

LEY ANTIGUA Y CULTO

Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino

La investigación tomista ha dejado hasta ahora sin colmar amplias lagunas sobre todo en el tratado de la Ley, y en particular todo lo concerniente a los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua.

Por lo mismo, en el estudio que presentamos, hemos intentado realizar una cuidadosa encuesta del tema, procurando captar cómo, a pesar de su aparente arcaísmo veterotestamentario, posee una profunda significación teológica, muy importante —creemos— para el análisis o la comparación con la noción de culto en el tratado de la religión; los sacramentos de la Nueva Alianza; el sacrificio de Jesús; la Ley Nueva definida por sus relaciones a los ceremoniales; la tipología bíblica empleada por Santo Tomás; las edades de la historia salvífica o de la “oikonomia”; la tensión entre la marcha hacia la consumación y el pecado, en el culto israelita; la manera cómo usa Tomás el tema patristico de la “condescendencia”; el modo como se integra la visión beatífica en una teología del culto.

I. — LOS PRECEPTOS DE LA LEY ANTIGUA: DIVISION POR SU FORMA

Nuestra meta aquí consiste en establecer cuál es la distinción formal de los preceptos *en cuanto* preceptos. Partimos entonces de la noción de precepto. Para Santo Tomás el precepto es la expresión de un deber. Ese deber es el principio que obliga a la acción, y manifiesta la noción formal de precepto, de tal suerte que los actos humanos que implican un deber caen bajo preceptos.

A) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU OBLIGATORIEDAD: «DEBITUM MORALE ET LEGALE»

Dado que el precepto se basa en un deber, trataremos de buscar cómo entiende y divide Santo Tomás este deber. Para eso habremos de referirnos al texto de I-II, 99, 5.

Siguiendo a Aristóteles, nuestro autor concibe un doble deber, y así lo expone en un pasaje de la cuestión de los preceptos de la Ley Antigua:

Las acciones humanas caen bajo precepto sólo en cuanto implican alguna razón de deber. El deber es doble: uno fundado en la regla de la razón, otro fundado en la regla determinada por una ley.

De esta manera, Aristóteles distingue un doble deber de justicia: moral y legal.¹

En este texto Santo Tomás propone así la división del deber: *a)* un deber racional, y *b)* un deber determinado legalmente. Además, estos dos deberes están relacionados con la justicia. El Doctor Común lo señala simplemente así:

Lo bueno, considerado en cuanto *es debido*, pertenece propiamente a la justicia. Y si ese deber proviene de una ley divina o humana, pertenece a la justicia legal.²

Por eso, será oportuno confrontar las afirmaciones del contexto de la Ley, con lo que el autor expresa en el tratado de la justicia. En la cuestión de las partes potenciales de la justicia, el Aquinate escribe:

Hay un doble deber: moral y legal. Por esto Aristóteles distingue un doble deber de justicia. El deber legal es el que *debe* cumplirse por la obligación de una ley y pertenece a la virtud principal de la *justicia*.

El deber moral es el que *se debe* por la *equidad* de la virtud.³

Santo Tomás retoma esta división y este vocabulario en muchas otras cuestiones relacionadas con las virtudes que participan de la justicia, por ejemplo al exponer la observancia⁴, la gratitud⁵, la veracidad⁶, la amistad⁷, la liberalidad⁸ y también al hablar de la avaricia⁹.

Los textos citados nos indican los siguientes elementos:

- todo *deber* pertenece a la justicia,
- el deber legal proviene de la justicia legal,
- y el deber moral se funda en la equidad extralegal.

Debemos precisar entonces cuál es *la diferencia en la obligación* de estos dos deberes, para comprender así cuál es la obligatoriedad de los preceptos de la Ley Antigua.

1. - "Epicikeia" y "justitia legalis"

Santo Tomás estudia la virtud de *la equidad* como una de "las partes subjetivas" de la justicia¹⁰ bajo el nombre de "epieikeia"¹¹. Es decir, que la "epieikeia" o equidad, en cuanto parte subjetiva de la justicia, realiza en sí esencialmente toda la noción de justicia:

¹ I-II, 99, 5 in c.

² II-II, 79, 3 in c.

³ II-II, 80, un. in c.

⁴ Cfr. *ibidem*, 102, 2 ad 2.

⁵ Cfr. *ibidem*, 106, 1 ad 2 - 4 ad 1.

⁶ Cfr. *ibidem*, 109, 3 in c.

⁷ Cfr. *ibidem*, 114, 2 in c.

⁸ Cfr. *ibidem*, 117, 5 ad 1.

⁹ Cfr. *ibidem*, 118, 3 ad 2.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 81, prol.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 120, 1-2 *passim*.

La "epieikeia" es una parte de la justicia común. Según Aristóteles, es "una cierta especie de la justicia". De donde se deduce que es parte subjetiva de la justicia. La "epieikeia" se llama justicia mucho más apropiadamente que la justicia legal, pues ésta es dirigida por la "epieikeia".

Por lo tanto, la "epieikeia" es como una regla superior de los actos humanos.¹²

Ya sabemos que la regla fundamental de los actos humanos es la razón¹³ por ser el primer principio y la medida de los actos humanos. La ley es también una cierta regla y medida de los actos humanos. Pero la "epieikeia" por ser "como una regla superior de los actos humanos" está en relación con la finalidad racional más que con las palabras de la ley.

Es imposible que exista una ley absolutamente universal que tenga en cuenta todas las contingencias de las acciones humanas. He aquí las palabras de Santo Tomás:

Es imposible establecer una norma legal que no falle nunca.¹⁴

La razón de esta afirmación es evidente: las leyes se refieren a las cosas contingentes, de las cuales no se puede afirmar algo verdadero de manera universal, como es el caso en las cosas necesarias¹⁵. Puede suceder que en algún caso, una ley esté en contra

- de la igualdad de la justicia,
- y del bien común, que es la intención del legislador¹⁶.

En tales casos, según Santo Tomás, la función de la equidad consiste en

... pasar por encima de la letra de la ley y cumplir lo que dictan la razón y el bien común.¹⁷

Lo que pasa por alto la equidad no es un deber de justicia común, sino el deber de justicia establecido por una ley¹⁸. El deber de la equidad es moral, y no legal: se basa en el principio natural del obrar humano que es la razón.

Conviene precisar aquí la noción de equidad en relación a la justicia legal. La *justicia legal* es una virtud general porque se refiere al bien común¹⁹. Hay, pues, dos elementos en la justicia legal:

- 1º La conformidad a las leyes que expresan un deber, y
- 2º La intención de construir y mantener el "bonum commune".

1º) Considerada en su primer aspecto, la justicia legal es inferior a la equidad. En efecto, la finalidad de la equidad es permitir la acción moral, cuando no se debe cumplir la letra de la ley, sino la intención del legislador.

¹² *Ibidem*, 2 in c.

¹³ Cfr. I-II, 1, 1 in c. - 90, 1 in c.

¹⁴ II-II, 120, 1 in c.

¹⁵ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 16, n. 1084.

¹⁶ Cfr. I-II, 96, 6.

¹⁷ II-II, 120, 1 in c. Cfr. *III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, ql a. 5 ad 5.

¹⁸ Cfr. II-II, 120, 1 ad 1.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 58, 5 in c.

2º) En cambio, si consideramos a la justicia legal en cuanto conforme a la *letra de la ley y a la intención del legislador*, la equidad es parte principal de la justicia legal²⁰. Así dice Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*:

...la justicia legal dirige mediante las palabras de la ley, pero la equidad dirige mediante la intención del legislador.²¹

Digamos también que esta equidad no desvaloriza la ley, sino solamente la *suple* en un caso particular:

La "epieikeia" es directiva de la ley, cuando la ley es deficiente en algún caso particular.²²

Por eso, la "epieikeia" realiza el bien común mucho mejor que la ley, ya que mantiene el bien común intentado por la ley, cuando fallan las palabras de esa ley. Así lo expresa el Aquinate en su *Comentario a la "Ética" de Aristóteles*:

Mediante la "epieikeia" se obedece de manera más excelente, al cumplir la intención del legislador cuando fallan las palabras de la ley.²³

Resulta claro entonces que tanto la justicia legal como la equidad intentan respetar el bien común, pero se diferencian *en el deber* que originan:

El deber de equidad es mejor que el deber legal, pero pertenece al deber natural... La equidad expresa un deber, pero no legal, sino en cierta manera dirige el deber legal.²⁴

En consecuencia, la equidad extralegal origina un deber basado en la razón natural, y no en la determinación legal, que puede fallar en algún caso particular. El deber de la equidad es un deber moral, porque se refiere a *los principios y a los fines* del obrar humano.

Lo dicho hasta aquí nos ilustra suficientemente sobre la extensión del otro deber: el deber legal. Y el Doctor Común resume esta división del deber de la siguiente manera:

Hay un doble deber de justicia.

Uno, que no es escrito, sino *racional*, que se llama deber de justicia natural.

Y otro es el deber de justicia *según la ley escrita*, que se llama deber de justicia legal.²⁵

El *deber legal* es, entonces, el que se refiere a la justicia legal, en cuanto establece una *obligación por las palabras de una ley*: es decir, por una norma positiva de la conducta humana. Y aquí precisamente está la diferencia entre deber legal y moral. En efecto, el *deber moral* establece una *obligación por la razón natural*.

20 Cfr. *ibidem*, 120, 2 ad 1.

21 *III Sent.*, d. 33, q. 3. a. 4, q. 5 ad 5.

22 *In V Ethic.*, lect. 16, n. 1087.

23 *Ibidem*, n. 1078.

24 *Ibidem*, n. 1081-1082.

25 *In VIII Ethic.*, lect. 13, n. 1733.

A veces la acción humana puede realizarse sin una norma positiva, o sea, sin una ley escrita que la rija. Pero *siempre* habrá que actuar de acuerdo con la razón. Es eso lo que queremos expresar cuando decimos que la razón es el principio y la primera norma o regla de las acciones humanas.

El deber moral basado en la razón natural es así superior y diferente al deber legal. El primero quiere *observar la intención* o el espíritu de la ley. El segundo sólo requiere el cumplimiento estricto de la letra de la ley.

El análisis de la "epieikeia" y de la justicia legal nos ha servido así para establecer netamente esta diferencia. Ahora se entiende bien por qué la equidad (cuyo deber es moral) es *superior* a la justicia legal (cuyo deber es legal) ²⁶.

2. - La obligación de los preceptos de la Ley

Acabamos de indicar cómo el *deber moral* saca su obligación de la razón y es confirmado por la equidad extralegal; y cómo el *deber legal* toma su obligación de las palabras de la ley y establece un derecho estricto en base a la justicia legal.

Ahora debemos aplicar esta distinción en la obligación de los preceptos, a las tres categorías en que Santo Tomás divide los preceptos de la Ley Antigua. ¿Cuál es la obligación propia de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales?

En el contexto de la Ley Antigua, hay varios pasajes que nos ilustran sobre el origen de la fuerza obligatoria de esos preceptos.

En la cuestión de los preceptos morales I-II, 100, nuestro autor expone claramente el papel de la *razón* en el deber moral, oponiéndola a la *institución* positiva o legal:

La fuerza de los preceptos judiciales y ceremoniales viene únicamente de la *institución*, ya que antes de ser establecidos era indiferente hacerlos de esta o aquella manera.

Pero la eficacia de los preceptos morales viene sólo del dictamen de la *razón natural*, aunque nunca sean establecidos en la ley. ²⁷

De este modo, en los *preceptos morales* hay siempre una obligación que brota de la razón: es lo que denominamos el "deber moral". Dijimos antes que este deber moral quiere ante todo *observar la intención* del legislador ²⁸. Por lo tanto, los preceptos morales, cuyo deber es moral o natural, manifiestan la intención del legislador.

Sabemos además que los preceptos morales pueden reducirse a los preceptos del Decálogo ²⁹. Por eso, Santo Tomás dice que el Decálogo

²⁶ Sobre la noción de justicia legal, cfr. ODÓN IOTTIN, O.S.B., *Morale fondamentale*, Tournai Paris, p. 196; A.-D. SERTILLANGES, O.P., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 171 s.

²⁷ I-II, 100, 11 in c.

²⁸ Cfr. II-II, 120, 1 in c.

²⁹ Cfr. II-II, 100, 3 in c. - 11 in c.

contiene la intención del Supremo Legislador. Consideremos sus palabras:

La intención de cualquier legislador se ordena primaria y principalmente al bien común; secundariamente al orden de la justicia y de la virtud, mediante el cual se conserva el bien común y se llega al mismo.

Si entonces se dan preceptos que tengan la misma conservación del bien común, o el mismo orden de la justicia y de la virtud, estos preceptos contienen la intención del legislador y por lo tanto no son dispensables...

Los preceptos del Decálogo contienen la misma intención del legislador, es decir, de Dios. Pues los preceptos de la primera tabla, que *ordenan hacia Dios*, contienen el mismo orden al bien común y final que es Dios; los preceptos de la segunda tabla contienen el mismo *orden de la justicia* que debe ser observada entre los hombres, por ejemplo, que a nadie se le haga lo indebido, y a todos se otorgue lo debido.

De acuerdo con esta razón deben comprenderse los preceptos del Decálogo. Por eso, los preceptos del Decálogo no pueden ser dispensados jamás.³⁰

Este análisis nos hace comprender exactamente el papel de los preceptos morales. En efecto, se confirma su relación con la virtud de equidad que asegura la justicia común buscando la intención más que la letra de la ley.

En el caso de los preceptos morales, esa intención está dada por las dos ordenaciones fundamentales del hombre: "ordo ad Deum" y "ordo inter homines". Y así como el deber de la equidad es natural, fundado en la razón, de la misma manera es natural el deber de los preceptos morales.

A este deber moral u obligación natural se añade a veces una obligación legal que brota de la institución. Por eso, algunos preceptos morales también pertenecen a la justicia³¹. Especialmente los del Decálogo³².

Los otros preceptos —judiciales y ceremoniales—, por el contrario, carecen de la obligación moral o natural. Su deber es legal, porque proviene de las palabras de una ley, es decir, de una institución positiva. Santo Tomás lo resume de la siguiente manera:

Algunos preceptos de la ley tienen fuerza obligatoria por el mismo dictamen de la razón, porque la razón natural dicta que *se debe* hacer o evitar algo. Estos son los preceptos morales...

En cambio, la fuerza obligatoria de otros preceptos no proviene del mismo dictamen de la razón, ya que en sí mismos carecen absolutamente de una razón de deber o no deber; y obligan a causa de una *institución* divina o humana...³³

Por lo tanto, los preceptos ceremoniales y judiciales tienen una obligación o deber legal, que es doble, por causa de quienes tienen derecho a la deuda: Dios y los hombres. Así se establecen los preceptos ceremoniales como determinaciones referidas al *culto debido* a Dios, y los pre-

³⁰ *Ibidem*, 8 in c.

³¹ Cfr. *ibidem*, 99, 5 ad 1.

³² Cfr. II-II, 122, 1 in c.

³³ I-II, 104, 1 in c.

ceptos judiciales como determinaciones referidas a una *debida ordenación* en la comunidad humana. Estos preceptos dirigen la acción humana determinando por la Ley los dos órdenes principales de la intención del Legislador divino: el orden a Dios y al prójimo. Nuestro autor lo afirma como sigue:

El deber determinado por la ley, si se refiere a cosas humanas, pertenece a los preceptos judiciales; si se refiere a las cosas de Dios, a los preceptos ceremoniales.³⁴

Lo que se manda cumplir en esos preceptos es principalmente la letra de la ley establecida: el deber legal es conforme a la expresión de una ley positiva. En ese sentido, decimos con Santo Tomás que esos preceptos judiciales y ceremoniales pertenecen a la *justicia legal*, que es secundaria con respecto a la intención del legislador.

B) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU DERIVACIÓN DE LA LEY NATURAL:
«PER MODUM CONCLUSIONIS ET DETERMINATIONIS»

Hemos dividido a los preceptos de la Ley Antigua según su diferente obligación. Eso nos ha dado una primera distinción en las categorías preceptuales. Los preceptos morales originan un deber moral, al cual puede añadirse un deber legal. Los preceptos judiciales y ceremoniales establecen exclusivamente un deber legal.

Ahora deseamos precisar más la distinción de las categorías de preceptos, indagando acerca de su *modo de derivación* de la ley natural. En efecto, para Santo Tomás todo precepto humano tiene verdadero valor de ley, en cuanto deriva de la ley natural, que es la primera regla de la razón. Así leemos en la cuestión sobre la ley humana I-II, 95:

Como dice San Agustín en *De libero arbitrio*: "No puede existir una ley que no sea justa".

Por lo tanto, una ley tiene valor en la medida en que participa de la justicia.

Ahora bien, en las cosas humanas se dice que algo es justo cuando es recto, conforme a la regla de la razón.

La primera regla de la razón es la ley natural, como quedó establecido en la cuestión 91, 2 *ad* 2. Por eso, toda ley humana tiene valor de ley en la medida en que deriva de la ley natural. Si en cualquier punto se desvía de la ley natural, deja de ser ley para ser corrupción de la ley.³⁵

Para el Aquinate, por consiguiente, todos los preceptos legales deben derivar de algún modo de la ley natural. El texto nos plantea los siguientes interrogantes que deseamos aclarar:

- ¿Cómo derivan los preceptos de la ley natural?
- ¿Qué analogías usa Santo Tomás para explicar esa derivación?
- ¿Cómo se explica, analógicamente a la Ley divina, lo que pertenece al contexto de la ley humana?

³⁴ *Ibidem*, 99, 5 *in c.*

³⁵ *Ibidem*, 95, 2 *in c.*

—¿Bajo qué modalidad de derivación deben inscribirse los preceptos morales, judiciales y ceremoniales de la Ley Antigua?

A las primeras preguntas, nuestro autor responde en la continuación del texto que acabamos de citar:

Es necesario saber que algo puede derivarse de la ley natural de dos modos:

- como las conclusiones derivan de los principios;
- como determinaciones de ciertas nociones comunes.

El primer modo es semejante al del discurso científico, que saca conclusiones demostrativas de los principios.

