EL NOMBRE DIVINO (EX 3,14) Y EL ACTO DE SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Esta conferencia lleva por título "El nombre divino (Ex 3,14) y el acto de ser en santo Tomás de Aquino". Mi idea inicial fue considerar en qué medida la exégesis de Ex 3,14 había influido en la concepción que santo Tomás tiene del ser como acto y como lo perfectísimo de todo. Al ir estudiándolo me di cuenta de que Gilson había desarrollado ampliamente este tema presentándolo como la "metafísica del Éxodo" y que por tanto no me parecía necesario volver a entrar en ello[1].

Hay, sin embargo, una objeción nueva a la argumentación de Gilson que ha cobrado más fuerza desde que él escribió. La exégesis contemporánea del Ex 3,14 negaba el carácter metafísico de este pasaje, pues no se podía leer el texto según unas categorías ajenas a él[2]. Lo que hizo la tradición fue aplicar categorías griegas a una expresión hebrea pasando del sentido existencial e inmediato del texto a una enseñanza metafísica. Para que la argumentación de Gilson no perdiera su fuerza es necesario responder a esta objeción para mostrar que la lectura metafísica del Ex 3,14 es adecuada, y fundar así la legitimidad del apoyo bíblico de la enseñanza de santo Tomás sobre el acto de ser. Me pareció que este podía ser un buen tema para presentar en esta ponencia. Sin embargo, al seguir estudiando me di cuenta de que algunos autores contemporáneos ya habían respondido a esta cuestión abriendo el sentido del pasaje a una profundidad también metafísica. Baste citar aquí a Moberly[3]. Por ello no me pareció que fuera este el camino que debía seguir.

---

[1] Sobre todo Gilson trata este tema en: Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: J. Vrin, 1960); Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy* (Garden City, NY: Doubleday, 1960). Cf. Lluís Clavell, "Philosophy and Sacred Text: Mutual Hermeneutical Help. The Case of Ex 3:14," en *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, ed. Piotr Roszak y Jörgen Vijgen, Textes et Études du Moyen Âge 80 (Turnhout: Brepols, 2015), 462-68.

[2] Un ejemplo: "All interpretations which speak of Being in an abstract metaphysical sense are inappropriate. […] Our verse did not seek to understand God metaphysically, but historically" (Benno Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, trad. Walter Jacob [Hoboken, NJ: Ktav, 1992], 72, 77). Para más: R. W. L. Moberly, *The God of the Old Testament: Encountering the Divine in Christian Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020), 111.

[3] Moberly, *The God of the Old Testament,* 83-140. Muy interesante también en este sentido al argumentación de Th. J. White: cf. Thomas Joseph White, *Exodus*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016) 292-304.

¿Por dónde seguir profundizando el tema? Leyendo a santo Tomás y a algunos autores que presentaban la exégesis cristiana de Ex 3,14 a lo largo de la historia descubrí su interpretación cristológica y trinitaria. Me pareció que sería muy provechoso profundizar en este tema, porque nos adentraría en el carácter teológico del nombre divino, y no meramente filosófico, a la par que mostraría la profunda integración que santo Tomás manifiesta entre la fe y la razón, entre el Dios de los filósofos y el de la revelación.

Para presentar el pensamiento de santo Tomás sobre ese tema, establezco primeramente un marco. Dios no ha revelado plenamente su misterio de una vez, sino que se ha dado a conocer progresivamente en el tiempo, y así la revelación del nombre divino y de la Trinidad ocupan momentos distintos, pero relacionados. Por ello presentaré primeramente este marco (1). Con la revelación del nombre divino a Moisés, Dios le dio a conocer algo que está en la cumbre de lo que reveló en el Antiguo Testamento. Desvelarlo será el objeto de nuestro segundo apartado (2). Desde ahí podemos acercarnos al objeto propio de nuestra presentación. Jesucristo se atribuye a sí mismo el nombre divino, y con ello se desvela un sentido cristológico y trinitario de este nombre. Esto es lo que trataremos en nuestro tercer apartado (3). Nos queda una última consideración: el conocimiento que brota de estas consideraciones ¿de qué naturaleza es? ¿qué aporta la luz de la fe a su percepción? Este será el objeto del último apartado (4).

