son, por tanto, formas unívocas ni equívocas, sino formas analógicas de adoración. Las criaturas racionales sólo la merecen en cuanto que son intermediarias, en cuanto que participan de la dignidad divina y sólo porque conducen a ella.

A Dios se refiere siempre el culto de latría, tanto cuando nos referimos a Él como Dios (*Deus*), como cuando le decimos Señor (*Dominus*). Esta explicación responde a que en la Sagrada Escritura ambos modos de dirigirse a Dios se alternan y esto podría tener una consecuencia significativa en el tema de la referencia del hombre hacia Dios. Se trata de explicar el «Deo, cui debetur latria; Domino cui debetur dulia» que aparece en la *Glossa Lombardi* (PL 191, 615). Este intento de clarificar muestra cómo en la *Summa Halensis* hay un cierto objetivo de exhaustividad. Parece que quisieran explicarlo todo. Revisan toda la literatura anterior y se esfuerzan por mostrar su coherencia interna. En efecto, explicaron que *Deus* parece hacer referencia a Dios Padre, como Causa universal, como el Dios Eterno que crea desde fuera del tiempo. Mientras que *Dominus* parece referirse al que gobierna en el tiempo. Y podría entenderse que debemos a Dios (*Deus*) culto de latría, pero como *Dominus*, sólo culto de dulía. Respondieron que no, la adoración referida a Dios siempre es de latría⁴⁶.

Explicaron también que si en algún caso se emplea el término dulía para la adoración de Dios es porque esta palabra puede entenderse de cuatro modos distintos:

- 1.º Comúnmente, cuando se refiere a cualquiera a quien se debe honor, tanto a Dios como a las criaturas.
- 2.º Propiamente, es el culto u honor debido a las criaturas.

45. *Summa Halensis*, Liber Tertius, Pars II, Inq. III, Tract. II, Sect. I, Quaest. II, Tit. I, Dist. I, Mem. I, Cap. II, n. 288, 442: «sicut praelatus per potestatem, doctor ratione sapientiae per cognitionem, sanctus vir per exemplum, possunt alios ducere in superiora». Puesto que las divisiones internas son muy largas, desde ahora citaré *Summa Halensis*, Q., con el número y la página.

46. Cfr. *Summa Halensis*, III, Q., n. 292, 449.

3.º Por antonomasia, es la dulcía más digna, la «hyperdulía», que se refiere a la «caro Christi».

4.º Por analogía, por extenso, es la reverencia debida a Dios sólo, de cuya dignidad participan todas las criaturas.

Como ha mostrado De Lubac la estructura tradicional del triple o cuádruple sentido no se dio en todos los autores en su integridad, se encuentran también listas que rompen con la estructura habitual. Los «outsiders» pueden ser espíritus ingeniosos y complicados, y a veces, víctimas del artificio. Así, por ejemplo Garnier de Rochefort atribuyó hasta seis sentidos distintos superpuestos⁴⁷.

A continuación, los autores de la *Summa* expusieron la cuestión del sentido interior y exterior de la adoración a Dios. Esta distinción entre «colere» y «adorare» la citaron de la *Glossa*. Por lo que se refiere al decálogo la Glosa es prácticamente una concatenación de citas de Orígenes. Y fue Orígenes el primer autor que hizo esta distinción⁴⁸. «Adorare» es el acto exterior, el efecto, mientras que «colere» es el acto interior, el afecto. Añadieron que el adorar a Dios con afecto debe ser también interno y externo⁴⁹.

Y añadieron una interesante consideración. La adoración debida a Dios no es sólo en razón de su poder («potestas»), de su verdad («veritas») o de su bondad («bonitas»), consideradas separadamente. En Dios, y esto es lo que le hace máximamente adorable, el poder, la verdad y la bondad están siempre unidos, solamente cuando están unidas estas perfecciones merecen ser adoradas. En efecto, explicaron, cuando el poder no va acompañado de la bondad degenera en abuso; y cuando no va unido a la verdad, tampoco sus mandatos serían verdaderos, sería un poder

47. «Dicitur enim quandoque emphatice, quandoque antonomastice, quandoque specifico, quandoque allegorice, quandoque anagogice, quandoque tropologicè» (PL 161, 666). Este autor dio una ingeniosa explicación a cada uno de los seis salvo para «antonomastice». Martín de León dio una definición: «unde antonomastice, id est excellenter cum laudare debemus» (PL 209, 395 B). Los ejemplos en H. DE LUBAC, «Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture», I, *Théologie* 41, Aubier, Paris 1959, 129-130.

48. ORÍGENES, «De initio decalogi», *Sources Chrétiennes* 321, Paris 1985, 254. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, «La interpretación de Orígenes al decálogo», *Scripta Theologica* 30 (1998), 87-109, para la distinción 104-105.

49. Cfr. *Summa Halensis*, III, Q., n. 289, 443.

falso. En Dios adoramos su poder, que siempre va unido a la verdad y a la bondad. Esta explicación fundamental ha continuado siendo desarrollada en la teología más reciente.

B. *La Trinidad. Única e igual adoración a las tres personas divinas*

Desde San Agustín la tradición había sostenido un sentido trinitario en los tres primeros mandamientos del decálogo, al referir al Padre el primero, el segundo al Hijo y el tercero al Espíritu Santo⁵⁰. Ahora los autores de la *Summa* se plantearon una cuestión en el interior de esta tradición, se preguntaron si esta interpretación trinitaria no provoca una diferenciación en la adoración a Dios. Puesto que cada persona tiene dignidad personal, ¿no se trataría, se cuestionaron, de tres adoraciones distintas? Concluyeron que no y explicaron que la adoración se debe a la majestad y el amor a la bondad y, ambas, majestad y bondad son comunes a la Trinidad entera. Una sola es la potencia divina, una sola la causa de las criaturas. Y así como las personas no pueden ser separadas en el intelecto, así es una sola la adoración.

En este mismo sentido, de una posible diferenciación ternaria en la adoración al Dios Trino, presentaron una opinión de algunos, según la cual en el primer precepto se manda la adoración, en el segundo la perseverancia en la adoración y en el tercero la perfección de la adoración. De aquí concluían que el primer precepto prohíbe la idolatría y manda la latría. El segundo prohíbe asumir en vano el nombre de Dios y manda perseverar en la adoración, puesto que el que abandona el culto debido toma en vano el nombre de Dios. El tercero, al determinar el tiempo de la adoración y la desocupación para dedicarse a Dios, manda la perfección de la adoración. Los autores de la *Summa*, haciendo propia esta opinión, concluyeron que incluso estas distinciones no significan una diferenciación puesto que no son actos de adoración distintos sino el mismo y único acto en distintos estados. También añadieron que pue-

50. E. REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, M. LLUCH-BAIXAULI, «El decálogo en los escritos de San Agustín», EUNSA («Colección Historia de la Iglesia» 33), Pamplona 2000, 331-358.

de hablarse de tres estados distintos sin multiplicar la única adoración cuando se dice que el primer precepto manda la adoración a Dios Creador, el segundo manda la alabanza a Dios Redentor y el tercero la acción de gracias a Dios Santificador. En este sentido tampoco hay diferencia entre la potencia y la bondad de Dios. Merecen igual honor y dignidad. La potencia infinita de Dios se manifiesta en actos finitos al igual que la bondad infinita de Dios se manifiesta en beneficios finitos.