El segundo se parece al del arte, que concretiza las formas generales en algo particular; como el arquitecto debe determinar la forma genérica de casa, en tal o cual modelo de casa.

Por lo tanto, algunas cosas se derivan de los principios universales de la ley natural por vía de *conclusiones*. Por ejemplo, el precepto “No se debe matar” puede derivarse como una conclusión del principio “No se debe hacer mal a nadie”.

Otras cosas se derivan por vía de *determinación*. Por ejemplo, la ley natural prescribe que quien peca sea castigado. Pero que sea castigado con tal o cual pena, eso es una determinación de la ley natural.

Encontramos estos dos modos de derivación en las leyes humanas.

Los preceptos que se derivan del primer modo, están contenidos en la ley humana no sólo como prescriptos por esta ley, sino que además una parte de su fuerza obligatoria procede de la ley natural.

Los que se derivan del segundo modo, tienen sólo la fuerza que les da la ley natural.³⁶

Este largo pasaje del contexto de la ley humana nos presenta una doble modalidad para la derivación de los preceptos: a manera de conclusiones y por vía de determinación. Pero además nos permite establecer dos elementos importantes para responder a nuestras preguntas:

- 1º La derivación por vía de conclusión puede compararse a la manera de proceder del silogismo especulativo en cualquier *ciencia*, mientras que la derivación por vía de determinación tiene su analogía en el silogismo práctico del *arte*.
- 2º Mediante el ejemplo que ilustra la derivación por vía de conclusión, se nos permite relacionar los preceptos derivados de ese modo, con los preceptos del Decálogo. Y asimismo, las conclusiones son puestas en conexión con el deber moral, y las determinaciones con el deber legal. Dichos deberes —según hemos establecido en el párrafo anterior— se refieren, en el plano de la Ley divina, a los preceptos morales por una parte, y a los judiciales y ceremoniales, por otra.

Trataremos de constatar estos elementos, verificando su exactitud, delimitando o ampliando su verdadero alcance.

1. — Analogía con el proceder del “discurso” y el arte

El texto de I-II, 95, 2 nos brinda una analogía para comprender

³⁶ *Ibidem*.

mejor el modo como algo se deriva de la ley natural. Así nos presentó a las *conclusiones* deducidas de los principios, en relación con el silogismo especulativo que saca conclusiones demostrativas de los principios; y a las *determinaciones* de los principios universales, en relación con el silogismo práctico que concretiza en algo particular las formas generales (por ejemplo, en el arte).

La analogía nos ayudará a precisar el papel de los preceptos morales, ceremoniales y judiciales de la Ley Antigua.

Ante todo, digamos que cuando Santo Tomás habla de "ciencia", debemos entenderlo en el sentido medieval del término, evitando la trasposición a otro concepto, expresado en el lenguaje moderno con la misma palabra. Nosotros hemos traducido "ciencia" por "discurso", para impedir el equívoco.

Las *conclusiones* siguen la modalidad discursiva, que consiste en proceder de algo abstracto, para llegar a una conclusión también abstracta. Recordemos lo que dice nuestro autor:

En la inteligencia especulativa de los principios indemostrables conocidos naturalmente se deducen las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es naturalmente innato, sino obtenido por el raciocinio...³⁷

En el "discurso" de una ciencia, los principios primeros y universales son el origen de conclusiones demostrativas, obtenidas por el raciocinio, que participan del mismo carácter general, abstracto y especulativo³⁸. Por medio de un silogismo se obtiene una conclusión de conocimiento, que se refiere a *cosas necesarias*, o sea, del dominio de la razón especulativa.

De esa manera discursiva derivan los preceptos morales de los principios de la ley natural, manteniendo un carácter universal. Y es legítimo afirmar que derivan "per modum scientiæ".

Las determinaciones, en cambio, siguen una modalidad semejante a la del arte, que va de lo abstracto a lo concreto. ¿En qué consiste esta semejanza? Las determinaciones están en el dominio de la inteligencia práctica que se refiere a *lo contingente*, y no a lo necesario. Esa aplicación de los principios generales a formas particulares contingentes: a) si se refiere a las cosas materiales (obras); la realiza el arte; b) si se refiere a las acciones humanas, la *prudencia*. Veamos cómo lo aclara el Doctor Común:

El arte y la prudencia versan sobre lo contingente. Pero el arte sobre *las cosas a hacer* ("circa factibilia") que se realizan en la materia exterior, por ejemplo una casa, un cuchillo, etc.

La prudencia, en cambio, sobre *las acciones a realizar* ("circa agibilia") que están en el mismo agente.³⁹

³⁷ *Ibidem*, 91, § in c.

³⁸ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12 - I-II, 90, 1 ad 2.

³⁹ II-II, 47, 5 in c.

Si bien tanto el arte como la prudencia se refieren a lo contingente y a lo particular, hay entre ellos una *diferencia* expresada en estos dos verbos: “facere” y “agere”. Santo Tomás la pone de relieve de la siguiente manera:

El arte es la recta ordenación de las cosas.

La prudencia es la recta ordenación de las acciones.

Hacer y *actuar* difieren en esto, como dice Aristóteles: la *obra* es un acto que “pasa” a la materia exterior, tal como edificar, cortar, etc.; la *acción* es un acto que “permanece” en el que actúa, tal como ver, querer, etc.⁴⁰

Lo fundamental en el arte es saber *cuál es* la obra que hace, y no *con qué voluntad* la hace. El arte realiza una obra aplicando ciertas normas generales y determinadas para la consecución de un objetivo particular, una casa por ejemplo. La acción que concluye en la obra está determinada de antemano, y no a través de la misma cosa singular. La prudencia, en cambio, dirige la acción siempre en base a *las circunstancias* particulares que cambian en cada acción humana: no tiene una regla universal que deba ser aplicada *tal cual* en todas o casi todas las acciones.

Hecha esta distinción, pasemos ahora a los preceptos. Cuando en el campo de las leyes hablamos de *determinaciones*, no nos estamos refiriendo a la aplicación de normas generales a las cosas materiales, sino a las acciones personales. Evidentemente la modalidad semejante al arte de que habla Santo Tomás es, en nuestro caso, *la modalidad de la prudencia* que dirige los actos humanos, y tiene relación con los preceptos⁴¹.

Los preceptos *ceremoniales* y *judiciales de la Ley mosaica*, en cuanto son determinaciones de los preceptos universales de *culto* y de *justicia*⁴², proceden con la modalidad de la prudencia. En efecto, la prudencia permite las realizaciones prácticas, temporales, mutables, de los deberes inmutables y universales.

2. – Derivación de los preceptos de la Ley Antigua

El texto de I-II, 95, 2, que venimos analizando, está íntimamente vinculado a lo que establecimos en el párrafo anterior. En efecto, primero dividimos los preceptos por su obligatoriedad: legal o moral; luego, aplicamos esa división a los preceptos de la Ley Antigua: los morales poseen un deber moral; los judiciales y ceremoniales, un deber legal.

Ahora, el texto que citamos presenta también

- a algunos preceptos con una obligación natural, que pueden tener también una obligación legal, y
- a otros preceptos con una obligación exclusivamente legal.

⁴⁰ I-II, 57, 4 in c.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 3,-4 - II-II, 47, 4 ad 2 - *Ibidem*, 5 in c.

⁴² Cfr. I-II, 99, 4 in c.

Los primeros derivan de la ley natural a manera de *conclusiones*; los otros, por vía de *determinación*.

En el plano de la ley humana hay una relación de los preceptos que tienen un deber moral, con el modo de derivación por vía de conclusión. Ahora bien, sabemos que en el plano de la Ley divina los preceptos morales obtienen su fuerza de la razón natural y pertenecen a la ley natural: son prescriptos por el Legislador divino como debidos naturalmente. Por lo tanto, nos parece adecuado aplicar analógicamente el modo de derivación de los preceptos debidos naturalmente, a los preceptos morales de la Ley Antigua.

De manera semejante, creemos posible relacionar la derivación por vía de determinación con los preceptos judiciales y ceremoniales, cuyo deber es legal.

Los ejemplos que usa Santo Tomás aclaran las afirmaciones del texto de I-II, 95, 2 sobre las conclusiones sacadas de los principios ⁴³.

El Aquinate presenta:

- como *conclusión natural* del principio "No hacer mal a nadie" el precepto "No matar", y
- como una *determinación positiva* la especificación de un castigo merecido.

El ejemplo señalado en primer lugar nos ubica en el contexto del Decálogo de la Ley mosaica, ya que "No matar" es uno de los preceptos de ese Código. Esta relación no es arbitraria.

En efecto, el mismo Doctor Común dirá que los preceptos del Decálogo son como conclusiones de los principios universales de la ley natural, que son los preceptos de amor a Dios y al prójimo:

Esos dos preceptos [de caridad] son los primeros y universales de la ley natural, evidentes a la razón humana, o bien por la naturaleza, o bien por la fe. Por eso, todos los preceptos del Decálogo se refieren a esos dos como conclusiones de principios generales.⁴⁴

El Decálogo se refiere así a los principios de amor a Dios y al prójimo ⁴⁵. Por eso, contiene preceptos, conclusiones: unos en orden a Dios, y otros en orden al prójimo, para realizar la intención de la Ley divina, que es la comunidad humana en Dios. Todo lo cual es indicado por el Aquinate:

Los preceptos de la Ley divina ordenan al hombre hacia una comunidad o república humana bajo Dios.

Para que alguien pueda convivir en alguna comunidad se requieren dos cosas:

- Primero, que tenga buenas relaciones con el jefe de la comunidad;
- Segundo, que el hombre esté bien ordenado a los demás compañeros y miembros de la comunidad.

⁴³ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12.

⁴⁴ I-II, 100, 3 ad 1.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 5 ad 1.

Por eso, conviene que en la Ley divina se den *primero* ciertos preceptos que ordenan al hombre hacia Dios, y *luego* otros preceptos que ordenen al hombre con los demás prójimos que conviven bajo Dios.⁴⁶

Podemos decir entonces que el Decálogo deriva del precepto del amor, como preceptos ordenados al doble fin de la Ley:

- El bien común y final, que es Dios; así hay preceptos del Decálogo en orden a Dios;
- El bien de la justicia y de la virtud; así hay preceptos del Decálogo en orden al prójimo⁴⁷.

Ese doble orden de los preceptos del Decálogo deriva de los principios de la ley natural por vía de conclusión. Ahora bien, para nuestro autor tanto los principios universalísimos de la ley natural como las conclusiones deducidas de esos principios son *preceptos morales*⁴⁸.

Los preceptos del Decálogo son, pues, preceptos morales derivados de la ley natural a manera de conclusiones, es decir, que pertenecen a la misma ley natural. Y para reafirmar el carácter natural de los preceptos morales, el Doctor Común repetirá muchas veces que los preceptos del Decálogo son como los principios primeros y universales de la Ley⁴⁹.

Los preceptos morales —sean principios o conclusiones— en cuanto pertenecen a la ley natural son *universales*: rigen siempre, para todos, y en todo lugar, aunque no los mande la ley positiva. Especialmente los preceptos negativos, que son más universales. Por eso, necesitan una *determinación* que permita aplicarlos a las situaciones *particulares* de la actividad humana. Así se expresa Santo Tomás:

Los preceptos de la ley natural son universales y necesitan determinación. Se determinan ya sea mediante la ley humana, ya sea mediante la Ley divina.

Y así como las mismas determinaciones que son hechas por la ley humana no son de la ley natural sino del derecho positivo; del mismo modo, las mismas determinaciones de los preceptos de la ley natural que son hechas por la Ley divina *se distinguen de los preceptos morales*, que pertenecen a la ley natural.

Dar culto a Dios es un acto de virtud y pertenece al precepto moral. Pero la *determinación* de este precepto, es decir que se dé culto con tales sacrificios y tales oblationes, pertenece a los preceptos ceremoniales.

Y por eso *los preceptos ceremoniales se distinguen de los morales*.⁵⁰

Los preceptos morales están en un plano general que prescinde de lo concreto. Los preceptos judiciales y ceremoniales, en cambio, determinan los principios o conclusiones generales de la ley natural a los casos particulares y específicos. Esa determinación origina un deber legal, cuyo sentido ya hemos explicado.

Dentro de los preceptos del Decálogo, el del sábado presenta la difi-

⁴⁶ *Ibidem*, in c.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 100, 5 ad 1.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 99, 2 ad 2.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 100, 5 ad 6 - II-II, 122, 1 in c. - 3 ad 4 - 4 in c. - 6 in c.

⁵⁰ I-II, 99, 3 ad 2.

cultad de ser moral y ceremonial *a la vez*. Santo Tomás soluciona la dificultad afirmando que el tercer mandamiento está en el Decálogo *en cuanto* precepto moral, es decir, en cuanto manda algo de manera general, permanente y absoluta:

El precepto del sábado, en cuanto prescribe que el hombre dedique algún tiempo a las cosas divinas, es *moral* [...] y pertenece al Decálogo.

Pero en cuanto prescribe la fijación de un tiempo *determinado* para el culto, es *ceremonial*.⁵¹

Nuestro autor sintetiza su opinión con suma nitidez en el contexto de los preceptos de la justicia II-II, 122:

El precepto de santificar el sábado, en su significado literal, es en parte *moral* y en parte *ceremonial*.

Moral, en cuanto manda que el hombre establezca algún tiempo de su vida para dedicarse a las cosas de Dios. Hay en el hombre una inclinación natural a dedicar algún tiempo a cualquier cosa necesaria: por ejemplo, al alimento corporal, al sueño, etc. Por lo tanto, también para el alimento espiritual, por el cual el alma humana se nutre en Dios, el hombre dedica algún tiempo *según el dictamen de la razón natural*. De ese modo, que haya un tiempo establecido para el culto, cae bajo precepto moral.

Pero en cuanto en este precepto *se determina un tiempo especial* como signo de creación del mundo, es ceremonial.

También es ceremonial en su significado *alegórico*, en cuanto fue figura del descanso de Cristo en el sepulcro, que tuvo lugar el séptimo día.

También en su significado *moral*, en cuanto significa el abandono de todo acto pecaminoso y el descanso del alma en Dios: y según esto, en cierta manera es un precepto general.

También es ceremonial en su significado *anagógico*, en cuanto prefigura el descanso gozoso de la posesión de Dios que habrá en la Patria celestial.

Por lo tanto, el precepto de santificar el sábado se pone entre los preceptos del Decálogo en cuanto es precepto moral: no en cuanto es ceremonial.⁵²

De manera detallada Santo Tomás expresa que lo mandado en el Decálogo es *moral*, en cuanto proviene del dictamen de la razón natural, que indica, como debido, agradecer cualquier beneficio⁵³. El deber de reconocer a Dios es evidente, o naturalmente o por la fe. Así se encuentra el sábado en el Decálogo. Por eso nuestro Doctor afirma:

Lo primero que existe en el dictamen de la razón, es que el hombre debe manifestar su agradecimiento por un beneficio u obsequio a quienes se lo otorgaron, si aún no lo hubiese hecho.

Hay dos a quienes nadie puede recompensar suficientemente sus beneficios: Dios y el padre carnal.⁵⁴

En este sentido, el precepto del sábado es una *conclusión* de este principio universalísimo: su razón es evidente. Y sigue siendo un precepto universal. Sin embargo, en cuanto está en el Decálogo contiene

⁵¹ *Ibidem*, 100, 3 ad 2, y cfr. *Quodl.*, II, q. 4. a. 8.

⁵² II-II, 122, 4 ad 1.

⁵³ Cfr. I-II, 100, 7 ad 1.

⁵⁴ *Ibidem*.

una nueva razón o nuevas razones (alegórica, tropológica, anagógica) que la determinan y lo hacen ceremonial. No es un precepto puramente moral⁵⁵. Consideremos lo que expresa el Aquinate:

Los preceptos puramente morales tienen una razón evidente: y por eso no era conveniente añadirles otra razón.

Pero a ciertos preceptos se le añade una [razón] *ceremonial*, o un [precepto] *determinativo* del precepto moral universal.

Así, por ejemplo, en el primer precepto, "No harás imágenes"; y en el tercer precepto se determina el día sábado.

Por eso, a esos dos convino asignarles una razón.⁵⁶

Así también el precepto del sábado es una *determinación* que particulariza el principio universal: adquiere un carácter histórico-temporal cuando se hace ceremonial.

Los preceptos morales de la Ley, que de alguna manera pueden ser reducidos al Decálogo⁵⁷, derivan de la ley natural a manera de conclusiones que mantienen el carácter inmutable de los principios universales⁵⁸, porque, como sabemos, su fuerza viene de la razón.

Los demás preceptos de la Ley —judiciales y ceremoniales— derivan de la ley natural a manera de determinaciones, o sea de aplicaciones de los principios a los casos particulares. Esa aplicación se hace por medio de una institución positiva, que en las cosas de Dios origina los preceptos ceremoniales, y en las relaciones humanas los preceptos judiciales. Tal institución determinativa es el principio que establece el valor de estos preceptos⁵⁹.

En síntesis: los preceptos morales, ceremoniales y judiciales pueden ser distinguidos también por su diferente manera de derivarse de la ley natural.

C) DIVISIÓN DE LOS PRECEPTOS POR SU RACIONALIDAD: «MORALITAS EX OBIECTO ET CIRCUMSTANTIIS - EX FINE»

Hasta aquí hemos distinguido los preceptos de la Ley Antigua por su obligación y por su modo de derivación. Así establecimos que los preceptos morales: *a*) tienen un deber moral o natural, y *b*) derivan de la ley natural a manera de conclusiones; y los otros preceptos: *a*) tienen un deber legal o positivo, y *b*) derivan de la ley natural por vía de determinación.

Todavía podemos delimitar mejor estos preceptos, tratando de precisar cuál es su racionalidad. ¿De dónde sacan su carácter racional los preceptos morales, y los judiciales y ceremoniales?

Santo Tomás no ha tocado este tema en el tratado de la Ley, como

⁵⁵ Cfr. *Ad Heb.*, cap. 7, lect. 2.