1. **El marco: Una revelación que se explicita en el tiempo**

Santo Tomás considera que la revelación del misterio de Dios no se ha producido de una vez, sino progresivamente en el tiempo. Así lo presenta al tratar sobre la profecía concretamente en *Summa Theologiae* II.II q.174 a.6[4]. Aquí el Aquinate se pregunta si la profecía creció con el paso del tiempo. Responde señalando que la profecía se ordena al conocimiento de la verdad divina por cuya contemplación no sólo somos instruidos en la fe, sino también gobernados en nuestro obrar. Respecto a la fe, dice que el contenido de nuestra fe consiste principalmente en dos cosas: en el verdadero conocimiento de Dios, y en el conocimiento del camino que nos conduce hacia Él, que es concretamente el misterio de la Encarnación redentora. Finalmente, respecto al conocimiento de Dios, santo Tomás

[4] No hay un tratamiento explícito del tema en la cuestión sobre la profecía en el *De Ver.* Sólo una referencia breve al preguntarse sobre si Moisés fue el mayor de los profetas en *De Ver.,* q. 12, a. 14, ad 1. Sin embargo, santo Tomás lo considera explícitamente al tratar sobre la fe: *Super Sent* lib. 3, d.25, q. 2, a.2, qc. 1; *ST* II.II, q. 1, a.7; q. 2, a.7.

afirma que creció según un triple tiempo: antes de la Ley, después de la Ley y bajo la gracia. Y al presentar lo que es propio de cada edad dice:

> Bajo la ley se hizo la revelación profética de lo referente a la fe en la divinidad de un modo más excelente que en el tiempo anterior, puesto que era necesario instruir ya no sólo a personas y familias en especial, sino a todo el pueblo. Por eso dice el Señor a Moisés en Ex 6,2-3: Yo, el Señor, que me mostré a Abrahán, Isaac y Jacob como Dios omnipotente, pero no di a conocer mi nombre de Adonai. Es decir, los antiguos padres fueron instruidos, en general, sobre la omnipotencia del Dios único, pero Moisés fue instruido sobre la simplicidad de la esencia divina cuando se le dijo, conforme a Ex 3,14: Yo soy el que soy, que es lo que expresan los judíos con el nombre de Adonai, a causa de la veneración en que tenían aquel nombre inefable. Posteriormente, en el tiempo de la gracia, el Hijo de Dios en persona reveló el misterio de la Trinidad según el texto de Mt 28,19: Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.[5]

De estas palabras de santo Tomás podemos señalar varias cosas.

- En primer lugar, Dios se reveló a los Patriarcas como Dios único y omnipotente, mientras que a Moisés le reveló la simplicidad de su esencia divina, y a los Apóstoles el misterio de su Trinidad.
- En segundo lugar, santo Tomás vincula la revelación de la simplicidad de la esencia divina a la revelación del nombre divino. Este nombre divino lo presenta en referencia a dos textos de la Escritura: Ex 3,14 y Ex 6,2, y a dos formulaciones: *ego sum qui sum*, y *Adonai*.

A continuación, el Aquinate sigue diciendo que en cada una de estas etapas la primera revelación es la más excelente y sobre ella se fundan el resto de lo que se revela durante esta etapa, entendiendo que se va extrayendo de ella todo su contenido. Y así al hablar de Moisés y de los Apóstoles dice:

> En la etapa de la ley, también la primera revelación hecha a Moisés fue más excelente, y sobre ella se funda todo el resto de revelación a los profetas. De igual modo, en la etapa de la gracia toda la fe de la Iglesia se funda sobre la revelación hecha a los Apóstoles sobre la fe en la

[5] *ST* II.II, q. 174 a.6: "Unde dominus dicit Moysi, Exod. VI, *ego dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Iacob in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in communi de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, Exod. III, ego sum qui sum; quod quidem nomen significatur a Iudaeis per hoc nomen Adonai, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*".

unidad y en la trinidad, según lo que leemos en Mt 16,18: Sobre esta piedra, es decir, la de tu confesión, edificaré mi Iglesia.[6]

En la mente del Aquinate los Apóstoles son aquellos que han tenido un conocimiento más profundo del misterio de Dios y de él bebe la Iglesia que trata de acercarse a su sabiduría. De modo análogo, los profetas que siguieron a Moisés ayudaron al pueblo de Dios a desvelar lo que él entendió acerca de Dios fundamentalmente en la revelación del nombre divino.

Pero ¿cuál es para santo Tomás el contenido del nombre divino que Moisés conoció (Ex 3,14)? Santo Tomás ha hablado de la simplicidad de la esencia divina. Detengámonos a considerarlo más ampliamente.