Hicieron una interesante y original exégesis trinitaria de las palabras con las que comienza la exposición de los preceptos en el libro del Éxodo 20, 2: «Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxit te de terra Aegypti, de domo servitutis». El hecho de prestar atención teológica a estas palabras introductorias era retomar una tradición que se remontaba a Hugo de San Víctor, pero que Pedro Lombardo había abandonado⁵¹. Estas palabras introductorias al decálogo, explicaron los autores, nos enseñan quién es el que habla y a quién se habla, y desarrollaron el significado de las palabras del siguiente modo:

El que habla es Dios Trinidad, uno en esencia y trino en personas. «Yo soy», significa la unidad de la esencia divina, Dios Uno. «Señor» es la Potencia, que significa el Padre. «Dios», del término griego *theos*, que en latín se traduce por *videns* y que es la Sabiduría, significa el Hijo. «Tuyo», el pronombre posesivo, que es la bondad y significa el Espíritu Santo. El que escucha es el pueblo que fue sacado de Egipto. Pero en un doble sentido: literal y espiritual. Literalmente estas palabras significan que el decálogo se daba directamente al pueblo de Israel y a todos los hombres, puesto que se encuentra innato en la conciencia de toda criatura racional. Espiritualmente su significación es triple, y ahora volvieron a exponer la triple apropiación de perfecciones divinas a cada una de las personas. «Sacar» es la potencia divina que es capaz de sacar de la tierra de Egipto, el Padre. «De la tierra de Egipto» significa la sabiduría divina, que saca de la tiniebla del error y de la infidelidad y conduce a la inteligencia de la verdad, el Hijo. «De la casa de la servidumbre» significa la bondad divina, que del reato del pecado y de las malas costumbres lleva a la libertad de la gracia y al amor del bien, el Espíritu Santo.

51. M. LLUCH-BAIXAULI, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)*, Bureau de la RHE, Collège Erasme, Louvain la Neuve 1997, 101.

Es interesante recordar que por esta triple apropiación a las personas divinas: la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, el amor al Espíritu Santo, fue criticado Pedro Abelardo y posteriormente rehabilitado por Roberto de Melun. En realidad, esta atribución especial o apropiación se encuentra ya en escritos anteriores a Pedro Abelardo, pero en la *Summa Sententiarum* y en el *De Sacramentis* de Hugo de San Víctor a nadie le pareció una fórmula peligrosa y nadie la criticó. Después de la clarificación de Roberto de Melun otros autores la siguieron empleando⁵². Bien comprendida, esta apropiación pasó definitivamente a las escuelas del siglo XIII⁵³. Será enseñada y precisada por San Alberto Magno (*In I Sent.*, 34, 5), San Buenaventura (*In I Sent.*, 34, 3) y Santo Tomás (*In I Sent.*, 31, q. 1, art. 2; *De veritate*, 7, art. 3; y en la *Summa Theologiae*, Prima pars, q. 39, art. 8).

C. Sobre la adoración a Cristo

Los autores de la Suma se plantearon también varias cuestiones. En primer lugar, si en la adoración a Cristo hay diferencia en la adoración entre su divinidad y su humanidad. Y también si hay que adorar más a Cristo encarnado que no encarnado. La respuesta es negativa en ambas cuestiones, la adoración debida es la misma puesto que es una sola la Persona en Cristo y es a la persona a la que se dirige la adoración. Adoramos a la humanidad de Cristo porque por ella hemos sido redimidos. Así, atendiendo a la unidad de la Persona, la adoración de Jesucristo es una sola, atendiendo a la diversidad de naturaleza la adoración difiere sólo en cuanto al motivo.

Distinguieron a continuación tres modos de latría:

- 1.º En sentido propio es el culto debido a Dios.
- 2.º En sentido estricto es el servicio que se debe a Dios Creador en razón de su dignidad.

52. Cfr. R. DE SAN VÍCTOR, PL 196, 993 C-994: «Cur attribuatúr potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto».

53. Cfr. J. VERGER y J. JOLIVET, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Fayard-Mame, París 1982, 93 y 109, n. 22; para la defensa de Roberto de Melun cfr. R.-M. MARTIN, «Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 12 (1923) 308-333. El autor resume la historia del empleo de esta fórmula de apropiación en 311-312.

3.º En sentido amplio también podría emplearse el término como referido a las criaturas en cuanto que están unidas a Dios.

A partir de este comentario introdujeron un estudio específico sobre la veneración de las criaturas que expongo resumidamente a continuación.

D. *Sobre la veneración de las criaturas*

Conviene recordar que estamos en una cuestión próxima al tema de la idolatría, al que toda la tradición ha dado una importancia enorme. Por citar un ejemplo cercano Guillermo de Auxerre en la *Summa Aurea* expuso la doctrina sobre la adoración a Dios y la idolatría en un tratado distinto al del decálogo⁵⁴. Allí expuso la naturaleza y la diferencia entre latría y dulía. Se cuestionó en qué se diferencia la latría de la idolatría y explicó la adoración que se debe a las criaturas, a los ángeles, al Cuerpo de Cristo. También trató de algunas cuestiones más como el caso de quien por ignorancia adora a una criatura, de quien cree a un predicador herético y de quien adora a un ídolo creyendo que es Dios.

La Suma de Alejandro dedicó la distinción III a la veneración que se debe ofrecer a la criatura y distinguieron tres: la criatura angélica, la humana y la irracional.

a) *Las criaturas angélicas*

La veneración que se debe a los ángeles es la misma antes y después de la Encarnación de Cristo. Los ángeles no pueden recibir culto de latría puesto que son sólo criaturas. Se plantearon la cuestión de si un demonio transfigurado en ángel de luz podría recibir adoración sin pecado. Respondieron que no se peca si se ignora que es un demonio, pero para evitar el error hay que venerar «sub conditione». El problema de confundirse se evita fácilmente, añadieron, introduciendo la adoración con las palabras: «Adoro te, si tu es Christus».

54. S. DE AUXERRE, *Magistri Guillelmi Altissiodorensis. Summa Aurea*, «Spicilegium Bonaventurianum» 18 B, CNRS, Paris-Grottaferrata Roma 1986, 486-509. Cfr. M. LLUCH-BAIXAULI, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)*, cit., 175-198.

b) *La criatura humana*

Un ser humano sólo puede recibir el culto de dulía a pesar de ser «expressissima imago Dei». Respecto a la veneración debida a la Santísima Virgen afirmaron que es superior a las demás («duliae singularis et quasi immediatae disponens ad latriam»), pero tampoco puede ser de latria. La Virgen ocupa un lugar intermedio, por encima de todas las criaturas, por debajo de Dios.