⁵⁶ I-II, 100, 7 ad 2.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, 100, 3 in c. -11 in c.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 8 ad 3.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 104, 1 in c - 99, 4 in c.

hicieron otros contemporáneos ⁶⁰. Con todo, lo aplica directamente en una cuestión de los preceptos ceremoniales: I-II, 102, 1.

Vamos a estudiar entonces cuál es el fundamento racional de los diferentes preceptos, partiendo de la distinción que hace el Aquinate en el tratado de los actos humanos, para referirla luego analógicamente a los preceptos de la Ley Antigua.

1. — *La moralidad de los actos humanos*

Así como los seres son especificados por la forma, las acciones morales toman su especie de bondad o malicia, de integridad o carencia, a partir de su finalidad, o de su objeto. Santo Tomás dice:

Algunos actos exteriores pueden llamarse buenos o malos de dos maneras:

1º *Por su género y por las circunstancias* consideradas en ellos, por ejemplo, dar limosna —cumplidas las debidas circunstancias— es bueno.

2º Algo se denomina bueno o malo *por su ordenación al fin*; por ejemplo, dar limosna por vanagloria es malo.

Siendo el fin el objeto propio de la voluntad, es evidente que esta razón de bondad o malicia que tiene el acto exterior por su ordenación al fin, se encuentra antes en el acto de la voluntad, y de él se deriva al acto exterior.

Pero la bondad o malicia que tiene el acto exterior *en sí mismo* por su materia propia y sus circunstancias propias, no se deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. ⁶¹

Dejando de lado la bondad ontológica o genérica, el texto nos reseña sobre los otros tres tipos de moralidad: específica, circunstancial y del fin ⁶². La moralidad específica y la circunstancial provienen de la razón. La del fin, de la voluntad.

Para que un acto sea moralmente bueno, *el objeto* debe ser conforme a la razón. Y esto de dos maneras:

a) En sí mismo (“propter debitam materiam”);

b) Por algo extrínseco (“propter debitas circumstantias”).

Es decir, que en las otras afecciones morales hay una diferente razón de bondad objetiva. En efecto, algunos actos serán buenos porque *su objeto en sí mismo* es razonable, o sea conforme a la razón. Pero otros actos, indiferentes porque su objeto nada dice en orden a la razón, son buenos *por un motivo extrínseco*, al cual Santo Tomás llama “circunstancia”. En el primer caso, la moralidad objetiva es esencial, en el segundo es accidental.

El Doctor Común manifiesta así la conformidad a la razón por el objeto, que origina una moralidad esencial:

⁶⁰ ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica*, L. 3, p. 2, inq. 3, t. 1, q. 2, sol. I, 1-4; IV, 265, p. 387. Es anterior al año 1245. Cfr. V. DOUCET, O.F.M., *Prolegomena Summae fratris Alexandri*, p. LXXX.

⁶¹ I-II, 20, 1 in c., y cfr. *ibidem*, 2 in c.

⁶² Cfr. *ibidem*, 18, 4 in c.

Toda acción se especifica por su objeto.

La acción moral se especifica por el objeto *en relación a la razón*, que es el principio de los actos humanos.

Si el objeto del acto está en conformidad con la razón, el acto será *bueno en su especie*: por ejemplo, dar limosna al pobre.

Puede suceder que el objeto del acto no incluya nada relacionado con el orden de la razón; por ejemplo, levantar algo del suelo, ir al campo, etc. Estos actos son *indiferentes en su especie*.⁶³

Así, el objeto del acto en relación con la razón podrá estar en conformidad (u oposición) o en indiferencia. Por eso, además de esa bondad esencial, puede existir en el acto exterior otra moralidad accidental proveniente de algo extrínseco. Veamos cómo lo expresa Santo Tomás:

La plenitud de la bondad de la acción no consiste sólo en el objeto que la especifica. Esa plenitud se aumenta por ciertos accidentes añadidos, por ejemplo, las debidas circunstancias.

Esas circunstancias no son esenciales a la acción, sino accidentales. Pero si faltara alguna de éstas, la acción sería mala.⁶⁴

En resumidas cuentas, junto a una moralidad esencial originada en el objeto *en sí mismo conforme* a la razón, hay en las acciones humanas una moralidad accidental, originada en las circunstancias de un objeto *en sí mismo indiferente* a la razón, y que por esas circunstancias es hecho conforme a la razón.

Notemos entonces la distinción entre bondad natural y bondad moral. Un acto moralmente indiferente puede ser naturalmente bueno⁶⁵.

La moralidad está siempre en relación a la razón: se llaman precisamente *actos humanos* o morales los que proceden de la razón⁶⁶. Esto quiere decir que tanto la moralidad esencial como la accidental se consideran en referencia a la razón. Unos actos serán morales por su misma naturaleza razonable. Otros lo serán por una circunstancia que los hace razonables. En este sentido dice Santo Tomás que:

La circunstancia específica como bueno o malo al acto moral, en cuanto mira a un orden racional *especial*.⁶⁷

Este orden racional "especial" es indudablemente el que brota de las circunstancias.

2. — *La racionalidad de los preceptos de la Ley*

Si ahora pasamos a considerar las tres categorías de preceptos de la Ley Antigua, nos encontramos con que Santo Tomás hace una aplicación directa a los preceptos de la doble moralidad, específica y circunstancial. En una frase muy concisa expresa su pensamiento:

⁶³ Cf. *ibidem*, 18, 8 in c.

⁶⁴ *Ibidem*, 3 in c, y cfr. *ibidem*, 11 in c — I-II, 7, 1 in c.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 18, 8 ad 2.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 5 in c.

⁶⁷ *Ibidem*, 11 in c.

Los preceptos morales son razonables *por su naturaleza*, como por ejemplo “No matarás”, “No robarás”. Pero los preceptos ceremoniales son razonables *por su ordenación a otra cosa*.⁶⁸

La expresión “ordenación a otra cosa” quiere significar

- que se ordenen a un fin debido, y
- que ese fin otorga racionalidad a los medios⁶⁹.

¿Cuál es el fin debido en los preceptos ceremoniales? Veamos cómo lo aclara el Doctor Común:

Las observancias de la Ley Antigua no son razonables en cuanto esas cosas no tenían racionalidad *por su naturaleza*: por ejemplo, que no se confeccionase una vestidura de lana con lino.

Sin embargo, podían ser razonables *por su ordenamiento a otra cosa*, en cuanto por esto se figuraba algo o se excluía algo...⁷⁰

Los preceptos morales tienen una racionalidad que brota de su naturaleza: son especificados por su relación objetiva con la razón. En este sentido, su moralidad es semejante a la de los actos humanos especificados por el objeto.

En cambio los preceptos ceremoniales (y judiciales) son razonables por otra cosa agregada. Antes de esas circunstancias, tales preceptos son indiferentes. Así dice Santo Tomás:

Los preceptos judiciales y ceremoniales tienen fuerza por la institución solamente: porque antes de ser instituidos era indiferente hacerlos de esta o de aquella manera.⁷¹

El Aquinate insinúa cuáles son esas circunstancias que dan racionalidad a los preceptos ceremoniales, al decir que por esa ordenación a otra cosa se figuraba o excluía algo. Ese algo (“aliud”) es una circunstancia de *tiempo*:

- a) Excluir algo en el *presente*: por ejemplo, evitar en los vestidos ciertas mezclas de tejidos que podían ser consideradas como imitación de la idolatría egipcia;
- b) Prefigurar alguna realidad *futura*.

De este modo, los preceptos ceremoniales tienen una finalidad eminentemente temporal: presente y futura. La circunstancia “tiempo” es lo que les otorga un carácter razonable, aunque por cierto accidental y no esencial.

Es lo que nuestro autor denomina “ratio litteralis” y “ratio figuralis”, retomando una antigua terminología. Consideremos el texto de Santo Tomás:

⁶⁸ *Ibidem*, 102, 1 ad 3.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, in c.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, ad 1, y cfr. *ibidem*, ad 2.

⁷¹ *Ibidem*, 100, 11 in c.

La razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin.

La finalidad de los preceptos ceremoniales es doble: se ordenaban:

1º) Al culto de Dios durante *aquel tiempo*, y

2º) A prefigurar al Mesías...

Así, pues, la racionalidad de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua puede ser considerada de dos maneras.

- Primero, en razón del culto de Dios que debía ser observado en aquel tiempo. Estas razones son *literales*...
- Segundo, en razón de su ordenación a prefigurar al Mesías. Y así tenemos razones *figurales* y *místicas*.⁷²

Podemos decir, entonces, que los preceptos ceremoniales tienen una razonabilidad histórica, en comparación con los preceptos morales, cuya razonabilidad es universal.

RESUMEN

Para delimitar la noción formal de precepto ceremonial, hemos considerado en primer lugar su diferencia con los preceptos morales de la Ley Antigua. Para ello:

- Establecimos cómo la obligación de los ceremoniales brota de las palabras de una ley: su deber es legal, que exige el cumplimiento de la letra de la Ley. Para comprender mejor el deber moral, que obliga por la razón natural, nos sirvió la analogía con la virtud de la equidad moral o "epieikeia", que pretende adecuar la actividad humana a la intención del legislador, es decir, al "espíritu" de su ley.
- Señalamos también cómo los preceptos ceremoniales derivan de la ley natural a manera de determinaciones positivas de los principios o conclusiones de dicha ley. Usamos aquí la analogía con la modalidad de la prudencia que va de lo abstracto para dirigir las acciones concretas, particulares y contingentes de los hombres. Para los preceptos morales, en cambio, nos pareció bien comparar su derivación de la ley natural con el silogismo especulativo en el discurso científico o raciocinio, que saca conclusiones de conocimiento, referentes a cosas generales y necesarias.
- Asimismo, nos pareció oportuno señalar la racionalidad o moralidad circunstancial de los preceptos ceremoniales, aprovechando la analogía con la moralidad de las acciones humanas. En efecto, las acciones morales toman su bondad, o por su fin, o por sus circunstancias (de la voluntad o de la razón). Los preceptos ceremoniales son morales por alguna circunstancia que los hace razonables o durante un tiempo o para una parte de la comunidad. Los morales, por el contrario, son— por su misma naturaleza— razonables.

⁷² *Ibidem*, 102, 2 in c.

II. – RACIONALIDAD DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

Hasta ahora hemos considerado la diferenciación de los preceptos ceremoniales con respecto a los demás preceptos de la ley. Así distinguimos los preceptos morales por un lado, y los ceremoniales y judiciales por otro, según su obligatoriedad: natural o legal. También expusimos el diferente modo de derivación con atinencia a los preceptos de la ley natural: “per modum conclusionis” y “per modum determinationis”. Por último, señalamos la distinta moralidad o racionalidad de los preceptos: “ex obiecto vel fine” o “ex circumstantiis”.

A esta altura, deseamos estudiar la racionalidad circunstancial de los preceptos ceremoniales. Como punto de partida tomamos los textos de I-II, 102,1, donde Santo Tomás manifiesta de qué manera los preceptos ceremoniales son razonables, partiendo del axioma de que la razón de una cosa se toma de su finalidad. Atendamos el desarrollo del texto:

Según Aristóteles, “el orden pertenece al sabio”. Por eso las cosas provenientes de la sabiduría divina deben ser ordenadas, como dice el Apóstol en *Rom.*, 13:1. Para que las cosas estén ordenadas se requieren dos condiciones:

- 1ª Que se ordenen a su debido fin, que es el principio de todo orden en las cosas prácticas. Así decimos que son desordenadas las cosas que
 - a) Suceden por casualidad sin la intervención de un fin;
 - b) o que no se hacen en serio, sino en broma.
- 2ª Que haya proporción entre el fin y lo que está ordenado a dicho fin [los medios]. De donde se sigue que “la razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin;...” como se afirma en el II libro de la *Física* [de Aristóteles].

Es evidente que los preceptos ceremoniales, al igual que los demás preceptos de la Ley, han sido instituidos por la Sabiduría divina (*Dt.*, 4, 6)... Por lo tanto, es necesario afirmar que los preceptos ceremoniales se ordenan a algún fin, del cual brotan también sus causas racionales.⁷³

La primera observación que debemos hacer es la importancia que adquiere en este pasaje la noción de *finalidad*. Santo Tomás se apoya en dos axiomas imperativos: “el fin es el principio de todo orden en las cosas prácticas”, y “la razón de las cosas referidas a un fin, debe tomarse de ese mismo fin”. Incluso la objeción tercera se basa en otro axioma: “La inteligibilidad de un precepto brota de su causa”.

Para Santo Tomás, pues, los preceptos ceremoniales tienen *por lo menos* algún fin. Esa finalidad es lo que los hace “razonables”: les da una “razón”.

Esta finalidad de los preceptos ceremoniales es especificada en las respuestas del artículo citado. El Doctor Común ha establecido que las acciones de los hombres se llaman morales, en cuanto proceden de la razón⁷⁴. Entonces aparece la objeción:

⁷³ *Ibidem*, 1 in c.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 100, 1 in c.

Si los preceptos ceremoniales tuvieran alguna razón, no se diferenciarían de los morales. Parece así que los preceptos ceremoniales no tienen ninguna causa, porque la razón del precepto se toma de alguna causa.⁷⁵

La respuesta a esta objeción nos permite mantener la afirmación de que los preceptos tienen *alguna* razón, pero precisando que esa racionalidad es diferente a la de los preceptos morales. Leamos el texto:

Los preceptos morales tienen causas racionales según su propia naturaleza, como "No matarás", "No robarás". Pero los preceptos ceremoniales tienen causas razonables por estar ordenados a otra cosa.⁷⁶

Por consiguiente, los preceptos ceremoniales no son razonables *en sí mismos*, como los morales, sino por su ordenación a algo (por ejemplo, algunos fines).

Las respuestas a las objeciones 1 y 2 insisten en que los preceptos ceremoniales tienen causas racionales "por su ordenación a otra cosa", pero carecen de ellas "en su misma naturaleza"⁷⁷.

Sin alejarnos del asunto de este artículo, Santo Tomás nos da la pauta que nos permite analizar este "ordo ad aliud". Veamos por ejemplo este pasaje:

Las observancias de la Ley Antigua carecen de razón, porque esos gestos ("facta") no tienen razón en su misma naturaleza: por ejemplo, que no se hiciesen vestidos con lana y lino mezclados. Sin embargo, podían tener razón por su ordenación a otra cosa, en cuanto mediante este precepto ("per hoc") se *prefiguraba algo* [futuro] o se *excluía alguna realidad* [presente]...⁷⁸

Lo mismo expresa cuando se refiere a la prohibición de comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, diciendo que por ese precepto "se prefiguraba algo"⁷⁹.

Según los textos que hemos presentado, ese "ordo ad aliud" se nos manifiesta como doble. Es decir, que los preceptos ceremoniales pueden tener una doble razón:

- Ya sea por su ordenación a la *prefiguración* de algo o alguien;
- Ya sea también por su ordenación a la *exclusión* de algo o alguien.

Santo Tomás ha puesto así el fundamento del edificio que levantará en el segundo artículo de la I-II, 102, donde especificará con precisión esa doble finalidad del culto ceremonial.

Debemos considerar entonces el texto de I-II, 102, 2 que completa nuestros primeros datos:

La razón de las cosas referidas a un fin [medios] debe tomarse de ese mismo fin. Ahora bien, la finalidad de los preceptos ceremoniales es *doble*:

⁷⁵ *Ibidem*, 102, 1, obj. 3.

⁷⁶ *Ibidem*, ad 3.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, ad 1 et ad 2.

⁷⁸ *Ibidem*, ad 1.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, ad 2 - *etiam* I, 102, 1 ad 4.

- se ordenaban al culto de Dios durante aquel tiempo [de la Ley],
- y a prefigurar al Mesías;

como también las palabras de las protestas se referían al tiempo presente de modo que también fuesen dichas como prefiguración del [tiempo] futuro, según afirma Jerónimo sobre Oseas.

Por lo tanto, las razones de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se pueden considerar de dos maneras.

I. — De una manera, en razón del culto de Dios que debía tributarse en aquel tiempo. Estas razones son *literales*, sea que se reficieran:

- a) A evitar la idolatría;
- b) O a recordar algunos beneficios de Dios;
- c) O a manifestar la excelencia divina;
- d) O también a indicar la disposición espiritual requerida en los que tributaban culto a Dios en ese tiempo.

II. — De otra manera, pueden asignárseles razones [a los preceptos ceremoniales] en cuanto se ordenan a la prefiguración del Mesías. Y así se tienen razones *figurales y místicas*, tomadas ya sea

- a) Del mismo Cristo y la Iglesia: lo cual pertenece al sentido *alegórico*;
- b) O de las costumbres del pueblo cristiano: lo cual pertenece al sentido *moral*;
- c) O del estado de la Gloria futura, en cuanto somos introducidos a ella por Cristo: lo cual pertenece al sentido *anagógico*.⁸⁰

Esta pasaje tan completo y preciso nos indica que, efectivamente, los preceptos ceremoniales tienen una doble finalidad, a la cual corresponde su doble racionalidad: *literal* (sentido histórico para el tiempo de la Ley) y *figural* (sentido histórico futuro: de la Iglesia militante y del estado celestial). Esta doble racionalidad literal y figurativa de los preceptos ceremoniales no es inventada por Santo Tomás, sino que proviene de la esencia misma de la revelación bíblica en el Antiguo Testamento. Así, en el argumento "sed contra" de este artículo (que es afirmativo) se retoman los principios expuestos por extenso en la Primera Parte de la *Suma Teológica*⁸¹.

Siempre manteniéndonos en la consideración general de los preceptos ceremoniales, queremos dilucidar ahora *a qué se debe* que su racionalidad sea *doble*. Para comprenderlo será necesario tener presente la finalidad general de la Ley dada por Dios a un pueblo elegido por El. Porque la Ley Antigua se dirigió a Israel, un pueblo determinado y, por consiguiente, a las diferentes categorías de hombres que lo componían. Atendamos el argumento que con claridad nos presenta Santo Tomás:

Toda Ley se da a algún pueblo.

Ahora bien, en un pueblo hay *dos clases de hombres*:

- Algunos inclinados al mal, que necesitan ser *corregidos* por los preceptos de la Ley (95, 1).
- Y otros inclinados al bien.
 - a) Sea por su naturaleza;

⁸⁰ I-II, 102, 2 in c, y cfr. *etiam ibidem*, ad 2; 3 in c - 4 in c - 5 in c - 6 in c.