2. **El sentido del nombre divino: "Qui est" y Tetragrammaton**

Como hemos visto, el Aquinate nos ha ofrecido una doble formulación del nombre divino: *Ego sum qui sum o (Qui est)* y *Adonai.*

Santo Tomás recogió una amplia tradición de reflexión de los Padres griegos y latinos acerca del sentido de estos nombres. Desde sus primeros escritos trató sobre este problema que él a su vez había recibido de Pedro Lombardo y de san Alberto Magno[7]. En ellos estaba ya la cuestión de si a la luz de la revelación de Ex 3,14, el nombre *Qui est* era más apropiado para Dios. Santo Tomás trató sobre este tema en el *Super Sent*[8], en el comentario a los *Nombres Divinos* de Dionisio[9] y en la cuestión 7 del *De Potentia*[10], con

[6] *ST* II.II, q. 174 a.6 : "In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cuius tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando, ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae, unde dictum est ei, Gen. XXVI, *ego sum Deus patris tui Abraham*. Et similiter ad Iacob dictum, Gen. XXVIII, *ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac*. Similiter etiam in statu legis, prima revelatio facta Moysi fuit excellentior, supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae, super revelatione facta apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. XVI, super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam".

[7] Cf. Armand A. Maurer, "St. Thomas on the Sacred Name 'Tetragrammaton,'" en *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 59-60. También: Pierre Hadot, ed., *Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24* (París: Études augustiniennes, 1978); Alain de Libera y Émilie Zum Brunn, eds., *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14* (París: Cerf, 1986).

[8] *Super Sent* lib. 1, d. 8, q. 1, a. 1 y 3.

[9] *In De div. nom.*, cap. 5, lect. 1, (618) y (635). Cito conforme a la edición: Thomas Aquinas, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Ceslaus Pera, Pietro Caramello y Carlo Mazzantini (Turin: Marietti, 1950).

[10] Cf. *De Pot.* q. 7 a. 5.

una referencia también en el SCG I, 22. Sin embargo, su pensamiento más maduro sobre el tema lo ofreció en la *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11.

En este texto *s*anto Tomás precisó como no lo había hecho antes la distinción entre tres nombres de Dios y su aptitud para significarle: el nombre Dios, El que es y el Tetragrammaton (o Adonai). Así, en la respuesta a la objeción primera dice:

> Este nombre *El que es* es un nombre de Dios más propio que el nombre Dios, tanto en cuanto aquello a partir de lo cual se nombra, es decir, el ser, como al modo de significar, y a lo que cosignifica, como ya se dijo (sol.). Pero en cuanto a lo que se quiere significar, es más propio el nombre Dios, pues con él se significa la naturaleza divina. Y todavía es un nombre más propio el Tetragrammaton que se da para significar la misma sustancia incomunicable o, si se puede decir así, singular, de Dios.[11]

El nombre *Deus* es mejor para significar a Dios en razón de que significa inequívocamente la naturaleza divina. Aunque todavía es mejor el Tetragrammaton, en la medida en que significa "la misma substancia incomunicable de Dios", es decir, a Dios en su singularidad incomunicable. El *Tetragrammaton* equivale a *Adonai*, pues entre los hebreos no se pronunciaba el primero y se sustituía por esta palabra que significa *Señor o mi Señor.* Aunque el *Tetragrammaton* significa ahora la sustancia divina incomunicable, santo Tomás sabe por Maimónides que está tomado de *Qui est*[12].

Por otra parte, *Qui est* es el nombre más propio para significar a Dios, pero sólo en razón de aquello a partir de lo que se le nombra, del modo de significar y de cosignificar. En el cuerpo del artículo, santo Tomás explica esta triple razón. En primer lugar se le nombra a partir del ser, el cual en Dios es su misma esencia y esto no le conviene más que a Él. En segundo lugar, con este nombre se nombra a Dios universalmente, no de un modo determinado, pero comprendiéndolo no en un sentido de carencia, sino de plenitud de perfección, por eso cita las palabras de san Juan Damasceno, *pelagus substantiae infinitum.* Finalmente, porque cosignifica la eternidad con el verbo en presente.

Por tanto, el Aquinate ve en este nombre la expresión de la simplicidad divina, tal como había afirmado al hablar de la profecía, entendiéndola como la ausencia de toda

---

[11] *ST* I, q.13, a. 11, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem"

[12] Cf. Maurer, "St. Thomas on the Sacred Name," 66-69.

composición (de esencia y ser, de materia y forma, de sucesión temporal), pero no en razón de imperfección, sino de perfección o acto. Y esto es así porque santo Tomás ha concebido el ser como lo perfectísimo de todo: "El ser la actualidad de todos los actos y por ello la perfección de todas las perfecciones"[13].