Se plantearon también si debe reverenciarse igualmente a todos los hombres, puesto que todos son igualmente imagen de Dios. Afirmaron esta igualdad radical entre todos los hombres pero introdujeron algunas distinciones respecto al significado de esa imagen de Dios en el hombre. Hay una imagen en todo hombre por naturaleza y en esto todos los hombres son iguales entre sí. Hay también una imagen por la gracia, que es la que hace al hombre deiforme, y en esto se distinguen unos hombres de otros porque la gracia lleva a la plena conformidad con la imagen divina que hay en el hombre, y esta no es igual en todos. A los hombres malos se les debe también honor y amor en razón de su imagen divina, pero no en cuanto que son malos. No son malos en su naturaleza sino en cuanto al vicio que hay en ellos, esto es lo que no debe honrarse ni amarse. A los hombres santos se les debe el culto de dulía, no con sumisión como a Dios, sino con reverencia porque nos llevan a Dios por la doctrina, por la intercesión y por la administración.

Se plantearon también si debe reverenciarse al prelado malo. Dijeron que aunque sea malo, en cuanto prelado no deja de ser vice-Cristo. Distinguieron un honor debido gratuito y necesario, que es el que se debe necesariamente al prelado por el hecho de serlo, sea bueno o malo, y un honor gratuito y no debido como necesario, que es el que se da a un subordinado bueno. Alguien a quien no se debe ese honor por su cargo sino porque lo merece por su bondad personal⁵⁵.

c) *La criatura irracional*

En primer lugar se plantearon la veneración que corresponde a la Santa Cruz de Cristo y si se la puede venerar más que a un hombre. Dis-

55. Cfr. *Summa Halensis*, III, Q., n. 302, 457.

tinguieron entre la dignidad real que se debe a una cosa en sí misma y la dignidad que puede tener algo como imagen, no en sí misma sino por lo que representa⁵⁶. Así, afirmaron que, en cuanto a la dignidad real un hombre es más digno que la Cruz, pero en cuanto a la imagen es mayor la dignidad de la Santa Cruz, y citaron a San Juan Damasceno: «quod adorando crucem, adoramus passionem Christi sive Christum passum».

Después se plantearon si puede rendirse culto de latría a las criaturas puesto que son vestigio e imagen de Dios. Y afirmaron que, de hecho, Dios está en todas partes por presencia, potencia y esencia. Pero explicaron que el hecho de ser vestigio de Dios no basta para que una criatura reciba culto sino que se requiere que haya sido instituida como un signo, como por ejemplo un altar. Y esto se requiere porque el vestigio de Dios en las criaturas irracionales no conduce inmediatamente a Dios como su imagen. En las criaturas irracionales se encuentra a Dios en su unidad, verdad y bondad, en las racionales en su memoria, inteligencia y voluntad que son imagen de la Trinidad. Pero Dios sólo habita en quienes está por la gracia⁵⁷. Solamente las criaturas racionales pueden ser templo de Dios, en el que Él habita por la gracia, el conocimiento y el amor.

E. *El primer precepto en la «Brevis explanatio praeceptorum ad instructionem simplicium»*

En el tratado final, que es una exposición resumida de la doctrina, distinguieron dos sentidos: el literal y el alegórico.

1.º Literalmente el precepto prohíbe la idolatría dada a una criatura espiritual, a las imágenes de cosas naturales, y especificaron el sol, la luna, «ut hominis vobis, et similibus, et piscium». En cuanto a las imágenes que hacen los cristianos, no son para adorarlas sino «ad memorandum», y todo el honor que se da a la imagen se refiere al «prototypum», y citaron a San Juan Damasceno («ad principalem formam»). En cuanto al honor que se da a los santos y a la Santísima Virgen es de du-

56. *Summa Halensis*, III, Q., n. 303, 458: «quod est dignitas realis, quae debetur rei; et est dignitas imaginis, et haec non est ex parte imaginis, sed ex parte rei quam imaginat... Maior honor quod exhibetur cruci refertur ad rem significatam cuius est signum, non ad ipsam crucem in se».

57. *Summa Halensis*, III, Q., n. 304, 459: «in illis in quibus est per gratiam».

lía y no de latría, y definieron cada uno de ellos⁵⁸. También señalaron aquí la diferencia entre «colere» y «adorare», que, como ya hemos señalado, venía de Orígenes a través de la Glosa⁵⁹.

2.º Alegóricamente explicaron que no cumplen el primer precepto los sarracenos y los judíos, los herejes y los malos cristianos. En primer lugar el precepto muestra que judíos y sarracenos son idólatras porque tienen dioses ajenos: Mahoma para los sarracenos, el Mesías futuro para los judíos, que es el Anticristo. Estos que ellos tienen por profetas son en verdad dioses ajenos y creyendo en ellos muestran un enorme error⁶⁰. Se apoyaron en las palabras de San Juan 10, 35: «Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios». En cuanto a los herejes, hacen «sculptilia» porque creen de Dios «quod imaginatione et phantasma confingunt» y se apoyan en su desarrollo en Is 40, 18: «¿A quién, pues, compararéis a Dios y a qué imagen haréis que se le asemeje?». Que es el inicio de un largo discurso sobre la vanidad de los ídolos. En tercer lugar, no cumple el precepto el cristiano pecador, porque como dice San Jerónimo: «Quod quis plus venerat et amat, hoc illi Deus est». Y añadieron un simbolismo de los diferentes pecados. La soberbia y la ambición se simboliza en la prohibición de adorar lo que está en los cielos («similitudinem quae in caelo desuper»). El pecado de la avaricia en lo que se mueve sobre la tierra («quae in terra»). El pecado de la carne en lo que está en las aguas por debajo de la tierra («carnalis quae in aquis, id est deliciis»). El vientre es su dios.

5.2. *El segundo precepto*

Por comparación con los demás el segundo precepto se expone en la *Summa* con cierta brevedad (pp. 459-464). A continuación viene el

58. *Summa Halensis*, III, Q., n. 401, 590: «Dulia: honor debitus creaturae in quantum est aliquod divinae bonitatis participativae. Latria: honor soli Dei debitus, in quantum est principium creans et conservans et principium omnis rei».

59. *Summa Halensis*, III, Q., n. 401, 590: «Colere: actu interiore, affectu. Adorare: actu exteriori».

60. *Summa Halensis*, III, Q., n. 401, 590: «Ostendit Iudaeos et Saracenos idololatrias...: Mahumetum Saraceni, Messiam futurum Iudaei, id est Antichristum. Saraceni Mahumetum fuisse suam prophetam credunt; Iudaei suum Messiam maximum fore in-saniendo contendunt».

tratado sobre el juramento (pp. 465-490). El hecho de desarrollar tanto este aspecto del precepto es una herencia evidente de la obra de Pedro Lombardo que, proporcionalmente destacó mucho el tratado del perjurio. El precedente lombardiano marcó los tratados posteriores⁶¹.