⁸¹ Cfr. I, 1, 10 in c. et ad 1.

- b) Sea por educación;
- c) Y más por la Gracia.

Estos tales deben ser *instruidos* por los preceptos de la Ley y *estimulados* a progresar en el bien.

Para estas dos clases de personas convenía que los preceptos de la Ley Antigua fuesen numerosos.

- Había en aquel pueblo hombres inclinados a la idolatría, y a éstos era necesario *retraerlos del culto idólatrico* e inducirlos al culto de Dios mediante los preceptos ceremoniales.

Y como las formas de la idolatría eran muchas, convenía:

- a) Instituir muchas cosas para reprimir las formas idólatricas;
- b) Y además imponerles muchas cargas de preceptos ceremoniales para que, agobiados por ellos, no se dedicasen a la idolatría.

- Para los inclinados al bien era también necesaria la multiplicidad de los preceptos ceremoniales:

- a) Ya sea para que mediante éstos *su mente se elebase a Dios* de muchas maneras y más asiduamente;
- b) Ya sea porque el Misterio de Cristo, *prefigurado por estos ceremoniales*, trajo al mundo muchos beneficios y había que considerar en dicho misterio muchas cosas, que convino prefigurar mediante los distintos ceremoniales.⁸²

Luego, podemos afirmar que hay en los preceptos ceremoniales un sentido literal que atañe más directamente a la categoría de hombres inclinados a la idolatría, tal como se rendía en el tiempo de la Ley Antigua. Pero, asimismo, hay un sentido figural, adecuado más bien a los inclinados a la virtud, para que considerasen "en figura" o a través de signos, la grandeza y la complejidad del Misterio de Cristo⁸³.

Es conveniente tratar de constatar aquí el papel que desempeña la figuralidad en los preceptos ceremoniales según Santo Tomás. El Doctor Común considera que estos preceptos son primariamente figurales. La objeción que se propone es ésta:

Parece propio de los preceptos ceremoniales ser instituidos para prefigurar algo. Si los preceptos judiciales fuesen también figurales, no se diferenciarían de los ceremoniales.⁸⁴

⁸² I-II, 101, 3 in c. Cfr. *etiam ibidem*, 92, 2 *passim* - 6 in c - 5 in c. Con respecto a este texto, notemos de paso que Santo Tomás en *Rom.*, cap. 5, lect. 6, y en otros textos (por ejemplo del *Comentario a las Sentencias*), pone como esquema de la categoría de hombre uno triple y no doble como en la *Suma Teológica*. El esquema tripartito de "duros, mediocres y perfectos", proviene quizás de la Glosa ordinaria de Walafrido Strabon (siglo IX). Sería interesante estudiar por qué Santo Tomás simplifica en la *Suma* dicho esquema.

La línea de textos del Aquinate que hemos citado, nos parece *más conforme y paralela al doble sentido de los preceptos ceremoniales* tal como vimos expuesto en la I-II, 102, 2 in c.

No obstante, hay otra línea de textos que al hacer la división de los hombres a quienes se da la Ley, prefieren considerarlas en base a la distinción "perfectos-imperfectos". Cf. I-II, 91, 5 *passim* - 99, 6 - 107, 1 and 2 (*Gálat.*, cap. III, lect. 7).

⁸³ Ya veremos cómo el sentido figural puede referirse a la fe y al obrar de los cristianos.

⁸⁴ I-II, 104, 2, obj. 1.

La respuesta a esta dificultad sintetiza el argumento central de todo el artículo, *el cual reza como sigue:*

Un precepto puede ser figurativo de dos maneras:

- De una manera, *de suyo y de primera intención*, en cuanto instituido para prefigurar algo. De este modo, son figurativos los preceptos ceremoniales, pues fueron instituidos para prefigurar algo perteneciente al culto de Dios y al Misterio de Cristo.

En cambio, otros preceptos son figurales, no de suyo y primariamente, sino *consecuentemente*. De este modo son figurativos los preceptos judiciales de la Ley Antigua, porque fueron instituidos, no para prefigurar, sino para ordenar la vida de aquel pueblo con justicia y equidad.

Con todo, [los judiciales] figuraban algo consecuentemente: en cuanto toda la vida de ese pueblo regida por esos preceptos, era prefigurativa, de acuerdo con *I Co.*, 10 (:11): "Todo les sucedía en figura".⁸⁵

Resulta así que los preceptos judiciales *pueden* tener un sentido figurativo, pero sólo de manera accidental o secundaria, porque su institución primaria responde a una finalidad precisa, que es la ordenación social y comunitaria del pueblo elegido: los judiciales son figurativos de la historia.

Por el contrario, los preceptos ceremoniales ordenados a la actividad religiosa de ese pueblo, son "primo et per se" figurativos: los ceremoniales son figurativos del culto, es decir, son figurativos esencialmente en cuanto profesión de fe-en-espera. Y por eso tienen siempre una causa figurativa particular.

Así lo establece Santo Tomás en una distinción importante que es menester destacar. Lo afirma con estos términos:

Así como las leyes humanas tienen una *razón en general*, pero no con respecto a sus condiciones particulares, que dependen más bien del arbitrio de los legisladores; de la misma manera, *muchas* determinaciones particulares de las ceremonias de la Ley Antigua, no tienen causa literal [particular], sino *solamente figurativa*.

Sin embargo, consideradas *en general* [las ceremonias] tienen también causa literal.⁸⁶

Es la respuesta del Doctor Común a la objeción que señalaba que hay muchas cosas indiferentes en los preceptos ceremoniales, que da lo mismo hacerlas de una u otra manera, por ejemplo, ciertas circunstancias particulares. La conclusión, como se ve, está en dependencia del principio de que los preceptos ceremoniales son figurales "primo et per se": por eso son figurativos incluso en las particularidades o detalles del culto ceremonial.

Con todo, el mismo texto nos reseña simultáneamente sobre el sentido literal de los preceptos ceremoniales. Santo Tomás considera aquí que dichos preceptos *siempre tienen una razón literal general* o "universal". Y de manera análoga a lo que sucede con las leyes positivas

⁸⁵ *Ibidem*, in c.

⁸⁶ *Ibidem*, 102, 2 ad 3.

humanas, *muchos* preceptos de orden cultural carecen de razón circunstancial (literal) particular ⁸⁷.

Resumamos los datos que hasta aquí hemos conseguido:

- a) Los preceptos ceremoniales tienen *alguna razón*;
- b) Esa razón no es “*ex natura sua*”, sino “*ex ordine ad aliud*”;
- c) Ese “*ordo ad aliud*” es doble:
 - en cuanto intenta *excluir* del culto los elementos inaceptables;
 - y en cuanto desea *prefigurar* la prosecución histórica del misterio salvador.

Esa doble finalidad se manifiesta en un doble sentido de los ceremoniales: *literal* y *figural*. A su vez, esa doble razón o sentido (literal y figural) está motivada por la *doble categoría de hombres* a quienes se dirige la Ley Antigua.

- d) Los preceptos ceremoniales son *siempre figurales*, incluso en las determinaciones particulares del culto.

Además, *tienen siempre una razón literal*, si se los considera en general. Pero puede suceder que en sus determinaciones particulares *no siempre tengan sentido histórico o literal*.

A) SENTIDO FIGURAL ⁸⁸

Vamos ahora a considerar esa racionalidad de los preceptos ceremoniales, comenzando por el sentido figural, pues es evidente que para Santo Tomás los preceptos ceremoniales son “de suyo y de primera intención” figurativos del culto divino y del Misterio de Cristo ⁸⁹. Es la gran diferencia que hay entre los ceremoniales y los judiciales: unos son figura-

⁸⁷ Cfr. *ibidem*, 96, 1 et 6 *passim*.

⁸⁸ Aquí se podría plantear una cuestión de vocabulario. Al hablar del sentido espiritual de las ceremonias de la Ley Antigua en la I-II, 102, Santo Tomás emplea casi constantemente la expresión “*ratio figuralis*” o “*in figura*”, o “*figurabatur*”, o “*significatur*”. Una sola vez dice “*ratio spiritualis*” (6 ad 11), otra vez “*ratio figuralis et mystica*” (2 in c.), y también una vez “*causa figuralis sive mystica*” (3 in c.). En otras cuestiones de este tratado de la Ley Antigua habla de “*spiritualis intellectus*” (*ibidem*, 103, 4 ad 3), y de “*mystice*” (*ibidem*, 105, 2 ad 12).

El vocabulario referente al sentido literal es complejo y muy poco uniforme. En la mayoría de los pasajes de la q. 102 falta la mención expresa de la causa literal, o se dice escuetamente “*ratio*” o “*conueniens ratio*”. La especificación “*ratio litteralis*” aparece algunas veces (2 in c; ad 3; 4 ad 2; ad 3; ad 6; 5 in c; ad 2; ad 4; ad 10); “*causa litteralis*” (2 ad 1; ad 3; 3 in c; 4 ad 9). Nos encontramos también con expresiones únicas: “*ratio litteralis principalis*” (5 ad 10); “*ratio litteralis in communi, in speciali*” (4 ad 8); “*causa in communi*” (5 ad 10); “*ratio magis litteralis*” (4 ad 6); “*triplex ratio litteralis*” (6 ad 8) y “*ad litteram*” (6 ad 9).

Esta diversidad de vocabulario nos permite usar nuestra propia terminología para evitar equívocos.

⁸⁹ Cfr. I-II, 104, 2 in c.

tivos del culto a través de las etapas históricas, y otros, más bien de la vida del pueblo elegido ⁹⁰.

Para poder comprender el pensamiento de Santo Tomás, es conveniente saber que toda su concepción del culto se apoya en una determinada división de los estados de la historia humana. En efecto, en un pasaje del tratado de la Ley Nueva, resume su opinión de esta manera:

Como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*, hay tres estados de los hombres:

- El primero, el de la Ley Antigua;
- El segundo, el de la Ley Nueva;
- El tercer estado se realiza, no en esta vida, sino en la Patria.

Y así como el primer [estado] era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así también éste [el segundo] es figurativo e imperfecto respecto del estado de la Patria [el tercero]. Cuando llegue este estado, desaparecerá el estado presente, como se dice en *I Cor.*, 13: 12: "Ahora vemos como en un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara".⁹¹

Y dirá casi exactamente lo mismo en un texto del tratado de los sacramentos:

Como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*, el estado de la Ley Nueva es intermedio entre el estado de la Ley Antigua, cuyas figuras se realizan en la Ley Nueva, y el estado de la Gloria, en el cual se manifestará desnuda y perfectamente toda la verdad.⁹²

Estos tres estados de la humanidad nos permiten captar con claridad el esquema de figuración que Santo Tomás otorga a los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua. Para el Doctor Común, los preceptos ceremoniales son doblemente figurales:

- Figurativos del *culto de la Nueva Alianza*, o del segundo estado;
- Y también figurativos del *culto celestial*, o del tercer estado.

Atendamos al texto mismo de Santo Tomás:

Durante el tiempo de la Ley Antigua, ni la Verdad divina se había manifestado en sí misma, ni estaba libre el Camino para llegar a ella... Por eso, convenía que el culto exterior de la Ley Antigua fuese *figurativo no sólo de la futura Verdad que se revelará en la Patria, sino también figurativo de Cristo*, que es el camino que conduce a la Verdad de la Patria.⁹³

Aquí Santo Tomás presenta todo el *culto de la Ley Antigua* con la doble figuración: a) de la Verdad definitiva, y b) del Camino hacia ella. Pero donde el Doctor Común pone de relieve más sintéticamente la doble significación de los ritos de la Ley es en I-II, 103, 3 in c. Ahí se lee:

Todos los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se ordenaban al culto de Dios.

El culto exterior debe estar en armonía con el interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 102, 2 sed c. - 104, 2 ad 2.

⁹¹ *Ibidem*, 106, 4 ad 1.

⁹² III, 61, 4 ad 1.

⁹³ I-II, 101, 2 in c.

Luego, según la diversidad del culto interior debe variar el [culto] exterior.
Se puede distinguir un triple estado en el culto interior:

- El primero, en que se tiene fe y esperanza:
 - a) De los bienes celestiales;
 - b) Y de aquellos que nos introducen en estos bienes; pero de ambos [bienes] en cuanto futuros. Tal fue el estado de fe y esperanza durante la *Ley Antigua*.
- El segundo estado del culto interior es aquel en que tenemos fe y esperanza.
 - a) De los bienes celestiales como cosas futuras;
 - b) Pero de las cosas que nos introducen en aquellos bienes, como cosas presentes o pasadas.

Este es el estado de la *Ley Nueva*.

- El tercer estado es aquel en que unas y otras son ya presentes y nada de lo que se cree es ausente, ni se espera para el futuro.
Es el estado de los santos.
En este estado de los santos, nada habrá figurativo de cuanto pertenece al culto divino...

Por la misma razón,

- a) Las ceremonias del primer estado [la Ley Antigua] figurativo del segundo y del tercero, llegado el segundo estado [la Ley Nueva] debieron desaparecer;
- b) Y hubo que instituir otras ceremonias que correspondiesen al estado del culto divino durante ese tiempo [de la Ley Nueva] en que los bienes celestiales son futuros, pero los beneficios de Dios que nos introducen en el Cielo son presentes.⁹⁴

Así, pues, la figuración de los preceptos ceremoniales es doble: dichas ceremonias prefiguraban *al Mesías* venidero que inauguraría el estado de la Ley Nueva, y al mismo tiempo prefiguraban *el reino* futuro que consistirá en la visión celestial. Para Santo Tomás el culto de la Ley Antigua no es figurativo de manera accidental. Al contrario, nos atrevemos a decir que la figuración es esencial al estado histórico de la Ley Antigua *en cuanto al culto*, por lo menos para los inclinados al bien o los "perfectos".

Hemos querido citar ese largo pasaje de la cuestión 103, porque creemos que Santo Tomás fundamenta todo su análisis del culto antiguo, a partir del *último estado histórico*, es decir, a partir del estado definitivo de la visión beatífica. Esa visión es lo que da sentido a toda la historia de la salvación tal como la conocemos en su primer y segundo estados.

Podemos afirmar entonces que el sentido figural de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua es un sentido *histórico*. En efecto, dicho sentido no está desvinculado de las diversas etapas del plan divino. Santo Tomás comprenderá perfectamente la *unidad de ese plan*, y, por consiguiente, la unidad del culto de Dios a través de la historia. Bastará señalar dos textos que nos parecen sintetizar esta idea:

Nada impide que una cosa, sin ser absolutamente perfecta, lo sea *para un tiempo determinado*, como un niño se dice perfecto, no en absoluto, sino atendida su edad.

⁹⁴ *Ibidem*, 103, 3 in c.

De la misma manera, los preceptos que se imponen a los niños son sin duda perfectos atendida la edad de aquellos a quienes se dan, aunque no lo sean absolutamente.

Tales son los preceptos de la Ley. Así dice el Apóstol que "la Ley fue nuestro ayo para conducirnos a Cristo".⁹⁵

El otro texto reza:

"La Ley Antigua fue reprobada en la edad de la Gracia perfecta, no como mala, sino como débil e inútil para este tiempo."⁹⁶

Esta figuralidad de los preceptos ceremoniales de la Ley se inscribe en el contexto general de *los sentidos* de la Sagrada Escritura. Santo Tomás los ha presentado al comenzar la *Suma Teológica*:

Hay que recordar que el autor de la Escritura es Dios.

Ahora bien, está en el poder de Dios emplear para expresar alguna verdad *no sólo palabras*, lo que también puede hacer el hombre, *sino igualmente cosas*.

Por eso, si es común a todas las ciencias expresarse mediante palabras, esta ciencia tiene como propiedad que las cosas expresadas por las palabras signifiquen a su vez otra cosa.

- a) La primera significación, es decir, la que expresa realidades por medio de palabras, corresponde al primer sentido, que es el sentido *histórico o literal*;
- b) La otra significación, es decir, la que expresa *otras realidades* por medio de las realidades significadas por las palabras, se llama *sentido espiritual*. Este [sentido espiritual] se funda en el [sentido] literal y lo supone.

A su vez, el sentido espiritual se divide en tres sentidos distintos. En efecto, el Apóstol dice: "La Ley Antigua es una *figura de la Ley Nueva*"; Dionisio agrega en *Ecl. hier.*: "La Ley Nueva es una *figura de la gloria futura*"; en fin, en la Ley Nueva lo que ha sucedido en la Cabeza, son *signos* de lo que nosotros debemos hacer.

Cuando, pues, las realidades de la Ley Antigua significan las de la Ley Nueva, el sentido es *alegórico*.

Cuando las realidades sucedidas en Cristo o concernientes a las figuras de Cristo, son signos de lo que debemos hacer el sentido es *moral*.

En fin, en cuanto esas realidades son signos de la Gloria eterna, el sentido es *anagógico*...⁹⁷

Este texto tan escueto debe ser entendido a la luz de lo que Santo Tomás expresa en un pasaje que figura dentro de la serie de disputas quodlibetales. Nos servirá para poder comparar mejor la figuración de la Escritura y la del culto. Leámoslo:

⁹⁵ *Ibidem*, 98, 2 ad 1.

⁹⁶ *Ibidem*, ad 2.

⁹⁷ I, I, 10 in c. Con respecto a la división de los sentidos bíblicos, recordemos aquí que existen dos esquemas famosos.

El primero, basado en Orígenes y San Jerónimo, es tripartito: historia, moral o tropología, y mística o alegoría. Esta división aparecerá en Pedro Lombardo referida a tres categorías de hombres: "menores, mediocres y mayores". También la usa Santo Tomás "sentenciario".

El segundo esquema, proveniente de Casiano y retomado por San Beda y Rabano Mauro, es cuatripartito: letra, alegoría o sentido típico (diferente de la alegoría literal), tropología o sentido moral, y analogía o sentido celestial.