Ciertamente, santo Tomás ve en el nombre *Qui est* el más apropiado para nombrar a Dios en razón del ser. Sin embargo esto no le hace olvidar que el ser que da razón a este nombre, aún ofrecido a Dios por Moisés, no deja de ser concebido por el hombre a partir de las criaturas y de atribuirse a Dios reconociéndolo como el primer efecto divino en lo creado[14]. Tal atribución a Dios sigue el camino de la afirmación de la perfección trascendental en Dios, de la negación de la imperfección que tal concepto tiene al haber en las criaturas y de su elevación eminente hasta una realización que escapa a nuestro entendimiento humano[15].

En conclusión, santo Tomás trata de penetrar en el conocimiento que Moisés recibió de Dios ante la zarza ardiente y que se recoge en el nombre divino[16]. Este conocimiento lo describe como simplicidad divina, pero radicada en la identidad en Dios entre su esencia y su ser, comprendiendo el ser como la perfección de toda perfección y la actualidad de todo acto. Todo el resto de la revelación acerca de Dios del Antiguo Testamento será ayudar a comprender este misterio.

---

[13] *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: "Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". También cf.: *Summa Theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3; a.2, ad 3.

[14] Un texto muy expresivo en este sentido: "Deinde, cum dicit: *et ante alias* et cetera, ostendit quod ens dictum de Deo, signat processum existentium a Deo; et ostendit quod hoc nomen ens, vel qui est convenientissime de Deo dicitur. Ostendit autem hoc duabus rationibus; quarum secunda incipit ibi: *etenim praeesse* et cetera. Prima ratio talis est: si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum. Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis. Hoc est ergo quod dicit, quod ipsum *esse propositum* est creaturis ad participandum *ante alias* Dei *participationes*." (*In De div. nom.*, cap. 5, lect. 1, [632-33]).

[15] Cf. *ST* I, q. 12, a. 12 y *In De div. nom.* c. 7, lect. 4.

[16] Este texto de SCG I, 22 recoge bien este sentido: "Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura".

3. **El nombre divino y el misterio Trinitario**[17]

Como hemos visto, santo Tomás considera que "en el tiempo de la gracia, el Hijo de Dios en persona reveló el misterio de la Trinidad"[18]. La revelación de este misterio está en continuidad con el misterio revelado a Moisés y lo lleva a plenitud: *El que es* es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, si el momento decisivo de la revelación de la simplicidad de Dios fue la revelación del nombre divino a Moisés, la revelación del misterio trinitario la realizó "el mismo Hijo de Dios en persona" con sus palabras y su vida.

Unos momentos muy importantes de esta revelación son aquellos en los que Jesús se atribuye a sí mismo el nombre divino. Los lugares donde esto sucede son: la escena de Jesús andando sobre las aguas que está en Mt, Mc y Jn (Mc 6,50; Mt 14,27; Jn 6,20); y sobre todo, las tres afirmaciones de Jesús en el capítulo 8 de san Juan en el diálogo con los judíos (Jn 8,24.28 y 58), otra en el capítulo 13 en el diálogo con sus apóstoles (Jn 13,19), y finalmente otra en Jn 18,4-6[19].

Los Padres reflexionaron sobre estos textos y no sólo los explicaron en sí mismos reconociendo el sentido trinitario del nombre divino, sino que incluso llegaron a trasponerlo a la misma revelación de Moisés[20].

Santo Tomás recibió esta tradición interpretativa no sólo a través de los Padres, sino también de la *Glossa Ordinaria,* comentario de referencia de la Escritura, y de los doctores, entre los que destacan Hugo de San Caro, Alejandro de Hales, san Buenaventura

---

[17] Para esta parte además de los textos de santo Tomás me he servido especialmente de: Édouard-Henri Wéber, "L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIIIe siècle," en De Libera y Zum Brunn, *Celui qui est*, 47-101.

[18] *ST* II.II, q. 174 a.6.

[19] También podrían considerarse las expresiones paulinas en que se confiesa a Jesús como «Señor», sabiendo que *Kyrios* es la traducción griega de *Adonai*, sustituto hebreo del Tetragrama: Flp 2,9-11; Rm 10,9-13; 1 Co 12,3; 1 Co 8,6. Los dejo porque santo Tomás no los considera expresiones del nombre divino (cf. sus comentarios a esos pasajes en las *Super epistolas S. Pauli lectura*). El Apocalipsis usa una expresión equivalente al nombre divino: "el que era, el que es y el que viene" (Ap 1,4; 1,8; 4,8; 11,17; 16,5), pero sólo la atribuye al Padre, o a Dios en general, pero no al Hijo, aunque puede sentirse resonar en otras expresiones equivalentes aplicadas a Cristo (1,17-18; 22,13): Como no está dicha claramente del Hijo, no se incluye en esta consideración.