El enunciado del segundo precepto es: «non assumes nomen Dei tui in vanum» y trataron el significado del mismo enunciado y de su contenido e intención⁶². Sobre el enunciado los autores propusieron tres exposiciones del precepto:

1. La primera se refiere a Cristo. Asumir el nombre de Dios en vano es creer que Cristo, el Hijo de Dios, es una simple criatura⁶³. Esto era tradicional, pero cuestionan a la tradición, cómo el decálogo que es de ley natural puede mandar que no se trate a Cristo como criatura, si esto no es de ley natural. Respondieron que aunque es verdad que la ley natural no dicta la Encarnación «in ratione propria», si lo hace «in ratione universali», puesto que Dios es sumamente misericordioso y no abandona a la criatura racional, a la que hizo para la bienaventuranza. Según esta argumentación indirecta la Encarnación del Verbo parece que se derivaría necesariamente de la misericordia divina y de la felicidad humana. En cualquier caso se deja la posibilidad de afirmarlo. No estamos lejos de la cristología escotista.

2. La segunda exposición del precepto manda que no se emplee el nombre de Dios para jurar por nada. Pero rechazaron esto, porque no todo juramento es pecado mortal necesariamente. Respondieron que es pecado contra el segundo mandamiento jurar falsamente con intención y deliberación, puesto que es invocar a la verdad primera como testimonio de una afirmación. Jurar es indiferente en el sentido de que puede ser bueno o malo, pero no en el sentido de que se pueda ejercer el juramento indiferentemente, sin darle importancia.

61. M. LLUCH-BAIXAULI, «Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)», *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique* 80, Peeters, Louvain 1997, 133-162.

62. Sobre las fuentes empleadas en la *Summa Halensis* para el segundo precepto, cfr. V. DOUCET, *Prolegomena*, cit., CCXCIX-CCC.

63. *Summa Halensis*, III, Q., n. 305, 459: «Christum putandum tantum creaturam». En esta interpretación la tradición es casi unánime. Cfr., por ejemplo, la glosa al Éxodo y al Deuteronomio (PL 113, 458) y H. DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* (PL 176, 354).

3. La tercera exposición que incluye el precepto es no adorar lo que no es Dios. Pero opusieron que la prohibición de la idolatría se incluye en el primer mandamiento. En ese caso, ¿en qué se distingue del primer mandamiento? Respondieron que si que hay distinción entre los tres primeros mandamientos, porque cada uno de los tres se refiere a la adoración debida a Dios de un modo diferente. En los tres se manda la adoración a Dios pero de un modo distinto o complementario. Con el corazón en el primero, con la boca en el segundo, con las obras en el tercero⁶⁴.

La solución final es muy interesante porque en ella plantearon la noción del decálogo en el interior de la historia de la salvación. En efecto, es un tema clásico de la tradición entender la ley de Moisés como intermedia entre la ley natural y la ley de la gracia. La ley de Moisés saca al hombre de la ley natural, especialmente con el decálogo, y le conduce a la ley de la gracia⁶⁵. Por esto, para los autores de la *Summa Halensis*, el decálogo puede entenderse en los dos sentidos, según que saca de la ley de la naturaleza, o según que conduce a la ley de la gracia. En este segundo sentido el precepto se convierte en signo y, por lo tanto, su interpretación no es sólo en un sentido literal sino también místico. Así, puede decirse que el segundo precepto del decálogo se refiera al Hijo, como el primero al Padre y el tercero al Espíritu Santo. En el sentido literal («educitur a lege naturae») puede entenderse en cuanto a «suam formam» o también en cuanto a «suam virtutem». Según la forma se refiere a no mentir en el juramento, según la virtud se refiere a no adorar a los ídolos.

Me parece que éste es un ejemplo muy claro de cómo la exégesis cristiana necesita recurrir a la interpretación espiritual para completar la letra. El sentido místico es como el dinamismo que hay en el interior de la Escritura. No se agota su comprensión en el texto literal porque es al-

64. En el primero se manda «Adoratio sive veneratio Dei secundum actum cordis. Adoratio dicit actum cordis». En el segundo mandamiento: «praecipitur latria secundum actum oris». El tercero manda: «praecipitur veneratio Dei secundum actum operis, ut scilicet in sabbato esset vacatio Deo, et orationes et oblationes sacrificiorum fierent» (*Summa Halensis*, III, Q., n. 305, 461-462).

65. *Summa Halensis*, III, Q., n. 305, 460: «Lex Moysi media est inter legem naturae et legem gratiae. Educitur enim a lege naturae, maximum quantum ad Decalogum... Item ducit ad legem gratiae».

go vivo. Hay una historia, hay un antes y un después, hay un cambio de perspectiva que ilumina unos aspectos nuevos de la misma realidad que antes no podían entenderse⁶⁶.

Después de los diversos enunciados del precepto trataron de su contenido. Se cuestionaron cuál es el nombre que se prohíbe tomar en vano y qué es tomar en vano el nombre de Dios. Presentaron también una serie de ejemplos de lo que es y no es contrario a este precepto. A continuación, en la distinción segunda, desarrollaron la doctrina sobre el juramento (pp. 465-490).

A. *El segundo precepto en la «Brevis explanatio»*

Distinguieron como en el primer mandamiento, dos sentidos del precepto: literalmente y moralmente por extensión. Según la letra el precepto manda reverenciar la Verdad suprema y prohíbe jurar sin causa («peirare»). Jurar es asumir el nombre de Dios como testimonio de lo que se dice. Se puede hacer de dos modos: el juramento asertorio, afirmando sobre algo presente o pasado, y el juramento promisorio, prometiendo de algo futuro. Para las condiciones del juramento citaron la *Glossa interlinearis*. La verdad debe estar en la conciencia de quien hace el juramento. La justicia en lo que se jura, es decir, que no repugne a la justicia, que sea lícito. Si es contrario a la ley de Dios o a un precepto de la Iglesia ya no hay justicia en ese juramento. En tercer lugar, debe haber un juicio de las circunstancias, es decir, se requiere la discreción y que se atienda con diligencia a la causa y al modo del juramento⁶⁷. Después expusieron los diversos modos de juramento, acompañados de ejemplos tomados de la Sagrada Escritura y de la vida social. Puede jurarse de dos modos: por un bien y por razón de un mal. El primer modo es múltiple: por la verdad, por la paz, por amistad, por obediencia. Se jura por razón de obediencia de tres modos: haciendo un juramento

66. Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 2, Aubier («Théologie» 41), París 1959, todo el capítulo titulado: *La nouveauté chrétienne*, 511-522.

67. *Summa Halensis*, III, Q., n. 402, 591: «tres comites debet habere iuramentum. Veritas ex parte iurantis. Iustitia ex parte eius quod iuratur. Iudicium ex parte circumstantiarum utriusque».

de fidelidad, de sujeción o de observación. El juramento por razón de un mal a su vez puede ser doble: para defenderse de una calumnia y para terminar con una infamia.