Cf. HENRI DE LUBAC, S.J., *Exégese médiévale*, París, 1959-1963, tomo I, 2, p. 400; M.-D. MAILHOT, O.P., *La pensée de Saint Thomas sur le sens spirituel* en "RT" 59 (1959), p. 638. Según este último autor, "Santo Tomás retiene exclusivamente la división cuatripartita".

La distinción de estos cuatro sentidos debe ser comprendida de este modo. Como se ha dicho, la Sagrada Escritura revela la verdad que contiene de dos maneras: mediante las palabras y mediante figuras de las realidades.

La manifestación hecha mediante las palabras, crea el *sentido histórico o literal*; por consiguiente, al sentido literal pertenece todo lo que se recibe rectamente de la misma significación de las palabras...

Pero el sentido espiritual [...] se capta o consiste en que algunas realidades son expresadas mediante figuras de otras cosas, pues las cosas visibles suelen ser figuras de las invisibles, como afirma Dionisio. De ahí proviene que este sentido, tomado de las figuras, se llame espiritual.

La verdad que la Sagrada Escritura enseña mediante figuras de las realidades, se ordena a dos [fines]: a *creer bien* y a *obrar bien*.

Si es para obrar bien, entonces es el sentido moral, que con otro nombre se denomina *tropológico*.

Pero si es para creer bien, hay que distinguir según el orden de las cosas creídas, como dice Dionisio en el c. 4 de *Cal. hierar.*, el estado de la Iglesia [militante] es intermedio entre el estado de la sinagoga y el estado de la Iglesia triunfante. Así, la Antigua Alianza fue figura de la Nueva; y la Antigua y la Nueva son figuras de los [bienes] celestiales.

Por consiguiente, el sentido espiritual, ordenado a creer bien, puede fundarse sobre el modo de figuración según el cual la Antigua Alianza prefigura a la Nueva: éste es el *sentido alegórico o típico*, según el cual los hechos sucedidos durante [el estado de] la Antigua Alianza se refieren a Cristo y a la Iglesia.

O bien, [el sentido espiritual] puede fundarse sobre el modo de figuración por el cual la Nueva y la Antigua [alianzas] juntas son signos de la Iglesia triunfante: éste es el *sentido anagógico*.⁹⁸

Aquí Santo Tomás aclara los sentidos de la Sagrada Escritura, distinguiendo los diversos estados históricos, en base a la *fe* y a la *acción humana*. La fe es manifestada a través del sentido alegórico, o bien a través del sentido anagógico. En cambio, la acción humana —que no debe ser necesariamente profesión de fe— se manifiesta mediante el sentido tropológico. Tanto el texto del *Quodlibeto*, como el de la *Suma*, nos han permitido comprender el alcance de los sentidos bíblicos. Santo Tomás aplica concretamente esos principios de su exégesis bíblica cuando se refiere a la figuración o literalidad de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua.

Tratemos de aplicar el contenido de estos textos a la figuración de los ceremoniales. Según el texto de I, 1, 10, para comprender el sentido figural hay que tener presente *tres elementos*:

- Las palabras,
- Las primeras realidades significadas por las palabras, y
- Las realidades ulteriores significadas por las primeras realidades.

⁹⁸ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 in c. Recordemos que la *Suma Teológica* está redactada entre 1266 y 1272. El *Quodlibeto VII*, según Grabmann, sería de 1265–1267. Pero Synave y Mandonnet lo fechan en 1256. Cf. A. WALTZ, O.P., *Thomas d'Aquin. Ecrits*, en "D.T.C.", XV, col. 640; P. MANDONNET et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste, Le Saulchoir-Kain*, 1921, p. xiv–xv. Otros lo consideran una cuestión disputada, cfr. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris–Montréal, 1950, 2ª ed., p. 242, nota 4.

El sentido literal se inscribe en el primer elemento —las palabras—, que son “fundamento” del sentido espiritual. Y éste, a su vez, se refiere a dos realidades:

- Una que ya es realidad, pero al mismo tiempo es signo: el estado de la Ley Nueva o de la Iglesia militante;
- Otra que es realidad definitiva, donde no hay nada figural: el estado del cielo o de la Iglesia triunfante.

Ser *figura* de algo consiste en ser la *expresión imperfecta* de una realidad futura. Santo Tomás dirá:

...para indicar la imperfección de las figuras de la Ley, fueron instituidas en el templo diversas figuras para significar a Cristo...⁹⁹

Por consiguiente, la razón *figural* de los preceptos ceremoniales brota de las mismas realidades, pero no de las palabras (aunque sean su fundamento). Al referirse a la figuralidad del culto de la Ley, el Doctor Común utiliza y aplica los principios y el esquema de la figuralidad bíblica general, que hemos querido recordar. Por eso afirmará en la I-II, 102, que:

...[los preceptos ceremoniales] en cuanto se ordenan a la prefiguración del Mesías tienen razones figurales y místicas, tomadas ya sea

- Del mismo Cristo y la Iglesia: lo cual pertenece al sentido *alegórico*;
- O bien de las costumbres del pueblo cristiano: cual pertenece al sentido *moral*;
- O bien del estado de la Gloria futura, en cuanto somos introducidos a ella por Cristo: lo cual pertenece al sentido *anagógico*.¹⁰⁰

Ahora estamos en condiciones de verificar, en general, si estos principios establecidos por Santo Tomás están de alguna manera aplicados a la materia de los preceptos ceremoniales, tal como ha sido vista en el segundo capítulo: sacrificios, cosas sagradas, sacramentos y observancias de la Ley Antigua. Tal verificación nos hará tener una idea acerca de los sentidos que prevalecen en la exégesis del Doctor Común.

Antes de entrar en algunos detalles, queremos exponer una ley de hermenéutica tomista no perteneciente a la *Suma Teológica*, pero contemporánea, que restringe mucho el uso de divisiones artificiales en la búsqueda de los sentidos de la Escritura. Esta ley puede aplicarse analógicamente en el estudio de las razones de los preceptos ceremoniales. Santo Tomás no intenta buscar, a una expresión o a un hecho, todos y cada uno de los sentidos expuestos en el esquema general. La razón está dada en el siguiente pasaje del *Quodlibeto*, VII:

Los cuatro sentidos se atribuyen a la Escritura, no de tal manera que se deba dar de todos los pasajes una exposición cuádruple, sino a veces cuatro, a veces tres, a veces dos, y a veces uno solo.

En efecto, en la Sagrada Escritura sucede, sobre todo, que lo que debe seguir en

⁹⁹ I-II, 102, 4 ad 6.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 102, 2 in c.

el orden del tiempo ("posteriora") esté significado por *lo que le precede* ("ex prioribus"). Por lo tanto, a veces en la Sagrada Escritura, lo que se dice en el *sentido literal de lo pasado* ("de priori") puede exponerse en el *sentido espiritual de lo futuro* ("de posterioribus"); pero no viceversa.

Entre todas las cosas que se narran en la Sagrada Escritura:

- Las primeras pertenecen a la Antigua Alianza. Por lo tanto, puede exponerse según los cuatro sentidos indicados lo que según el sentido literal se refiere a los hechos del Antiguo Testamento.
- En segundo lugar, están las cosas que pertenecen al Estado de la Iglesia actual. Entre estas cosas vienen ante todo las que conciernen a la Cabeza, y luego las que se refieren a los miembros [los cristianos]. Porque el cuerpo verdadero de Cristo y lo que en él se realizó, *son figuras del cuerpo místico de Cristo* y de lo que en él se hace; de modo que debemos regir nuestra vida con el ejemplo del mismo Cristo.
- Además, en Cristo se nos prefiguró la Gloria futura.

De todo esto resulta que

I) Lo que según el sentido literal se dice *de Cristo* [nuestra] cabeza, puede interpretarse:

- a) *O bien alegóricamente*, refiriéndolo al cuerpo místico;
- b) *O bien moralmente*, refiriéndolo a nuestros actos que deben seguir su ejemplo;
- c) *O bien anagóricamente*, cuando en Cristo se nos muestra el Camino de la Gloria.

II) En cambio, lo que según el sentido literal se dice *de la Iglesia*, no puede interpretarse alegóricamente, excepto interpretar [así] las cosas de la Iglesia primitiva con respecto a la Iglesia actual. Con todo, pueden interpretarse moral y anagóricamente.

III) Por otra parte, lo que según el sentido literal se dice *de la conducta moral*, se suele interpretar sólo alegóricamente.

IV) En fin, lo que según el sentido literal se dice *del estado de la Gloria*, no se interpreta en ningún sentido, porque no es figura de otra realidad, sino más bien todas las otras [realidades] la prefiguran.¹⁰¹

I. - SENTIDO ALEGÓRICO

Vamos a considerar ahora el primero de los tres sentidos espirituales, o sea el sentido alegórico.

a) Alegoría literal

Ante todo notaremos cómo Santo Tomás quiere diferenciar el sentido alegórico de lo que se podría llamar la "alegoría literal". En efecto, respondiendo a la primera objeción de I-II, 102, 2 dice:

Así como el sentido de la expresión metafórica en la Escritura es literal, porque las palabras se profieren para expresar ese sentido; del mismo modo, los sentidos de las ceremonias de la Ley que fueron instituidas para conmemorar los beneficios de Dios, o también [los sentidos] de otras cosas pertenecientes a ese estado [de la Ley Antigua], no trascienden el orden de las causas literales.

¹⁰¹ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 ad 5. Para los textos del *Quodlibeto* hemos utilizado la edición 8ª de Marietti: *S. Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Questiones quodlibetales*. Cura et studio P. FR. RAYMUNDI SPIAZZI, O.P., Turín (1949), pp. 147-148. El texto latino presentado por el P. Spiazzi se apoya especialmente en la edición de Parma 1852-72. Cf. *IDEM, op. cit.*, p. xix. En nuestra traducción hemos interpretado la puntuación como nos parecía más conforme al pensamiento de Santo Tomás.

Por consiguiente, señalar la causa de la celebración pascual como signo de la liberación de Egipto, y [la causa] de la circuncisión como signo de la alianza que Dios hizo con Abraham, pertenece a la causa literal.¹⁰²

Esta respuesta es importante porque al ampliar el campo del sentido literal, lo distingue netamente del figural. En efecto, el sentido literal puede ser doble:

- *Propio*, cuando las palabras son signos propios;
- *Metafórico*, cuando las palabras son signos figurados. Este sentido literal metafórico es lo que llamamos “alegoría literal”.

b) Alegoría espiritual

En cambio, la *alegoría del sentido espiritual* está tomada de la misma revelación bíblica del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, consideremos este texto donde Santo Tomás encuentra la “ratio figuralis” alegórica, mediante una compulsión de la revelación neotestamentaria:

La razón figurativa de todas estas cosas [los elementos contenidos en el Tabernáculo] puede tomarse de la relación del Tabernáculo con Cristo, prefigurado en ellas.

Conviene advertir que para indicar la imperfección de las figuras de la Ley fueron instituidos en el Templo diversas figuras para significar a Cristo.

- El mismo estaba representado por el *propiciatorio*; porque “El es la víctima de propiciación por nuestros pecados” según *1 Ju*, 2 (:2).
- Y era adecuado que el propiciatorio fuese llevado por *querubines*; pues está escrito de él “que todos los ángeles lo adoren”, según *Heb*, 1 (:6).
- Estaba también representado por *el arca*; pues así como el arca está construida de madera de acacia, así el cuerpo de Cristo estaba compuesto de miembros purísimos.
- [El arca] era dorada, porque Cristo estuvo lleno de sabiduría y caridad, simbolizadas en el oro.
- Dentro del arca se guardaba *la urna de oro*, o sea el alma santa [de Cristo], que contenía el *mandá*, es decir, “toda la plenitud de la divinidad” (*Col.*, 2:9).
- También en el arca estaba *la vara*, es decir, el poder sacerdotal: porque Cristo “fue hecho sacerdote para siempre” (*Heb.*, 6:20).
- Y también [estaban] las *Tablas de la Alianza*, para significar que Cristo es el dador de la Ley.
- El mismo Cristo está representado por *el candelabro*, pues él dijo: “Yo soy la luz del mundo” (*Ju*, 8:12)
- Y por los siete brazos [del candelabro se significan] los siete dones del Espíritu Santo.
- También está representado por *la mesa*, porque El es el alimento espiritual, según *Ju*, 6 (:41, 51), “Yo soy el pan vivo...”.¹⁰³

Este pasaje nos parece expresar acertadamente una de las formas como Santo Tomás busca el sentido alegórico. Es posiblemente la forma más importante, porque aquí el sentido figural proviene de la misma palabra de Dios.

¹⁰² I–II, 102, 2 ad I.

¹⁰³ *Ibidem*, 4 ad 6.

c) *Alegoría espiritual de detalles*

Este sentido alegórico es obtenido también hasta en los detalles más mínimos. Para lograrlo, el Doctor Común usa un tipo de simbolismo basado en la analogía metafórica, cuyo ejemplo más claro nos parece ser la razón figural del sacrificio “pro peccato”, en el cual se inmolaba una vaca roja. Atendamos al texto:

La razón figurativa de este sacrificio [“pro peccato”] era la siguiente:

- La vaca roja era signo de Cristo, por la flaqueza de la humanidad asumida, designada por el sexo femenino.
- El color de la vaca era signo de la sangre de la pasión.
- La vaca roja era de edad madura, pues todas las obras de Cristo son perfectas.
- No tenía defecto ni llevó yugo, pues [Cristo] no llevó el yugo del pecado.
- Debía ser llevada ante Moisés, porque [Cristo] fue acusado de transgredir la ley mosaica violando el sábado.
- Debía ser entregada al sacerdote Eleazar, porque Cristo debía morir entregado a los sacerdotes.
- Era inmolada fuera del campamento, porque Cristo “padeció fuera de la puerta” (*Heb*, 13:12)...¹⁰⁴

No pretendemos hacer aquí una encuesta exhaustiva del sentido alegórico en los preceptos ceremoniales de Israel. Con todo, nos parece que es éste el sentido buscado con mayor ahinco por Santo Tomás ¹⁰⁵.

2. - SENTIDO ANAGÓGICO

El otro sentido figural ordenado a la fe ¹⁰⁶ es el *anagógico*, referente al estado de la gloria celestial y a la visión de Dios. Santo Tomás lo ha incluido en su esquema de los sentidos de los preceptos ceremoniales y ya lo hemos presentado en comparación a los sentidos de la Biblia. Pero es menester decir que su aplicación concreta es bastante rara: Santo Tomás se muestra parco al hablar del sentido anagógico de las ceremonias.

Una objeción señala que, dado que el estado de la Ley Antigua fue cambiado por Cristo, no debió desaparecer el Tabernáculo (que era de esa Ley) ni ser cambiado por un Templo fijo. La razón figurativa que da Santo Tomás destaca que el Tabernáculo y el Templo fueron signos o figuras de un doble estado:

El Tabernáculo, que era transportable, era signo de la vida presente. El Templo, en cambio, que era fijo y estable, era signo del estado de vida futura que es completamente inmutable.¹⁰⁷

Cuando habla del sentido de las fiestas expresa:

La fiesta de la Asamblea o de las Colectas era figura de la Asamblea de los santos en el Reino de los cielos, por lo cual se llama “la fiesta santísima”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 5.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, 101, 4 ad 1 - 102 3 in c - ad 1 - ad 2 - ad 5 - ad 8 - ad 12 - ad 13 - 4 ad 1 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 8 - ad 9 - 6 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 9.

¹⁰⁶ Cfr. *Quodl. VII*, q. 6, a. 2, in c.

¹⁰⁷ I-II, 102, 4 ad 2.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 102, 4 ad 10.

Y la razón figural de los sacrificios "pro peccatis" trae esta frase sugestiva:

La sangre del becerro y del macho cabrío era introducida por el Sumo Pontífice en el "Santo de los Santos", para significar que por la pasión de Cristo queda abierta para nosotros la entrada al Reino de los cielos.¹⁰⁹

Los pasajes citados nos hablan del sentido anagógico. Sin embargo, retenemos especialmente un pasaje que determina mejor el alcance de ese sentido. Es el que se refiere al sentido espiritual del "sancta sanctorum" o tabernáculo interior del templo de Jerusalén:

El tabernáculo interior llamado "Santo de los Santos" era *un signo*

– *O bien* de la Gloria celestial,

– *O bien* del estado espiritual de la Nueva Ley que es un cierto comienzo ("inchoatio") de la Gloria futura en que somos introducidos por Cristo.¹¹⁰

Aquí se nos presenta una realidad del Antiguo Testamento referida a la fe, ya sea mediante el sentido *anagógico* que toma a esa realidad como signo del estado celestial definitivo, ya sea *también* mediante el sentido *alegórico* que considera a esa realidad antigua como signo del estado espiritual del Nuevo Testamento que es ya un cierto comienzo anticipado ("inchoatio") del estado de la gloria futura. El texto ha servido para sintetizar de qué manera una realidad de la Ley Antigua puede interpretarse en los dos sentidos figurales referentes a las cosas de la fe.

Hemos citado algunos pocos ejemplos en los que el Doctor Común utiliza el sentido anagógico o escatológico, manifestando de ese modo que existe la prefiguración de la vida celestial en los preceptos ceremoniales de la Ley.

Con todo, podría pensarse que el Aquinate, al buscar el sentido anagógico de las ceremonias, no quiere penetrar de lleno en los detalles de la realidad celestial, conocida imperfectamente en nuestro estado de vida presente.

3. – SENTIDO TROPOLÓGICO ¹¹¹

Analizados ya someramente los sentidos alegórico y escatológico que a través de los preceptos ceremoniales sirven como *profesión de fe*, podemos pasar ahora al sentido moral o tropológico, que a través de tales preceptos sirve como *ejemplo para la vida*.

Recordemos brevemente los principios:

Cuando las realidades sucedidas en Cristo, o concernientes a las figuras de Cristo, son *signos de lo que debemos hacer*, el sentido es moral.¹¹²

La verdad que enseña la Sagrada Escritura mediante figuras de las realidades... si se ordena a *obrar bien*, pertenece al *sentido moral*, llamado también tropológico.¹¹³

¹⁰⁹ *Ibidem*, 5 ad 6.

¹¹⁰ *Ibidem*, 4 ad 4.

¹¹¹ Cf. LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, 1959–1963, tomo I, 2, p. 549–620.

¹¹² I, 1, 10 in c.

¹¹³ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 in c.

...lo que según el sentido literal se dice de Cristo [...] puede interpretarse [...] *moralmente* ("moraliter") refiriéndose a *nuestros actos que deben ser conformes a su ejemplo*.¹¹⁴

[Los preceptos ceremoniales] tienen razones figurales... tomadas... de las costumbres del pueblo cristiano: lo cual pertenece al *sentido moral*.¹¹⁵

Es evidente, pues, que la tropología no pertenece al orden de lo que se cree, sino en cambio al orden de la acción humana. Es el sentido de las costumbres cristianas en cuanto morales, pero no necesariamente culturales. Por consiguiente, *tropología* es toda realidad ordenada a servir de modelo o de ejemplo a los cristianos. A través de este tercer sentido espiritual, *se figura la vida* de los cristianos y no las realidades de su fe. La tropología nos presenta así *signos de nuestras acciones* ("signa eorum quæ nos agere debemus").

En la cuestión 102, Santo Tomás incorpora a su exposición del sentido figurado una catequesis o enseñanza para la fe y el obrar. Así no resulta fácil discernir las tropologías propiamente tales, de dichas catequesis.

Para nuestro propósito, bástenos decir que así como el sentido anagógico aparecía vinculado al alegórico, del mismo modo sucede con el sentido tropológico. Por ejemplo, para explicar la prohibición de *Ex.*, 23: 19 Santo Tomás nos da dos sentidos relacionados con una partícula disyuntiva: "vel".

La razón figurativa de esta prohibición ["No cocerás al cabrito en la leche de su madre"] es que el cabrito prefiguraba a Cristo, que es cabrito por "la semejanza de la carne del pecado" (*Rom.*, 8:3), y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de su madre, esto es, durante su infancia.

O también significa que el cabrito es el pecador, que no ha de ser cocido en la leche de su madre, es decir, que no ha de ser tratado con halagos.¹¹⁶

El mismo procedimiento usa el Doctor Común cuando da la razón figurada de la impureza de los frutos primeros:

La razón figurativa era ésta: que después de los tres estados de la Ley [uno de Abraham hasta David, otro de David hasta el destierro de Babilonia, el tercero hasta Cristo] debía ser ofrecido a Dios el Mesías, que es el fruto de la Ley.

O también que las primeras obras nuestras deben ser miradas como sospechosas por su imperfección.¹¹⁷

Hay varios otros textos de esta cuestión que pueden ser incluidos dentro del sentido tropológico, especialmente en el artículo sexto, referente a las "observaciones" de la Ley, es decir, ciertas ceremonias distintivas que hacen a los israelitas un pueblo "elegido" por Dios.¹¹⁸

¹¹⁴ *Ibidem*, ad 5.

¹¹⁵ I-II, 102, 2 in c.

¹¹⁶ *Ibidem*, 102, 6 ad 4.

¹¹⁷ *Ibidem*, ad 5.

¹¹⁸ Cfr. I-II, 102, 4 ad 8 - 5 ad 8/9 - 6 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - ad 11. Notar cómo las tropologías se encuentran sobre todo en el artículo que trata de las "observancias" ceremoniales.

Nos parece conveniente concluir este aspecto del sentido figural, citando un breve pasaje del *Quodlibeto*, VII, que confirma lo dicho:

El sentido moral no es todo sentido que instruya sobre las costumbres, sino el que instruye a las costumbres por la semejanza ("ex similitudine") de algunas realidades sucedidas.

De este modo, el sentido moral es parte del espiritual, de tal manera que no es lo mismo sentido moral y literal.¹¹⁹

Este texto nos permite afirmar —antes de nuestro desarrollo acerca del sentido literal de los ceremoniales— que el sentido moral o tropológico no debe ser confundido con la moralidad que brota de la "littera" bíblica, pues ésta instruye más bien sobre la actitud moral general hacia el culto de Dios.

B) SENTIDO LITERAL

Hemos dicho con Santo Tomás que los preceptos constitucionales son primariamente figurales, y por eso lo son hasta en sus determinaciones particulares. Afirmamos también que esos preceptos tienen *en general* una razón literal o histórica, que corresponde a su primer significado. Pero muchas ceremonias particulares de la Ley Antigua, según el Aquinate, no poseen una razón literal especial¹²⁰.

Nos interesa comprobar de qué manera el Doctor Común ha aplicado estos principios. Al referirnos al sentido figural de los preceptos ceremoniales, tomamos como punto de partida la exposición de I-II, 102, 2, que concuerda con el texto de I, 1, 10 sobre la figuración bíblica. Ahora procederemos de modo semejante. Analizaremos la "ratio literalis" en base a la q. 102, donde Santo Tomás manifestó la racionalidad del culto de Dios en la Ley Antigua, otorgándonos esta visión general:

[Los preceptos ceremoniales] tienen *razones literales*: ya sea que se refieran:

- a) A evitar la idolatría;
- b) O recordar algunos beneficios de Dios;
- c) O a manifestar la excelencia divina;
- d) O también a indicar la disposición espiritual requerida en los que tribu-
taban culto a Dios en ese tiempo.¹²¹

Ante todo, observemos que hay aquí un intento de explicitar la razón literal de los preceptos ceremoniales, que no encontramos en los pasajes de la *Suma Teológica* referentes a la letra bíblica. Trataremos de establecer si las razones literales presentadas por Santo Tomás en este texto están solamente yuxtapuestas, o bien constataremos en los cuatro restantes artículos de esta cuestión, si las cuatro razones literales aducidas por el Doctor Común responden a un cierto orden.

¹¹⁹ *Quodl. VII*, q. 6, a. 2 ad 3.

¹²⁰ *Cfr. I-II*, 102, 2 ad 3.

¹²¹ *Ibidem*, in c.

En primer lugar, al hablar de los sacrificios Santo Tomás dice:

Las ceremonias de la Ley Antigua tienen dos causas, a saber:

- Una literal, según la cual se ordenaban al culto de Dios;
- Y otra figurativa o mística, en orden a figurar a Cristo.

Por una y otra parte se pueden asignar las causas convenientes a las ceremonias que afectan a los sacrificios.

I. En cuanto ordenados al culto de Dios, la causa de los sacrificios era doble:

- a) La primera mira a los sacrificios como expresión de la *elevación de la mente a Dios* que el oferente avivaba con el mismo sacrificio. [...] mediante las oblationes y sacrificios profesaba el hombre que Dios era el primer principio de la creación de las cosas y el fin último a quien había que referirlas;
- b) Y porque pertenece a la recta ordenación de la mente a Dios que la mente humana no reconozca otro primer autor de las cosas fuera de Dios, ni ponga en otro alguno su fin, por eso en la Ley se prohibía ofrecer sacrificio a otro que a Dios...

De ahí puede señalarse *otra causa* a los sacrificios, a saber, que por ellos *se retraían los hombres de sacrificar a los ídolos*. Por eso, los preceptos sobre los sacrificios fueron dados al pueblo recién después que mostró su propensión a la idolatría adorando el becerro fundido...

II. ...Todos los sacrificios de la Ley Antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio [de Cristo], como lo perfecto por lo imperfecto...¹²²

Las respuestas a las objeciones primera y segunda repiten, sintetizándolo, este argumento: los sacrificios se ofrecían para excluir la idolatría o para expresar la debida ordenación de la mente humana a Dios ¹²³. Notemos que en el argumento transcrito Santo Tomás retoma lo que ha expresado en el artículo 2º de la q. 102, o sea, que los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua tienen una razón doble, literal y figural; pero especifica que la *razón literal de los sacrificios* es también doble:

- En cuanto mediante los sacrificios se profesa la fe en Dios como creador y último fin, la razón literal de los preceptos referentes a los sacrificios es la ordenación de la mente a Dios;
- Y en cuanto por medio de los sacrificios se expresa la fe en un Dios único, entonces la razón literal de esos preceptos es la exclusión de la idolatría y del politeísmo.

En este artículo tercero encontramos, pues, dos de las cuatro razones literales señaladas en I-II, 102, 2: la exclusión de la idolatría ¹²⁴ y la disposición espiritual hacia Dios ¹²⁵.

¹²² *Ibidem*, 102, § in c.

¹²³ *Ibidem*, ad 1.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, § ad 1 - ad 2 - ad 6 - ad 8 - ad 14.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*, § ad 1 - ad 2 - ad 6.

Cuando expone las causas de las “cosas sagradas” (“sacra”), Santo Tomás escribe:

I. Todo el culto de Dios exterior se ordena principalmente a *despertar en los hombres la reverencia hacia Dios*.

Pues el afecto de los hombres aprecia menos las cosas comunes, que no se distinguen de las demás, y en cambio tiene en mayor respeto y reverencia las que, por alguna excelencia, se distinguen de las otras. Por esto surgió la costumbre que los reyes y príncipes, que deben ser reverenciados por los súbditos, vistiesen vestidos más preciosos y habitasen moradas más amplias y suntuosas.

Por esta misma razón, fue conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales, y un especial tabernáculo, especiales vasos y ministros especiales, para inducir a los hombres a *mayor reverencia de Dios*.

II. Asimismo fue instituido el estado de la Ley Antigua para figurar el Misterio de Cristo...¹²⁶

En este pasaje encontramos con preferencia una de las cuatro razones literales de 102: la manifestación de la excelencia divina. Esta razón es confirmada por las soluciones octava y novena¹²⁷. Sin embargo, a través de estas respuestas a las objeciones hallamos también las otras razones: la exclusión de la idolatría¹²⁸, el recuerdo de algunos beneficios (especialmente por la celebración de ciertas y determinadas fiestas)¹²⁹ y la disposición espiritual para los cultores de ese tiempo¹³⁰.

El artículo quinto, dedicado a los “sacramentos” de la Ley Antigua, establece en su argumento central:

Se llaman *sacramentos* aquellos ritos ordenados a la santificación de los adoradores de Dios, mediante los cuales se consagraban de algún modo al culto divino.

El culto de Dios pertenece *en general* a todo el pueblo, pero de un modo *especial* a los sacerdotes y levitas, que eran los servidores del culto de Dios.

Por eso, de los sacramentos de la Ley Antigua algunos pertenecían *en común* a todo el pueblo, y otros *en especial* a los ministros.

Para unos y otros se necesitaban tres cosas.

- Lo primero, el *rito de iniciación* (“institutio”) que les pusiera en estado de dar culto a Dios. El rito común a todos era la circuncisión, sin la cual nadie era admitido a las ceremonias de la Ley; para los sacerdotes era la consagración sacerdotal.
- En segundo lugar, se requería *el uso* de las cosas del culto divino. Para el pueblo era la comida del cordero pascual, a la cual no se admitía a ningún incircunciso, como se ve por *Ex, 12* (: 43 ss.); para los sacerdotes era la oblación de las víctimas y la comida de los panes de proposición, y de las otras cosas reservadas a los sacerdotes.
- En tercer lugar, se exigía la *remoción* de los impedimentos para el culto de Dios, es decir, de las impurezas. Para el pueblo había purificaciones de las impurezas exteriores y expiaciones de los pecados; para los sacerdotes y levitas había abluciones de pies y manos, y la rasura del pelo.

¹²⁶ *Ibidem*, 4 in c.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, 102, 4 ad 8 - ad 9.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 7 - ad 10.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 10 (“ratio festorum”).

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, ad 2 - ad 6.

Todas estas cosas tenían causas razonables:

- a) *Literales*, si se ordenaban al culto de Dios para aquel tiempo;
- b) *Y figurales*, si se ordenaban a figurar al Mesías...¹³¹

También en este artículo, las soluciones nos reseñan detenidamente sobre las causas literales de esos sacramentos mencionados en el cuerpo del argumento. Así vemos cómo con algunos sacramentos se pretendía la exclusión de la idolatría¹³², o el recuerdo de los beneficios divinos¹³³, o una mayor reverencia a la excelencia de Dios¹³⁴, o bien las disposiciones de los cultores tanto en la mente como en el cuerpo¹³⁵.

Por último, las “observancias” —que son las costumbres especiales del pueblo de Israel y sus sacerdotes para distinguirse de los demás pueblos y realzar el culto de Dios— son consideradas en el artículo sexto de esta q. 102.

Las razones de las observancias pueden asignarse de dos maneras:

- Una, según su conveniencia con el culto de Dios.
- Otra, según que figuraban algo tocante a la vida cristiana.¹³⁶

Si se exceptúa la solución séptima, en la que Santo Tomás indica como razón de una observancia el recuerdo de la Ley, todas las demás respuestas dan como razón literal de las “observancias” la exclusión de la idolatría¹³⁷ y algunas agregan la disposición espiritual para aquel tiempo¹³⁸.

1. – LA «RATIO LITTERALIS» EN CUANTO PROFESIÓN DE FE

Al analizar los pasajes que acabamos de citar desde el punto de vista de la “*ratio litteralis*”, notamos enseguida que el Doctor Común propone las razones literales teniendo siempre presente la exposición cuádruple y general de I-II, 102, 2.

La razón literal de los preceptos ceremoniales será, así, o la manifestación de la fe en Dios único y benefactor; o bien el trato respetuoso a las “cosas sagradas”; o la preparación, uso y cosas a evitar en orden al culto de Dios; o también las costumbres de vida especiales del pueblo elegido.

Podemos decir como primer dato que los diferentes preceptos ceremoniales sirven como “*ciertas*” *profesiones de fe*: algunas ceremonias serán profesiones de fe propiamente tales, y otras, en cambio, lo serán solamente en un sentido muy amplio.

¹³¹ *Ibidem*, 5 in c.

¹³² Cfr. *ibidem*, 102, 5 ad 1 - ad 4 - ad 5.

¹³³ Cfr. *ibidem*, ad 1 - ad 2 - ad 5.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, ad 4 - ad 10.

¹³⁵ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 7 - ad 8/9.

¹³⁶ *Ibidem*, 6 in c.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*, ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 - ad 11.

¹³⁸ Cfr. *ibidem*, ad 6 - ad 7 - ad 11.

a) *Profesión de fe en un Dios único*

En primer lugar, se profesa la fe en un Dios único, mediante la exclusión de cualquier aspecto idolátrico en el culto israelita, es decir, excluyendo toda posibilidad de negar el monoteísmo, característica esencial de la religión de Israel. Los textos que confirman esta primera razón literal son numerosos¹³⁹. Nos parece oportuno ejemplificar esta razón, con un pasaje que la aclara convenientemente. Al hablar de la razón por la que se ofrecían ciertos y determinados animales en los sacrificios (verbigracia, bueyes, ovejas, cabras; tórtolas y palomas) y, por el contrario, no se ofrecían otros animales aparentemente más nobles, el Doctor Común expresa:

La primera [razón de conveniencia] era *desterrar* la idolatría, pues los gentiles ofrecían a sus dioses todos los otros animales o de ellos se servían para sus maleficios; en cambio, para los egipcios, con quienes habían tenido largo trato los hebreos, era abominable sacrificar estos animales y no los ofrecían a sus dioses. según se dice en el *Ex*, 8 (:26 Vg): "Los animales abominables para los egipcios es lo que debemos inmolarse a nuestro Dios". Los egipcios, en cambio, rendían culto a las ovejas, veneraban a los machos cabríos, bajo cuya figura se les aparecían los demonios, y a los bueyes los empleaban en la agricultura, que consideraban entre las cosas sagradas.¹⁴⁰

De este modo, una razón literal general es la necesidad de evitar toda referencia a prácticas idolátricas.

b) *Profesión de fe en un Dios misericordioso*

Luego, se profesa la fe en un Dios lleno de misericordia, proclamando y recordando algunos de sus *beneficios*, ya sea los comunes a toda la humanidad, ya sea a los propios del pueblo de Israel. Varios textos confirman este segundo aspecto¹⁴¹.

Hay, por ejemplo, ceremonias cuya razón es celebrar beneficios comunes a todos los hombres:

De las solemnidades de duración limitada, la primera era la del *sábado*, que se celebraba cada semana en memoria de la creación del mundo. Otra solemnidad que se repite cada mes era la fiesta de la *luna nueva*, que se celebraba para conmemorar la obra del gobierno divino... Estos dos *beneficios* son comunes a todo el género humano y por eso se celebraban con más frecuencia.¹⁴²

Y con respecto al rito de la circuncisión, dice Santo Tomás:

La razón literal principal de la circuncisión fue ciertamente para profesar la fe en un Dios único... Y para que esta *profesión de fe*... se consolidase en los corazones de los judíos, recibieron un signo en su propia carne que no pudiesen olvidar: así dice el *Gén.*, 17 (:13): "Mi pacto será en vuestra carne como alianza eterna".¹⁴³

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, 102, 2 in c. - 3 in c. - ad 1 - ad 2 - ad 6 - ad 8 - ad 14 - 4 ad 3 - ad 5 - ad 6 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8/9 - 6 ad 1 - ad 2 - ad 3 - ad 4 - ad 5 - ad 6 - ad 8 - ad 9 - ad 10 (falta en algunos códices) - ad 11.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 3 ad 2.

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, 2 ad 1 - 4 ad 6 - ad 10 - 5 ad 1 - ad 2 - ad 5 - 6 ad 7.

¹⁴² *Ibidem*, 4 ad 10.

¹⁴³ *Ibidem*, 5 ad 1.