En cuanto al sentido moral, dijeron que se toma el nombre de Dios en vano con el corazón, con la boca y con las obras y explicaron cada uno de ellos. Lo asumen en vano con el corazón los paganos porque creen que hay Dios, pero divinizan la naturaleza y las criaturas. También los herejes que creen que el Hijo de Dios, que es el Verbo de Dios, es una criatura. En tercer lugar, los malos cristianos asumen el nombre de Dios en vano, porque reciben el sacramento del bautismo, pero no son cristianos en su espíritu ni en su vida. Se asume el nombre de Dios en vano con la boca de cuatro modos: jurando sin causa, transgrediendo un voto, predicando con intención vana y rezando sin devoción. Finalmente, asume el nombre de Dios en vano el hipócrita que se dedica a la simulación de las obras exteriores⁶⁸.

5.3. *El tercer precepto*

En este mandamiento⁶⁹ desarrollaron las cuatro interpretaciones tradicionales de la Sagrada Escritura. En primer lugar, el mandamiento del sábado puede ser entendido de dos modos:

1.º Literalmente. Simplemente, no como un precepto especial, y así era entendido por los sencillos.

2.º Espiritual o moralmente, que consiste en desocuparse para contemplar la bondad suprema apartando todos los impedimentos, lo que lleva consigo apartarse del pecado. Porque el que se desocupa de las

68. *Summa Halensis*, III, Q., n. 402, 592: «extensionem moralem... assumitur in vanum nomen Dei... corde: Paganos: credens quia Deus, sed in vanum, quia divinitatis naturam credit inesse creaturae, et ideo in vanum (Rom 8, 20). Haereticis: credit esse Dei Filium, qui Dei Verbum et nomen est, sed credit eum esse puram creaturam, et ideo in vanum (Eclo 1, 2). Malus christianus: assumen nomen Dei in sacramenti baptismi perceptione, sed in vanum, quia nec mentem christiani, nec vitam gerit (Sal 5, 9). Assumitur ore quadrupliciter: in iurando sine causa. In vovendo, in voti transgressione. In praedicando vana intentione (Mt 7, 22). In orando, in indevota oratione (Mt 15, 8). Assumitur in opere hypocrita, qui illud sumit in simulatione operis exterioris».

69. Los editores desconocen las fuentes que fueron empleadas para el tercer precepto, cfr. V. DOUCET, cit., *Prolegomena*, CCC.

cosas y contempla y descansa en la bondad suprema cesa el pecado. En este sentido es particular del tercer precepto la vacación en la suprema bondad con la separación de todas las cosas que la impiden. Esto sería lo esencial del tercero porque no se manda ni en el primero, en el que se manda adorar la majestad divina, ni en el segundo, que manda reverenciar la verdad divina, ni tampoco en los preceptos de la segunda tabla, que se orientan al prójimo. Se trata por tanto, esencialmente, de apartar las cosas que impiden la contemplación del sumo bien. Contemplar y descansar en la suprema bondad divina, apartándose del pecado.

El tercer mandamiento tiene cuatro sentidos:

- 1.º «Litteraliter» es la cesación de los trabajos serviles.
- 2.º «Moraliter» o «Tropologice» es la cesación del pecado.
- 3.º «Allegorice» significaba el sábado en el que el cuerpo de Cristo descansó en el sepulcro.
- 4.º «Anagogice» significa el descanso de las almas en la patria futura.

Son los cuatro sentidos de la exégesis de la Sagrada Escritura, siempre presentes en la tradición cristiana: Recogidos en un famoso dístico medieval de Agustín de Dacia: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia». Como ha escrito De Lubac después del tiempo de la reforma protestante estos versos se convirtieron en signo de contradicción. Lutero en su comentario al salmo 22, atacó a través de ellos el método de la exégesis tradicional en la Iglesia. Los declaraba «versos impíos», le parecía a Lutero que esta manera de distinguir en la Escritura el contenido en cuatro compartimentos introducía divisiones inútiles e inciertas que no servían ni a la fe ni a las costumbres. Salvo algunas excepciones, todo el protestantismo le seguirá. Los autores católicos reaccionaron en defensa del cuádruple sentido como algo más que un elemento cultural o una rutina escolástica de la que pudiera prescindirse. Algo más profundo estaba en juego, la misma actitud católica ante la Palabra de Dios. Pero después de algún tiempo, como dice De Lubac, mientras los protestantes continuaban criticándolo, los autores católicos empezaron a abandonar su defensa, y comenzaron a tratar de mostrar que ya la escolástica en su madurez los había rechazado. A pesar de todo lo que pueda decirse, esta doctrina del cuádruple senti-

do fue clásica e indiscutida durante mucho tiempo, y fue un encuadramiento sólido y aceptado por todos⁷⁰. Conviene recordar aquí que el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha retomado su afirmación explícitamente: «Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual; este último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico. La concordancia profunda de los cuatro sentidos asegura toda su riqueza a la lectura viva de la Escritura en la Iglesia». Y a continuación explica cada uno de ellos. Incluyendo el dístico medieval citado antes⁷¹.

Se plantearon la cuestión de si se trata de un precepto moral o ceremonial. Cómo puede ser moral un precepto que es temporal y particular. Lo que es precepto moral es de ley natural y esto exige que sea dado para todos y sin cambiar⁷². Afirmaron que el tercer precepto es también moral porque hay que distinguir en él dos modos. Se propone en la ley «ut res» y «ut signum». Como «res» es precepto moral y por esto se propone entre los demás preceptos del decálogo, porque es de ley natural que hay que dedicar un tiempo para «vacare Deo». Es decir, dijeron los autores de la *Summa*, para el descanso, para distanciarse de las cosas materiales y poder concentrarse en Dios, para meditar en las Escrituras, para rezar a Dios. Y es de ley escrita, de disciplina, el hecho de que se determine cuándo hay que hacerlo. Se indicó el séptimo día por una razón «mystica». Como «signum» es sólo figurativo y se propone entre los preceptos figurativos⁷³.

A continuación trataron cuatro cuestiones circunstanciales del tercer precepto.

1.º ¿Por qué se dice en el enunciado «memento»? Por qué sólo en este precepto se hace referencia explícita a la memoria al decir «memento ut dies etc.». Respondieron que el precepto del sábado, en cuanto ley moral natural, estuvo siempre implícito en la ley natural y después fue explícito en la ley escrita. En cuanto precepto de disciplina el hecho de determinar el día del descanso («vacaretur a Deo»), fue inspirado antes de la ley

70. Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, Aubier («Théologie» 41), Paris 1959, 33ss.

71. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 115-118.

72. Citaron a SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, VI, c. 2 (PL 42, 228): «Praeceptum autem legis naturalis idem est apud omnes et semper idem».

73. Cfr. *Summa Halensis*, III, Q., n. 327, 493.

como cosa honesta y digna de hacerse, pero después en la ley se promulgó como precepto, como cosa debida. Así, la observancia del sábado para los patriarcas era de inspiración divina y se determinaba por disciplina. En los demás preceptos los dictaba la naturaleza aunque no se diera la disciplina. En este precepto concurren el dictamen de la naturaleza de un modo general y la determinación concreta por dictamen de la disciplina. La explicación de los autores de la *Summa* es que algo que antes era honesto y digno y que, de modo general, lo dictaba la naturaleza y lo había concretado la disciplina, ahora se ha convertido en precepto. Y por eso aparece el «memento» en su enunciado. Es decir, recuerda ese precepto que antes ya era conveniente y bueno y que ahora es precepto obligatorio.