Leemos también lo que afirma el Doctor Común al referirse a la comida del cordero pascual:

La razón literal del *banquete pascual* era la conmemoración del *beneficio* de la salida de Egipto, y así con tal banquete el pueblo proclamaba que pertenecía a Dios, que los había sacado de Egipto.¹⁴⁴

c) Reverencia ordenada a la profesión de fe

En tercer lugar, hay ciertos preceptos ceremoniales que en su significado más inmediato manifiestan la excelencia divina y la necesidad de reverencia por parte de los hombres¹⁴⁵. Así, v. g.:

La razón literal de las cubiertas [del tabernáculo] era *en general* el ornato y la protección del tabernáculo para que fuese tenido en mayor reverencia.¹⁴⁶

Y también:

La consagración del tabernáculo y sus vasos tenía una causa literal para ser considerados con mayor reverencia, en cuanto dedicados exclusivamente al culto de Dios por medio de esta consagración.¹⁴⁷

Estas ceremonias, sin ser formalmente profesiones de fe, se ordenaban a ella de algún modo.

d) Costumbres ordenadas a la profesión de fe

Por último, los preceptos ceremoniales son, *en ese tiempo* de la Ley Antigua, la preparación espiritual y corporal del pueblo y los ministros para celebrar el culto de Dios. Aparecen así modalidades propias en el vestir:

Como dice el *Ecli* 19 (: 27): "El vestido indica al hombre". Por eso, el Señor quiso que su pueblo se distinguiera de los otros pueblos no sólo en la circuncisión hecha en la carne, sino también por el modo particular de vestir.¹⁴⁸

E incluso hay razones para las normas rigurosas que mantenían la dignidad de los sacerdotes:

Los sacerdotes debían casarse [...] sólo con vírgenes, sea por la reverencia al sacerdocio, cuya dignidad se rebaja con matrimonios [de prostitutas]; sea por los hijos, sobre quienes cae el deshonor de la madre; lo cual había que evitar especialmente *en aquel tiempo* en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos.¹⁴⁹

Estas y muchas otras observancias de la Ley Antigua podrían considerarse también como *un cierto tipo de profesión de fe*, en cuanto por ellas se pretendían desterrar costumbres idolátricas o recordar beneficios de Dios.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 2.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 102, 3 ad 8 - 4 in c. - ad 8 - ad 9 - 5 ad 4 - ad 10.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 4 ad 8.

¹⁴⁷ *Ibidem*, ad 9.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 6 ad 6.

¹⁴⁹ *Ibidem*, ad 11.

2. — LA «RATIO LITTERALIS» EN CUANTO CIRCUNSTANCIAL

Hemos considerado un primer aspecto de la “ratio litteralis” de los preceptos ceremoniales, en cuanto *de alguna manera* todos sirven como ciertas profesiones de fe.

Ahora debemos verificar un segundo dato que se presenta a la lectura de las razones literales de los ceremoniales. Es una observación que se aplica a toda la q. 102: en muchos textos Santo Tomás hace notar la *circunstancialidad* de los preceptos ceremoniales, o sea, de qué manera esos preceptos están limitados por una circunstancia de tiempo o de personas. El Doctor Común recuerda así constantemente la condición histórica del pueblo de Israel a quien iban dirigidos los preceptos ceremoniales: es el “estado de la Ley Antigua” que está llamado a perfeccionarse y plenificarse en otros “estados”.

a) *Los preceptos ceremoniales fueron instituidos para un tiempo determinado*

Santo Tomás deduce la circunstancialidad temporal de los preceptos ceremoniales, de su misma finalidad. Así, afirma:

... la razón de las cosas que se ordenan a un fin es preciso tomarla del mismo fin. Ahora bien, el fin de los preceptos ceremoniales es doble, pues se ordenaban al culto de Dios *en aquel tiempo* y a figurar al Mesías...

Por lo tanto, las razones de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua se pueden tomar de dos maneras.

De una manera, en razón del culto de Dios que debía observarse *en aquel tiempo* [de la Ley Antigua].

Estas razones son *literales*...¹⁵⁰

Este argumento, que se refiere en general a las razones de los preceptos ceremoniales es retomado explícitamente por el autor cuando afirma que todos los “sacramentos” de la Ley Antigua

...tenían causas razonables: literales, en cuanto se ordenaban al culto de Dios *en aquel tiempo*...¹⁵¹

Pero la idea de que esos preceptos pertenecían al culto divino para el tiempo de la Ley mosaica está implícita en los demás artículos. Así, al referirse a los sacrificios dirá que su causa literal se toma “en cuanto se ordenaban al culto de Dios” de la Ley Antigua. Y que los preceptos de los sacrificios

...fueron dados al pueblo judío recién *después* que mostró su propensión a la idolatría, adorando al *becerro fundido*...¹⁵²

Asimismo está implícita la temporalidad en el artículo sobre las “observancias”:

¹⁵⁰ *Ibidem*, 2 in c.

¹⁵¹ *Ibidem*, 5 in c.

¹⁵² *Ibidem*, 2 in c.

... las razones de estas observancias pueden ser asignadas [...] según la conveniencia para el culto divino [de la Ley]...¹⁵³

Hay otras expresiones que indican lo mismo y que se encuentran en diferentes pasajes. Santo Tomás indica el tiempo de la Ley Antigua a veces con un simple "tunc". Expresa así que los preceptos ceremoniales tienen razones literales

... para indicar la disposición espiritual requerida en los que tributaban culto a Dios en ese tiempo ("tunc").¹⁵⁴

O señala una rigurosa observancia sacerdotal con estas palabras:

Los sacerdotes debían casarse [...] sólo con vírgenes [...] por los hijos, sobre quienes cae el deshonor de la madre; lo cual había que evitar especialmente en aquel tiempo ("maxime tunc") en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos.¹⁵⁵

También para expresar la circunstancialidad de un culto tributado a Dios en un tiempo determinado, aparece esta frase:

... los preceptos ceremoniales [...] dados para honrar a Dios en aquel tiempo ("praesentialiter").¹⁵⁶

En muchos otros pasajes, Santo Tomás se contenta con señalar que tales o cuales ceremonias fueron dadas "in Lege" o "in Veteri Lege"¹⁵⁷, señalando así no solamente la Ley en cuanto tal, sino también *el tiempo de la Ley*¹⁵⁸.

En el mismo sentido, el autor habla a veces del "estado de la Ley Antigua"¹⁵⁹, o describe *ese tiempo* como el de la estadia en el desierto ("in deserto")¹⁶⁰, o bien "en la tierra prometida" ("in terra promissionis")¹⁶¹.

b) Los preceptos ceremoniales fueron instituidos para un pueblo determinado

Al comenzar el tratado de la Ley Antigua, el Aquinate estableció por qué la Ley fue dada solamente al pueblo de Israel:

... Dios otorgó a aquel pueblo la Ley y otros beneficios especiales en atención a la promesa, hecha a sus padres, de que de ellos nacería el Mesías...

Además, es evidente que los patriarcas recibieron la promesa y el pueblo nacido de ellos recibió la Ley únicamente por la elección gratuita [de Dios]...¹⁶²

Ahora bien, esa Ley recibida por el pueblo estaba manifestada espe-

¹⁵³ *Ibidem*, 6 in c.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 2 in c.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 6 ad 11.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 2 ad 2.

¹⁵⁷ Cfr. 3 in c - ad 6 - 4 ad 5 - 5 ad 5 - 6 ad 1.

¹⁵⁸ Cfr. I-II, 102, 4 ad 10 - 5 ad 3.

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 4 in c - ad 2 - ad 4.

¹⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2 - ad 6.

¹⁶¹ Cfr. *ibidem*, 3 ad 2 - 4 ad 10.

¹⁶² *Ibidem*, 98, 4 in c.

cialmente en los preceptos ceremoniales, que son los únicos totalmente evacuados por la Ley Nueva¹⁶³.

Por eso, después de haber considerado la institución del culto ceremonial para un tiempo determinado, queremos ahora indicar cómo Santo Tomás tiene siempre presente al “pueblo” al hablar de los preceptos ceremoniales en la I-II, 101-103.

A veces explica claramente cuál era ese pueblo:

Por medio de la celebración de este banquete [pascual, los judíos] profesaban que pertenecían a aquel pueblo que Dios había sacado para sí de Egipto.¹⁶⁴

Hay asimismo expresiones circunloquiales para designar al pueblo elegido: “el pueblo sometido a la Ley”¹⁶⁵, “los beneficios otorgados a aquel pueblo”¹⁶⁶, “su pueblo”¹⁶⁷. Varias veces dice “el pueblo de los judíos”¹⁶⁸, y muchas simplemente denomina a los hebreos con el nombre de “pueblo”¹⁶⁹.

Los preceptos ceremoniales fueron dados no sólo para un tiempo delimitado: el tiempo de la Ley Antigua, sino además para *una categoría de personas determinadas*: la comunidad elegida por Dios y hecha depositaria de su promesa mesiánica.

En este sentido hay aquí una diferencia fundamental entre la Ley Antigua en general y los preceptos ceremoniales de esa misma Ley. En efecto, la Ley contenía también otros preceptos —los “morales”— cuya fuerza provenía de la ley natural y que permanecen obligatorios para siempre¹⁷⁰. Por el contrario, las ceremonias legales estaban destinadas y referidas *exclusivamente* a un pueblo determinado y especial, y no para todos como los morales.

EXCURSUS. — OTRAS RAZONES LITERALES

Los principios referentes a las razones literales de los preceptos ceremoniales que Santo Tomás expuso en I-II, 102, 2 han quedado ampliamente confirmados por su aplicación concreta a la diversa materia de tales preceptos. Sin embargo, a través de toda la lectura de esta cuestión van apareciendo *otras razones literales de los preceptos ceremoniales*.

Esas “razones” se presentarán a veces mediante una simple oposición “in communi—in speciali”¹⁷¹; a veces como “ratio secundum quosdam”¹⁷². Otras veces indica que junto a una “razón literal principal”

¹⁶³ Cfr. *ibidem*, 107, 2 ad 1 - *etiam*, *ibidem*, 103, 3 et 4 *passim*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 102, 5 ad 2.

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2.

¹⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 4 ad 10.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 6 ad 6.

¹⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 3 in c - 6 in c. - ad 8 - 5 ad 1 - ad 5 - 6 ad 1 - ad 7.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*, 3 ad 8 - 4 ad 2 - ad 6 - ad 7 - ad 10 - 5 in c. - ad 5 - ad 6 - ad 8/9.

¹⁷⁰ Cfr. *ibidem*, 98, 6 *passim* - *etiam*, *ibidem*, 99, 2 ad 2.

¹⁷¹ Cfr. *ibidem*, 102, 4 ad 8 - 5 ad 10 - 6 ad 6.

¹⁷² Cfr. *ibidem*, 4 ad 8.

cierta, pudo haber otras razones literales, y las dice ¹⁷³. En una oportunidad habla de una “ratio magis litteralis” ¹⁷⁴, y en otras de que tal “ratio potuit esse triplex” ¹⁷⁵, o de las “tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat” ¹⁷⁶.

Es interesante hacer notar cómo el Aquinate utiliza, para su exégesis teológica de los preceptos ceremoniales, diferentes recursos o fuentes. Así, encontrará razones literales de preceptos ceremoniales que se fundan en textos precisos de la Biblia ¹⁷⁷. Otras razones se basarán en las tradiciones rabínicas sintetizadas por la frase “Rabbi Moyses” ¹⁷⁸, o en las elucubraciones cósmicas de Josefo ¹⁷⁹, o también en las interpretaciones de la glosa medieval ¹⁸⁰.

No pretendemos hacer aquí la encuesta de estas peculiaridades de vocabulario, ni verificarlas en su sentido preciso, porque ese trabajo excedería los límites de nuestra intención. Con todo, queremos hacer dos acotaciones —que, por supuesto, deberán ser comprobadas con un estudio más profundo—:

- a) Cuando Santo Tomás presenta razones “in speciali”, parecería que no pretende hacer subdivisiones de la razón literal dada, sino más bien presentar algunas “alegorías metafóricas” no figurativas, de los preceptos ceremoniales. Y
- b) Además, no nos parece que la distinción de las razones literales deba buscarse en cuanto a una materia ceremonial diferente, sino más bien en cuanto el autor obtiene nuevas razones brotadas de diferentes fuentes de reflexión.

RESUMEN

Se puede sintetizar nuestra exposición de la racionalidad de los preceptos ceremoniales con estas afirmaciones:

- Los preceptos ceremoniales son razonables por su ordenación a algún fin, y no en sí mismos como los morales.
- Ese fin es histórico, pero de dos maneras:
 - a) Los preceptos ceremoniales son morales (razonables) y tienen vigencia durante el tiempo de la Ley Antigua, para rendir el culto de Dios, mediante la profesión de fe y la exclusión de la idolatría;
 - b) Además su institución tiene una causa razonable, que se

¹⁷³ Cfr. *ibidem*, 5 ad 1.

¹⁷⁴ Cfr. *ibidem*, 4 ad 6.

¹⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 6 ad 8.

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 4 ad 2.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*, 4 ad 6 - 3 ad 8 - 6 ad 1 - ad 2.

¹⁷⁸ Moisés Maimónides (1135-1204). Cfr. I-II, 102, 4 ad 2 - 3 ad 4 - ad 6 - ad 11.

¹⁷⁹ Flavio Josefo (37-105). Cfr. *ibidem*, 4 ad 6 - 5 ad 5.

¹⁸⁰ *Glossa ordinaria Walafridi Strabonis*. Cfr. *M.L.*, 113.

refiere al desarrollo de la historia: los ceremoniales son prefigurativos del Mesías.

De este modo, los ceremoniales tienen dos *sentidos*: uno literal y otro figural, que corresponden también a las dos categorías de hombres a los que se dirigen: el primer sentido se adecuaba sobre todo a los hombres inclinados al mal, y el segundo, a los proclives al bien.

- Además, hemos distinguido netamente a los ceremoniales de los judiciales, porque los primeros son “primo et per se” figurativos: para eso fueron instituidos, principalmente.
- Luego nos internamos en la engorrosa exégesis figurativa de los ceremoniales que Santo Tomás da en la I-II, 102. Analizamos los diferentes tipos de alegorías, citando algunos de los ejemplos más representativos. Notamos el escaso uso de los sentidos anagógico y tropológico, puestos casi siempre en relación con el alegórico.
- Por último, estudiamos la razón literal de los ceremoniales siguiendo el orden de las cuatro diferencias: sacrificios, “sacra”, sacramentos y observancias. Pusimos de relieve dos aspectos de esta “ratio litteralis”: su carácter de profesión de fe, y su circunstancialidad, es decir, su limitación a un tiempo, y a una comunidad parcial.

Como un “excursus” creímos conveniente indicar las diferencias de vocabulario en este tema, que aparentemente indican otras razones literales. Pero esas “razones” parecen señalar diferentes fuentes o recursos en la exégesis usada por Santo Tomás.

III. – OBLIGATORIEDAD DE LOS PRECEPTOS CEREMONIALES

Cuando estudiamos la obligación de los preceptos de la Ley Antigua en general, señalamos con Santo Tomás que la fuerza de los preceptos ceremoniales no provenía de la conciencia (“ratio”), sino de una institución divina o humana. Así, por ejemplo, los preceptos morales sacan su fuerza obligatoria del mismo dictamen de la conciencia; en cambio, los preceptos ceremoniales y judiciales logran su fuerza de la institución positiva de una ley¹⁸¹.

Para profundizar en la obligatoriedad particular de los preceptos ceremoniales, puede servirnos como punto de partida la I-II, 103, que el Doctor Común titula “la duración de los preceptos ceremoniales”, porque a través de sus artículos se entrevé una división de la historia sagrada en función de dichos preceptos. Esa división puede presentarse así:

181 Cfr. I-II, 100, II in c. - *ibidem*, 104, in c.

- Tiempo anterior a la Ley.
- Tiempo de la Ley Antigua.
- Tiempo de la Ley Nueva.

En realidad, el principal tema para nuestro interés es el estudio de la no-obligatoriedad de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva. Pero es imprescindible que aun brevemente demos un panorama completo, retomando esos tres "tiempos", y siguiendo así las líneas de pensamiento de Santo Tomás.

A) LAS CEREMONIAS DURANTE EL TIEMPO ANTERIOR A LA LEY

La lectura del Génesis indica a Santo Tomás *la existencia*:

- de ritos sacrificiales y ofrendas,
- de construcciones sagradas,
- de la circuncisión y el sacerdocio,
- y de ciertas distinciones sobre la pureza de los animales.

De alguna manera, estas cosas concuerdan con las cuatro divisiones de las ceremonias de la Ley: sacrificios, cosas sagradas, sacramentos y observancias. Todos estos elementos son "ceremonias" pertenecientes al tiempo anterior a la promulgación de la Ley mosaica. Para establecer el alcance obligatorio de estas ceremonias, el Doctor Común comienza aceptando su existencia, y luego puntualiza sus características propias, en el siguiente pasaje:

...las ceremonias de la Ley se ordenaban a dos cosas:

- Al culto de Dios, y
- A la prefiguración del Mesías.

I. Quien rinde culto a Dios debe hacerlo mediante algunos [ritos] determinados, que pertenecen al culto exterior.

Ahora bien, la determinación del culto de Dios pertenece a las ceremonias, así como la determinación de nuestras relaciones con el prójimo pertenece a los preceptos judiciales...

Por consiguiente, así como *generalmente habia entre los hombres algunas normas sociales ("judicialia")* instituidas, no por la autoridad de la Ley divina, sino *por la razón de los hombres*, del mismo modo existían también ciertas ceremonias determinadas, no por la autoridad de alguna ley, sino solamente según *la voluntad y devoción* de los cultores de Dios.

II. Asimismo, *antes de la Ley* vinieron algunos hombres dotados de espíritu profético y notables, los cuales es de creer que *por instinto divino* —como por una cierta ley privada— eran inducidos a practicar cierto modo de dar culto a Dios, que fuese apto para expresar el culto interior, e incluso útil para figurar los misterios de Cristo, figurados también por otras acciones de *esos* hombres, según *I Co, 10 (:11): "Todas estas cosas les sucedían en figura"*.

En suma, *antes de la Ley* existieron ciertas ceremonias, pero no eran ceremonias *de la Ley*, porque no estaban instituidas por ninguna ley.¹⁸²

¹⁸² *Ibidem*, 103, 1 in c. Cfr. *etiam*, II-II, 87, 1 ad 3 - *ibidem*, 93, 1 ad 2 - III, 50, 5 ad 3.