2.º Se plantearon también por qué se indica un tiempo determinado: el día séptimo. Presentaron tres razones contrarias que desaconsejarían esta determinación:

1. El primer argumento contrario es que no se debe determinar un tiempo porque la criatura racional se debe siempre a Dios.

2. Tomaron la segunda razón de San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, IV, c. 23, PG 94, 1202), que dice que se dio por la imperfección de los judíos, que no consagraban toda su vida a Dios, ni le servían con amor como a un padre, sino que como siervos sin devoción, ofrecían a Dios una pequeña y mínima parte de su vida. La objeción que presentaron a partir de esta cita es evidente, sirviendo por amor, los cristianos, que consagran toda su vida a Dios, no deben determinar ese tiempo de dedicación a Dios, por lo tanto no debería determinarse un «dies Dominica» más que otros días.

3. Y, por último, siguiendo también una cita de San Juan Damasceno, alegaron que observar el sábado era propio de los menores. Pero los cristianos no somos siervos sino hijos, no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia, no servimos a Dios por temor, sino que debemos ofrecerle todo el tiempo.

Se trata en los tres casos, de objeciones por exceso. Si somos libres e hijos, y el amor guía al cristiano, ya no hay que concretar.

La respuesta es la afirmación de los límites que ese amor filial tiene en esta vida. En primer lugar, por los límites que el cuerpo impone al alma y además por las innumerables necesidades del cuerpo y del tiempo.

Todo esto hace necesario determinar algún tiempo a la contemplación de Dios⁷⁴. Además, la «vacatio quae est ad Deum» se puede entender de dos modos: «in habitu» e «in actu». La primera no se determina en el tiempo, es servir a Dios todo el tiempo de la vida por amor, no por temor como el siervo, que redime el tiempo sirviendo. Pero otra cosa distinta es la contemplación en acto. Ésta sí que se fija en un tiempo «quia non est possibile degentibus in vita mortali semper vacare». En tercer lugar, porque nuestros actos se desarrollan en el tiempo, ¿por qué no se determinó también un tiempo para adorar a Dios en el primer mandamiento o para honrar a los padres en el cuarto? Y, si se determinó un tiempo ¿por qué no se determinó también un lugar? En la respuesta afirmaron que la contemplación requiere un tiempo determinado porque no es compatible con las obras corporales o serviles, mientras que adorar a Dios y honrar a los padres sí que lo es. Se puede adorar a Dios y honrar a los padres tanto trabajando como descansando⁷⁵. En cuanto a la indeterminación del lugar explicaron que el lugar es una medida corporal, pero la vacación es una acción espiritual a la que afecta la medida del tiempo pero no la del lugar. En cualquier lugar se puede y se debe desocuparse para dedicarse a Dios⁷⁶.

3.º Se cuestionaron también ¿qué significado tienen las palabras de la Escritura que dicen que Dios hizo el cielo y la tierra en seis días y que Dios descansó el séptimo día de la creación? Afirmaron que el movimiento y el descanso son propios de las criaturas, si en Dios no hay ningún movimiento tampoco hay descanso. Además, en otro sentido, Dios no deja de obrar (Jn 5, 17: «Pater meus usque modo operatur et ego operor»). Luego el séptimo día Dios no cesó de obrar.

Distinguieron la obra de la primera creación de la obra de la propagación y producción como dos momentos en el obrar divino. El primer momento es la acción de Dios en la creación y en este sentido pue-

74. *Summa Halensis*, III, Q., n. 329, 495: «Impossibilis est vacatio secundum omne tempus ad Deum, quia corpus, quod corrumpitur, agravat animam (Sab 9, 15), et innumerabiles sunt corporis et temporis necessitates; erit igitur necessarium tempus aliquod determinari vacationis ad Deum».

75. *Summa Halensis*, III, Q., n. 329, 496: «non enim sese compatiuntur operari talia et vacare Deo», «bene compatitur secum opus corporale cessando ad opere et operando possumus parentes honorare».

76. *Summa Halensis*, III, Q., n. 329, 496: «locus enim est mensura corporalis, vacatio vero est spiritualis, tempus vero mensura est spiritualium motuum succedentium. In quolibet loco vacari debet et potest».

de decirse que Dios descansó después de los seis días porque, una vez constituida la naturaleza de las cosas, dejó de hacer nuevas criaturas⁷⁷. Un segundo momento es la producción de una cosa semejante a partir de otra. Producción que puede ser de una misma especie, como un hombre de otro hombre o una planta de otra planta, o de un mismo género, como de la carne el gusano⁷⁸. Contra esto podría objetarse la creación directa por Dios de cada una de las almas, que no se producen a partir de la materia, ni de otra naturaleza alguna, como dicen mintiendo los herejes⁷⁹. Respondieron que la creación de un alma es la creación de una nueva criatura en número pero no en género ni en especie. Cuando Dios creó el alma de Adán, la creó en el género y en la especie. Por tanto, concluyeron, puede afirmarse que el término descansó significa estrictamente que Dios dejó de hacer nuevas especies⁸⁰.

Entonces expusieron los diversos sentidos del término descansar. En primer lugar, distinguen «per negationem» y «per positionem». Por negación, por parte de la criatura, porque ninguna nueva especie fue hecha después, y por parte del Creador, porque no creó después ninguna nueva criatura. Y también puede entenderse por posición, que se refiere a la acción de descansar, que es la causa⁸¹. Y tiene una doble significación. Por anagogía el término descansar significa que después de las buenas obras en el presente Dios dará el descanso en el futuro. Por alegoría Dios quiso con ello prefigurar el día en el que Cristo, después de la muerte, descansó en el sepulcro.

77. *Summa Halensis*, III, Q., n. 330, 496: «opus primae conditionis, cum naturae rerum sint conditae, et quantum ad haec opera dicitur requiescere post opera sex dierum. Unde secundum Bedam et Augustinum exponitur requievit, id est novam creaturam facere cessavit».

78. *Summa Halensis*, III, Q., n. 330, 496: «opus propagationis sive productionis quo naturae insitae rebus producunt similia ex similibus vel in specie, ut homo ex homine, planta ex planta, vel in genere ut ex carne vermis et quantum ad ista opera operatur».

79. *Summa Halensis*, III, Q., n. 330, 496: «contra hoc obicitur de animabus, quae tota die creantur: non enim producuntur ex materia nec de natura aliqua, sicut mentiti sunt heretici».

80. *Summa Halensis*, III, Q., n. 330, 496: «cum creantur animae, nova creatura creatur in numero, non in genere vel specie. Cum enim creabatur anima Adae genus et species animae creabatur».

81. *Summa Halensis*, III, Q., n. 330, 497: «actio intelligitur per causam. Requiescere Dei est rationali creaturae in se requiem praestare, ut illuc desiderium feramur quo requiescamus: sicut enim facere dicitur, cum, ipso in nobis operante, facimus et cognoscere, cum cognoscimus, sic requiescere, cum eius munere quiescimus».