De este argumento solamente queremos señalar dos elementos valiosos para nuestro análisis:

- 1º En primer lugar, *hubo antes de la Ley ciertas ceremonias para tributar el culto de Dios*, en cuanto el "culto de Dios", considerado en general, exige una manifestación exterior mediante ritos. La determinación de esos ritos no fue hecha por medio de una legislación o institución positiva, ni divina ni humana, sino sólo de acuerdo con la devoción libre de cada cultor ¹⁸³.
- 2º Pero Santo Tomás no desea únicamente admitir la existencia de ceremonias anteriores a la Ley, sino *además* atribuye a esas "ceremonias" anteriores la cualidad esencial de las posteriores. Para eso, no duda en afirmar que algunos hombres inspirados por Dios y conducidos como por una cierta "ley privada", cumplían "ceremonias" que *ya prefiguraban el Misterio del Mesías antes de la misma Ley Antigua*.

En una palabra, el Doctor Común halla en las ceremonias primitivas las dos razones del culto ceremonial de la Ley: una razón circunstancial para un tiempo determinado y presente (el culto de Dios); otra razón también histórica pero futura (ese culto como signo de lo futuro).

Sin embargo, es importante precisar que si bien estas "ceremonias"

- existían antes de la Ley,
- y estaban ordenadas a los dos fines de las ceremonias legales,

con todo,

- no obligaban como instituidas legalmente, es decir, en cuanto leyes.

Por el contrario, obligaban

- ya sea *por una cierta institución humana*,
- ya sea *por una cierta inspiración divina*.

B) LAS CEREMONIAS DURANTE EL TIEMPO DE LA LEY ANTIGUA

El artículo segundo de la q. 103 estudia más bien la fuerza justificatoria de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua. Desde nuestra óptica, es decir, considerando la obligatoriedad de esos preceptos *durante el tiempo de la Ley Antigua*, nos basta recordar aquí brevemente lo que ya hemos explicitado antes, al hablar de la obligación general de los preceptos ceremoniales.

Cuando Santo Tomás expone las categorías de preceptos de la Ley Antigua en la I-II, 99, dice:

¹⁸³ Sin embargo, hay antes de la Ley ciertos ritos, como la circuncisión, que fueron instituidos por el mismo Dios. Santo Tomás no parece resolver aquí esta cuestión, y se contenta con decir que la circuncisión fue un "sacramento de la Ley", no por su institución sino por su cumplimiento.

La obligación determinada por la ley, si se refiere [. . .] a las cosas de Dios [pertenecen] a los preceptos ceremoniales.¹⁸⁴

Y, comparando la fuerza obligatoria de los preceptos morales y ceremoniales, afirma más adelante:

La fuerza de los preceptos ceremoniales y judiciales viene *únicamente de la institución*, ya que antes de ser establecidos [por la Ley] era indiferente hacerlos de esta o de aquella manera.¹⁸⁵

Pero donde el pensamiento del Doctor Común parece más claro es en la cuestión de los preceptos judiciales. Allí leemos:

La fuerza obligatoria de los otros preceptos [ceremoniales y judiciales] no proviene del mismo dictamen de la conciencia, ya que en sí mismos carecen absolutamente de una razón de deber o de no-deber; y *tienen fuerza obligatoria por una institución divina o humana*.¹⁸⁶

E igualmente nos esclarece en este pasaje:

En los [preceptos] que ordenan a Dios:

- Algunos son *morales*, mandados por la razón informada por la fe: por ejemplo, que debemos amar y dar culto a Dios.
- Y algunos son *ceremoniales*, los cuales carecen de fuerza obligatoria, fuera de [la fuerza recibida] por la institución divina.¹⁸⁷

De todos estos textos se desprende que las ceremonias durante el tiempo de la Ley Antigua *obligaban en virtud de una institución legal*. Las ceremonias obligaban porque Dios las había instituido, y ese mandato divino estaba referido en último término a la salvación del hombre.

Por esa razón, la obligación de los preceptos ceremoniales de la Ley no se fundaba en el valor justificatorio *de los ritos* ceremoniales en sí mismos, sino especialmente en su calidad de profesiones de fe en Dios. Attendamos a la explicación de nuestro autor:

Durante el tiempo de la Ley, los fieles [. . .] eran justificados por la fe de Cristo.

Esa fe era profesada *en cierta manera* mediante el cumplimiento de las ceremonias, en cuanto eran figuras de Cristo.¹⁸⁸

En suma, los preceptos ceremoniales salvaban al hombre, porque *sus razones* eran profesiones de fe: la razón literal era profesión de fe presente u ordenación a ella en el tiempo de la Ley; la razón figural era también profesión *de fe* pero futura. La salvación por medio de los preceptos ceremoniales de la Ley, era en última instancia, porque servían para *profesar la fe* justificadora *en ese tiempo* determinado.

¹⁸⁴ I-II, 99, 5 in c.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 100, 11 in c.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 104, 1 in c.

¹⁸⁷ *Ibidem*, ad 3.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 103, 2 in c.

C) LAS CEREMONIAS DE LA LEY ANTIGUA DURANTE
EL TIEMPO DE LA LEY NUEVA

Ahora intentaremos penetrar en el análisis de la obligatoriedad de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva.

Ante todo recordemos que:

Las ceremonias de la Ley se ordenaban a dos cosas:

- Al culto de Dios,
- Y a la prefiguración del Mesías.¹⁸⁹

Ahora bien, el estado de la Ley Nueva se inaugura con la llegada del Mesías, quien manifiesta ostensiblemente lo que la Ley Antigua prometía y realiza perfectamente lo que aquélla prefiguraba o anunciaba¹⁹⁰. Es el estado en que la figura se hace realidad, y lo imperfecto llega a su perfección, el niño a su madurez de hombre.

Por lo tanto, se puede afirmar con Santo Tomás que:

Las ceremonias del primer estado [Ley Antigua] figurativo del segundo [Ley Nueva] y del tercero [Patria], llegado el segundo estado debieron desaparecer.

Y hubo que *instituir otras ceremonias que correspondiesen al estado de culto de Dios durante ese tiempo* [de la Ley Nueva]...¹⁹¹

O, como dice en otros pasajes:

La observancia de los preceptos ceremoniales desapareció totalmente ante la realidad que ellos representaban.¹⁹²

Los ceremoniales eran propiamente *signos del futuro*. Por eso, cesaron ante la presencia de la verdad significada.¹⁹³

Es evidente, pues, que la obligación de los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua cesó con la llegada de Jesús. Pero es necesario analizar de qué manera. Con ese fin, consideraremos atentamente este texto:

Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales.

Porque los ceremoniales fueron abrogados de tal suerte que no sólo son cosa "muerta" sino "mortífera", para quienes los observan después de Cristo, y especialmente después de divulgado el Evangelio.

Los preceptos judiciales están muertos porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos. Y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos no pecaría, a no ser que los observasen o impusiesen su observancia *como obligatorios por la institución de la Ley Antigua*. Tal intención de cumplimiento sería mortífera.

La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son *primariamente y de suyos figurativos*, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, *considerados como futuros*. Por eso, su cumplimiento es contrario a la verdad de la fe, según la cual confesamos que esos misterios ya han sido realizados.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 1 in c.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 107, 2 in c.

¹⁹¹ *Ibidem*, 103, 3 in c.

¹⁹² *Ibidem*, 103, 3 ad 3.

¹⁹³ II-II, 86, 4 ad 1.

Los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para dirigir la vida del pueblo, ordenada a Cristo. Por consiguiente, habiendo sido cambiada la condición de ese pueblo por la venida de Cristo, los preceptos judiciales perdieron la obligación: pues la Ley es nuestro "ayo" para conducirnos al Mesías, como está escrito en *Ga*, 3 (:24).

Y dado que estos preceptos no se ordenaban a prefigurar, sino a mandar algunas obras, su observancia —considerada absolutamente— no contraría la verdad de la fe. Pero la intención de observarlos como obligatorios en virtud de la Ley [Antigua] contraría la verdad de la fe, pues se seguiría que aún perduraba el estado del pueblo antiguo y que el Mesías no había venido.¹⁹⁴

Las afirmaciones que acabamos de citar pertenecen a un pasaje que nos permite profundizar el valor de los preceptos ceremoniales en la Ley Nueva, a través de su comparación con los judiciales.

La comparación se justifica porque tanto unos como otros tienen en común el hecho de haber sido instituidos positivamente.

1. — *Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua están "muertos" durante el tiempo de la Ley Nueva*

La primera observación es que tanto los ceremoniales como los judiciales fueron instituidos por una Ley: los primeros, para ordenar el culto de Dios durante el tiempo legal; los otros, para ordenar la vida del pueblo elegido durante la espera del Mesías. La institución de estos preceptos estaba, pues, limitada por una circunstancia de tiempo. Cesado el tiempo para el que fueron establecidos, cesa también su fuerza obligatoria. Los preceptos de que hablamos son específicamente temporales. Se diferencian en cuanto sus finalidades propias son distintas. Y porque son temporales, cuando llega el tiempo de la Ley Nueva están muertos. Es lo que dice Santo Tomás con respecto a los judiciales:

...los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo...

Los preceptos judiciales están muertos porque no tienen fuerza para obligar...

...fueron instituidos [...] para dirigir la vida del pueblo [...] Por consiguiente, habiendo sido cambiada la condición de este pueblo por la venida de Cristo, los preceptos judiciales perdieron su obligación.¹⁹⁵

Los preceptos ceremoniales tampoco fueron instituidos para ser perpetuos, sino tuvieron un carácter *provisorio*: eran la manera circunstancial instituida por la Ley Antigua de tributar el culto de Dios. Cesada esa Ley, los ceremoniales también están "muertos".

Que los preceptos judiciales y ceremoniales estén muertos significa entonces que ya no poseen ninguna fuerza obligatoria: es decir, que nadie está obligado a cumplir esos ritos o costumbres antiguas en cuanto profesiones de fe para un culto histórico, o en cuanto modalidades de vida social para un pueblo determinado.

¹⁹⁴ I-II, 104, 3 in c.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

Los preceptos ceremoniales están “muertos”, no porque sean malos en sí mismos, sino porque participan del carácter general de la Ley Antigua: la imperfección. Así dice Santo Tomás que

...el estado de la Ley Antigua fue reemplazado por el estado de la Ley Nueva, como lo más perfecto [sucede] a lo más imperfecto.¹⁹⁶

Es la idea de San Agustín, que afirmaba que al llegar la perfección

...la difunta madre Sinagoga debió ser conducida con honor al túmulo.¹⁹⁷

Los preceptos ceremoniales son, pues, muertos en cuanto su institución legal ha caducado. Podríamos sintetizar este primer aspecto diciendo que tales preceptos están “muertos” *porque ha cesado su racionalidad literal*: en cuanto ritos culturales instituidos por una Ley para una etapa de la historia sagrada.

2. – *Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua son “mortíferos” durante el tiempo de la Ley Nueva*

El segundo punto de comparación corresponde a la *racionalidad figurada* de los preceptos. Los ceremoniales son figurativos “*primo et per se*”, es decir, establecidos primariamente para prefigurar los misterios de Cristo *en cuanto futuros*. Los judiciales, en cambio, son figurativos sólo consecuentemente, porque su institución primordial no es la figuración, sino la conducción de un pueblo en sus relaciones sociales.

Santo Tomás afirma entonces que los preceptos ceremoniales son “mortíferos”, pero no los judiciales. Cuando el autor dice que algunos preceptos son “mortíferos” se refiere especialmente a los ceremoniales, no en cuanto instituidos por una ley, sino en cuanto utilizados por los hombres de un tiempo como profesiones de fe en una realidad futura, es decir, en cuanto los ceremoniales poseen una “*ratio figuralis*”.

Por consiguiente, los preceptos judiciales no son mortíferos, pues no mandan profesiones de fe, sino únicamente la observancia de algunas obras establecidas para ordenar la comunidad de Israel. El cumplimiento de esos preceptos no se refiere a la fe.

Por el contrario, los ceremoniales sí son mortíferos, porque observarlos durante el tiempo de la Ley Nueva equivale a profesar una fe falsa. Y por tanto, todo el que cumpla en este tiempo (ahora) en cuanto profesiones de fe en el misterio futuro, peca mortalmente. Lo expresa el Doctor Común en este pasaje interesante:

Todas las ceremonias son ciertas profesiones de fe, en la cual consiste el culto de Dios interior. De este modo, el hombre puede profesar la fe interior con las obras y las palabras. Y si en una y otra profesa el hombre *alguna falsedad*, peca mortalmente.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ibidem*, 106,4 in c.

¹⁹⁷ SAN AGUSTÍN, *Epístola 82*, al. 19, c. 2. M.L., 33, col. 281.

¹⁹⁸ I-II, 103, 4 in c.

En suma, los preceptos ceremoniales poseen un carácter provisorio, no sólo por ser instituidos legalmente, sino por ser instituidos para figurar. Son *mortíferos* en cuanto su institución figurativa ha finalizado con la llegada de la realidad prefigurada: los signos de una realidad que se espera pierden su valor cuando ésta llega.

3. – *Las ceremonias de la Ley Antigua desde la Pasión de Jesús hasta la divulgación del Evangelio*

Hemos visto que cuando Santo Tomás quiere sintetizar su pensamiento sobre la obligación de los preceptos ceremoniales durante la Ley Nueva, en cuanto figurales, afirma en la cuestión de las judiciales que

... los preceptos ceremoniales ... [son] *mortíferos* para quienes los cumplen después de Cristo, especialmente después de divulgado el Evangelio.¹⁹⁹

Esta frase, que presenta a las ceremonias como mortíferas “especialmente después de divulgado el Evangelio”, sintetiza la respuesta que da el autor a una dificultad surgida de la lectura de los *Hechos de los Apóstoles*. En efecto, allí aparecen los apóstoles de Jesús cumpliendo ceremonias de la Ley Antigua, después de la Resurrección²⁰⁰.

Al responder a esa dificultad, Santo Tomás ha tomado partido por la opinión de San Agustín, rechazando la de San Jerónimo. He aquí el texto:

Sobre este punto, Jerónimo y Agustín opinaron de diferente modo.

I. Jerónimo distinguió dos tiempos:

- *Un tiempo anterior a la pasión* de Cristo, durante el cual los ritos legales *no estaban muertos*, como si no tuviesen a su modo fuerza obligatoria y expiatoria, *ni tampoco eran mortíferos*, pues no pecaban quienes los cumplían.
- Pero *inmediatamente después de la pasión* de Cristo, empezaron a ser no sólo “muertos”, es decir, carentes de poder [expiatorio] y obligación, sino también “mortíferos”, pues pecaban mortalmente quienes los observaban.

Por eso decía que después de la Pasión nunca habían observado los ritos legales de verdad, sino sólo con una cierta piadosa simulación, para no escandalizar a los judíos e impedir su conversión. Esta simulación se debe entender, no en el sentido que ellos no realizasen de verdad esos ritos, sino en cuanto no los cumplían como ceremonias [instituidas por] la ley. Como si alguno se quitase la película del miembro viril por higiene y no por cumplir la circuncisión de la Ley.

II. Agustín distinguió más apropiadamente tres tiempos, porque no parece decoroso que los apóstoles por evitar el escándalo ocultasen lo tocante a la vida y doctrina [cristianas], y que usasen de simulación en lo referente a la salvación de los fieles.

- El primero, *antes de la pasión* de Cristo, durante el cual los ritos legales no eran ni muertos ni mortíferos.
- Otro tiempo, después de divulgado el Evangelio, en el cual los ritos legales son muertos y mortíferos.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 104, 3 in c.

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*, 104, 4, obj. 1.

- Pero hay un tercer tiempo, intermedio entre los otros dos: *desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio*, en el cual los ritos legales eran muertos porque carecían de todo poder [expiatorio] y nadie estaba obligado a cumplirlos; pero no eran mortíferos, pues los *judíos* que se convertían a Cristo podían observarlos lícitamente, con tal que no pusiesen en ellos tal esperanza que los considerasen necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo sin los ritos no pudiese justificar.

Pero los paganos que se convertían a Cristo no tenían motivo para cumplirlos. Por esta razón, Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero no quiso circuncidar a Tito, nacido de padres paganos.

Por consiguiente, el Espíritu Santo no quiso que se prohibiese inmediatamente, a los judíos que se convertían, el cumplimiento de los ritos de la Ley, como se prohibían los ritos paganos a los paganos convertidos: para mostrar así la diferente valoración de unos ritos y otros. Pues el culto pagano se repudiaba como totalmente ilícito y siempre prohibido por Dios; pero el culto de la Ley cesaba en cuanto cumplido por la pasión de Cristo, en cuya figura fue instituido por Dios.²⁰¹

En esta larga argumentación, Santo Tomás usa una doble manera de interpretar la oposición "muertos-mortíferos":

En primer término, hace la oposición en relación a los ceremoniales como profesiones de fe para un culto circunstancial y figurativo. Según este primer aspecto, los ceremoniales eran sólo "muertos" únicamente para los judíos que antes de la divulgación del Evangelio los cumpliesen, no como profesiones de fe. Y por tanto, no pecaban. Después de la divulgación del Evangelio, o en el caso de cumplirlos como profesiones de esperanza de salvación, entonces los ceremoniales son también "mortíferos" para todos, y pecaminosos.

En segundo lugar, el autor opone "muertos-mortíferos" de otra manera: en relación a las personas que se convierten a Cristo durante el tiempo intermedio. Aquí Santo Tomás sigue fielmente la misma posición de San Pablo: éste considera a la Ley Antigua como "muerta" para los judíos, y como "mortífera" para los paganos. Un ejemplo concreto es el caso de Tito y Timoteo. La razón de esta diferencia está en que las ceremonias de la Ley no eran malas en sí mismas, sino imperfectas. Por el contrario, los ritos paganos fueron siempre considerados como repudiados y opuestos al plan de Dios.

RESUMEN

Resumiendo nuestro análisis sobre la obligatoriedad de los preceptos ceremoniales, podemos afirmar lo siguiente:

- Antes de la Ley Antigua, las ceremonias existentes *obligaban sólo por el instinto profético* de algunos hombres, es decir, por una inspiración divina que representaba una cierta ley privada.
- Durante el tiempo de la Antigua Alianza, los preceptos ceremo-

²⁰¹ *Ibidem*, ad l.

niales *obligaban por fuerza de una institución positiva*, que era la Ley de Dios. Esa institución los constituye como **expresión** provisoria del culto divino, y les otorga además un alcance figurativo.

OSVALDO D. SANTAGADA