4.º Se cuestionaron también la razón de la referencia a los siervos y a los animales irracionales. Respondieron que prohibir también el trabajo de siervos y de animales tiene un sentido moral que completa el mandamiento. Porque se prohíbe todo lo que impida al hombre la contemplación. Los trabajos realizados por los siervos o por medio de animales se incluyen en estas obras de las que hay que cesar. Además, tiene también un sentido figurativo. Citaron a San Juan Damasceno que explicaba que por el buey se significa la ira, por el asno la concupiscencia y por el siervo el apetito sensual; y de todo ello hay que apartarse para entregarse a la contemplación de Dios. Esta interpretación figurativa se inspira en la explicación de San Pablo (1 Cor 9, 9), en donde el Apóstol interpreta que el texto no se refiere literalmente al animal sino que se ha escrito para nosotros. Por lo tanto, para los autores de la *Summa* lo que se añade aquí al precepto no debe tomarse literalmente sino figurativamente.

A. *El Sábado en el tiempo de la Ley y en el tiempo de la Gracia*

Después de tratar en el capítulo tercero estas cuatro cuestiones que acabamos de resumir, los autores de la *Summa Halensis* expusieron la diferencia entre la observancia del sábado en el tiempo de la ley y en el tiempo de la gracia. Esta importante cuestión se desarrolla a lo largo del capítulo cuarto (pp. 497-501). En el primer artículo de este capítulo citaron mucho la *Glossa* (11 veces) y tres veces a San Juan Damasceno. En resumen, recuerdan que la observancia del sábado significa literalmente abstenerse de los trabajos que impidan la contemplación de Dios y moralmente significa abstenerse del pecado, de todos los vicios y cosas ilícitas.

Es en el capítulo segundo cuando se plantearon la cuestión de si hay que seguir observando el sábado en el tiempo de la gracia. Los argumentos empleados podrían entenderse en diálogo con las doctrinas de Joaquín de Fiore, aunque no hay ninguna afirmación explícita que nos permita concluirlo. Especialmente, en la segunda objeción se oye el eco de la edad del espíritu profetizada por el monje calabrés. Los autores de la *Summa* se cuestionan que, así como el sábado ya no se observa porque era figura de algo futuro, de la misma forma podría negarse la ob-

servancia del domingo que figuraba también algo futuro⁸². En la respuesta afirmaron que la figura principal del sábado era anticipar el descanso de las almas después de la muerte de Cristo y también figuraba el abandonar el pecado. Este apartarse del pecado se determinaba en un tiempo para los judíos porque eran rudos y carnales, pero para los cristianos es siempre⁸³.

En la solución distinguieron dos modos de entender el sábado.

En primer lugar, indeterminadamente, que es cuando se dice «dies sabbati» de un modo general, como sinónimo de tiempo de contemplación de Dios, y en este sentido sí que puede mantenerse.

En segundo lugar, cuando se dice un día determinado, es decir, el séptimo, que era un precepto de moral de disciplina y, por lo tanto figurativo. Concluyeron que cumplida la figura esta pasa («figura impleta, transit»). Pero el Domingo ya no pasa como las figuras del Antiguo Testamento, porque Cristo ya ha venido, y habiendo venido la verdad debe cesar la figura, pero el Domingo es figura de la resurrección, del octavo día, que es algo pasado, presente y futuro. Para subrayar esta doble perspectiva del Domingo, con valor de pasado, de presente y de futuro citaron un canon del Papa Inocencio sobre la celebración del domingo todas las semanas del año y no sólo en Pascua⁸⁴.

La resurrección de Cristo es algo que sucedió en el pasado, pero el Domingo no es sólo conmemoración de algo pasado, es también figura de algo que es ya siempre presente, Cristo resucitado, y de algo que es futuro, la resurrección de los muertos. Esta cuestión introduce a un

82. *Summa Halensis*, III, Q., n. 333, 500: «si dicatur quod dies illa eligeatur ratione figurae, quia figurabat futurum, similiter dies Dominica eligitur ad figurandam futurum. Si ergo tempore gratiae non sunt servandae figurae, qua ratione non servatum sabbatum, nec servabitur Dominica; sed hoc est inconueniens».

83. Sobre esta cuestión tan interesante, en la que no podemos entrar ahora, existen estudios importantes como el Henri de Lubac sobre la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, o el de Joseph Ratzinger sobre la teología de la historia de San Buenaventura, así como una amplia bibliografía teológica reciente.

84. *Summa Halensis*, III, Q., n. 333, 501: «dies Dominica non instituta est ad significandum quod futurum est, sed quod iam praeteritum et praesens est, videlicet resurrectionem Domini, quae facta est octava die, et iam gloria resurgentis praesens est in caelis. Unde Innocentius Papa: Diem Dominicam ob venerabilem resurrectionem Domini nostri Iesu Christi non solum in Pascha celebramus, verum etiam per singulas hebdomadas ipsius diei imaginem frequentamus» (*De consideratione*, dist. 3, cap. Sabato, can. 13 [1, 1356]).

planteamiento amplio de teología cristiana de la historia porque con Cristo el sentido de la historia y del tiempo ha cambiado. La vida, la muerte y la resurrección de Cristo no se pierden en el pasado histórico, no son ya superados por un nuevo acontecimiento, el tiempo de Cristo ya no pasa. La Resurrección de Cristo, sin dejar de ser un hecho histórico que sucedió en el pasado, está siempre presente en el tiempo y, a la vez, es signo de un acontecimiento que tendrá lugar en el futuro⁸⁵. Todo esto se manifiesta en la ley de la Iglesia con la celebración del Domingo a lo largo de todo el año litúrgico.

En general, los historiadores están de acuerdo en afirmar que el descanso dominical se impuso como regla desde Constantino. La preocupación pastoral respecto al descanso dominical varió con el tiempo⁸⁶. Los cristianos celebran el aniversario de la Resurrección «en el primer día de la semana» desde la edad apostólica (Jn 20, 1; Ap 20, 7); llamado «Día del Señor» (Ap 1, 10), *Dominicus die* para los latinos. Después la desaparición del sustantivo y la transformación del adjetivo dio lugar al *Dominica* (Domingo)⁸⁷.

En el capítulo quinto trataron de la obligación para los cristianos de observar el día del Domingo. Se plantearon dos cuestiones: ¿por qué hay que observar un día también en la ley nueva? y ¿de qué obras hay que cesar en ese día?

A la primera cuestión objetaron que ya no conviene ahora. En el tiempo de la ley sí convenía porque era de moral de disciplina, pero no ahora. Y presentaron las citas de Gal 4, 9 y de San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, IV, c. 23, PG 94, 1203). Además añadieron que el verdadero descanso es la resurrección futura. En la respuesta a estas objeciones afirmaron que en el sábado concurrían dos cosas: «vacatio» y «significatio». En el precepto hay algo que era de «morale disciplinae» y eso ha pasado, pero hay algo de moral natural y eso continúa en la nueva ley.

85. Sobre esta cuestión tan interesante en la que no podemos entrar ahora existe una amplia bibliografía teológica reciente.

86. G. PHILIPPART, «Temps sacré temps chômé. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux», en J. HAMESSE y C. MURAILLE-SAMARAN (eds.), *Le travail au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1990, 23-34.

87. P. GRELOT, «Du sabbat juif au dimanche chrétien. I. Enquête sur le sabbat juif», en *La Maison-Dieu* 123 (1975), 79-107; y «II. Le dimanche chrétien», en *La Maison-Dieu* 124 (1975), 14-54.

En cuanto a la resurrección futura, es verdad que es futura pero también es presente porque Cristo, cabeza de la naturaleza humana, ha resucitado ya glorioso⁸⁸. La resurrección de Cristo es causa ejemplar de la resurrección general y, por lo tanto, no es sólo una promesa de futuro sino que en Cristo es una realidad presente de la naturaleza humana.

En cuanto a las obras de las que hay que abstenerse el Domingo, dijeron que se trata de las obras serviles. Obra servil es, en primer lugar, el pecado. Y también toda obra que impida desocuparse para descansar en Dios. Estas obras son las que están determinadas por la Iglesia («vice Dei»). Y son las siguientes: «mechanica opera, agricultura, saecularia negotia ut mercatum, placitum». Si hay necesidad puede dispensarse la abstención de estos trabajos porque «el sábado ha sido hecho para el hombre». Además no hay que abandonar las obras serviles que se hacen por causa de la piedad, como construir iglesias, hospitales y casas religiosas. Explicaron la doctrina de la dispensa (p. 504) y dijeron que se puede dispensar porque es un mandato de moral de disciplina, es decir, de institución divina pero dado por el ministerio de la Iglesia, y por lo tanto la Iglesia puede dispensarlo⁸⁹.

El último capítulo lo dedicaron a explicar por qué el tercer precepto no se apropia al Hijo por razón de la sabiduría, puesto que en la sabiduría está el descanso, y se aplica en cambio al Espíritu Santo, aunque en el Amor parece que no hay descanso puesto que el que ama es empujado por el deseo.

B. *El tercer precepto en la «Brevis explanatio»*

En el precepto hay tres cláusulas: la santificación, los seis días de trabajo, el descanso del sábado. Afirmaron de nuevo que se añade la palabra de recuerdo. También explicaron la cuestión de si es un precepto ceremonial o moral. Dijeron, resumiendo, que un precepto puede ser

88. *Summa Halensis*, III, Q., n. 334, 501: «iam praecessit et praesens est in Christo, in quo residet exemplar et causalitatis generalis resurrectionis et iam in ipso in capite glorificata requiescit humana natura».

89. *Summa Halensis*, III, Q., n. 335, 504: «morale disciplinae id est morale ex institutione divina, per ministerium Ecclesiae, et in tali dispensationem habet Ecclesia, exigente necessitate».

moral, ceremonial o en parte moral y en parte ceremonial. Que hay que distinguir tres cosas en el precepto: *sanctificatio*, *temporis assignatio* y *observatio*. Lo primero es obligación moral, lo segundo es ceremonial, lo tercero es en parte moral, en cuanto que instituye que hay que trabajar, y en parte ceremonial, en lo que significa esta institución.

A continuación expusieron las tres cláusulas que incluye el tercer precepto: la santificación, el trabajo y el descanso del sábado.

a) *La santificación*

La santificación del sábado consiste en la contemplación de Dios (*vacationem ad Deum*). Citaron a Orígenes para definir qué es lo santo. La cita de Orígenes es tomada de la *Glossa*: «sanctum enim dicitur a communi, ad cultum Dei separatum». Afirmaron que el precepto de la santificación es separar el espíritu de las preocupaciones de las cosas superfluas y entregarse al culto divino y esto se puede hacer de tres modos. Aquí distinguieron como tres grados de la contemplación o de la unión con Dios.

1.º Generalmente, consiste en separarse de los vicios y este grado es necesario a todos.

2.º Especialmente, que es dedicar tiempos determinados, horas y días, a Dios, rezando, meditando y separándose de los trabajos útiles y necesarios, este grado es debido.

3.º Especialísimamente, es el grado de los hombres contemplativos que se separan de todas las cosas mundanas para contemplar a Dios, este grado es el de la perfección⁹⁰.

b) *El trabajo*

La segunda cláusula manda trabajar: «durante seis días trabajarás». Esto, según los autores de la *Summa* puede entenderse de dos modos:

90. *Summa Halensis*, III, Q., n. 403, 593: «Generaliter: a vitiis: necessaria. Specialiter: a licitis: debita. Specialissime: a sollicitudinibus: perfecta».

1.º Literalmente se manda trabajar en el tiempo determinado, contra el ocio.

2.º Espiritualmente se significan con los seis días de la semana las seis obras de misericordia, contra la inmisericordia⁹¹.

Hay como un rechazo a asumir el trabajo en sí mismo dentro del cumplimiento de la voluntad de Dios y como materia de santificación y medio de contemplación. Se valora el trabajo en el orden de la santificación o de la moral solamente como contrario al ocio o sólo los trabajos que tienen por objeto algo directamente espiritual como el ejercicio de las obras de misericordia. Evidentemente, no puede pedirse a estos autores que se adelanten siete siglos en la comprensión del valor santificador del trabajo cotidiano.

c) *El descanso*

La tercera cláusula del precepto prohíbe el trabajo en sábado. También esto puede entenderse de dos modos, literal y espiritual. En primer lugar, literalmente significa descansar de las obras corporales que impiden la contemplación en las solemnidades, como los negocios. Y no sólo el trabajo de los seres racionales sino también se prohíbe el trabajo de los animales irracionales, porque estos no trabajan si no son conducidos por el hombre. Y presentaron el ejemplo concreto de que pecan los que, por negocio, conducen carros en las fiestas sin dispensa del sacerdote⁹². En segundo lugar, según el sentido espiritual, este descanso significa descansar de los vicios.

Para terminar, mostraron cómo este precepto se ordena maravillosamente a la bondad suprema. En efecto, dijeron, por la primera cláusula, que manda la santificación, lleva a la conversión a la bondad suprema. La segunda, dedicarse a las obras de misericordia, muestra que la bondad no es ociosa sino que difunde los rayos de sus benefi-

91. *Summa Halensis*, III, Q., n. 403, 593: «Ad litteram. Ut praecipiat hic cuilibet operari tempore determinato, contra otiositatem. Vel spiritualiter. Ut praecipiat operatio secundum sex opera misericordiae, contra immisericordiam».

92. *Summa Halensis*, III, Q., n. 403, 594: «unde sumitur quod ducentes quadrigas in festis sine dispensatione sacerdotis negotiantes peccant».

cios sobre buenos y malos. Por la tercera, al mandar abstenerse de los vicios manda abandonar toda malicia y así ordena también a la bondad.

Miguel LLUCH-BAIXAULI
Instituto de Antropología y Ética
Universidad de Navarra
PAMPLONA