[20] Cf. Wéber, «L'herméneutique christologique,» 63, n. 58, que remite, para los Padres griegos, a Marguerite Harl, «Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles,» en Hadot, *Dieu et l'être*, 87-108 (Justino, 89; Ireneo, 90; Orígenes, 90 y 94; Eusebio, 99-100; Atanasio, 100-101; Basilio de Cesarea, 101; Gregorio de Nisa, 102 y ss.; Teodoreto, 107), y a Pierre Nautin, en el mismo volumen, 118; para Hilario y Ambrosio, a Goulven Madec, ibid., 127-129 y 131. Cf. también Celestino Noce, «Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'Es. 3,14,» *Divinitas* 21 (1977): 22-50, y *L'Esodo 3,14 nell'interpretazione dei Padri Latini, estratto della tesi di laurea en teología* (Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, 1971. Para Justino, cf. además *Apología I*, 63, y *Diálogo con Trifón*, 59-60.

y su maestro san Alberto Magno. Ellos además de recibir esta interpretación, trataron de dar razón de tal atribución, cosa que santo Tomás también hará[21].

Detengámonos en el comentario que santo Tomás hizo de los textos bíblicos citados, y después vayamos a un artículo de la *Summa Theologiae* en el que precisó el sentido de la atribución de nombre divino a Cristo.

3.1 *Los textos bíblicos*

Si empezamos por los textos en que se presenta a Jesús andando sobre el agua y se identifica a los Apóstoles con la expresión Yo soy (Mt 14,27; Mc 6,50; Jn 6,20), podemos ver que tanto en el comentario de santo Tomás a Jn 6,20, en el que entiende el "Yo soy" de Jesús como un modo de identificarse a sí mismo, análogo al que usó en sus apariciones resucitado para identificarse a los Apóstoles (por eso cita a Lc 24,39)[22], como en el comentario a Mc 6,50 no encontramos referencia al nombre divino[23]. Por el contrario, en la interpretación que hace de Mt 14,27, tanto en el comentario[24] como en la Catena[25], el Aquinate. entiende que el Yo soy en labios de Jesús es una referencia al nombre divino para probar su divinidad.

Mucha más riqueza teológica encontramos en el comentario a los textos del evangelio de san Juan de los capítulos 8 y 13. En el comentario a Jn 8,24: "Si no creéis que yo soy moriréis en vuestros pecados", santo Tomás señala que Jesús se atribuye el nombre divino (Ex 3,14), para invitar a los judíos a creer en su divinidad, y este nombre lo explica desde la identidad de esencia y ser en Dios y desde su eternidad[26]. Por su parte, en el comentario a Jn 8,58: "Antes que Abraham existiera yo soy", santo Tomás reconoce que también aquí Jesús se atribuye el nombre divino (Ex 3,14), y en este caso para subrayar su eternidad (*sum*) y el no ser creatura, sino engendrado[27]. En el caso de Jn 13,19 ("Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que yo soy"), el Aquinate señala igualmente que Jesús se atribuye aquí el nombre divino, añadiendo que reconocerán su

---

[21] Cf. Wéber, "L'herméneutique christologique, 54-56. 60-101.

[22] Cf. *In Io.,* cap. 6, lect. 2 (882). Cito conforme a Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. Raphael Cai, 5.ª ed. (Turín: Marietti, 1952).

[23] Cf. *Cat In Marc*., cap. 6, lect. 7.

[24] Cf. *In Matt.,* cap. 14, lect. 2 (1269).

[25] Cf. *Cat. In Matt.,* cap. 14, lect. 5.

[26] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 3 (1178). En la Catena cita a san Agustín en su tratado a san Juan que refiere las palabras de Jesús al nombre divino y las entiende como expresando su divinidad en cuanto eterna (cf. *Cat. In Io.*, cap. 8, lect. 5).

[27] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 8 (1290). En la Catena dice lo mismo, refiriendo los textos de san Agustín (cf. *Cat. In Io.*, cap. 8, lect. 14).

divinidad al darse cuenta de que es capaz de conocer el futuro y de escrutar los corazones[28]. Respecto a Jn 18,4-6: "Jesús, sabiendo todo lo que venía sobre él, se adelantó y les dijo: «¿A quién buscáis?». Le contestaron: «A Jesús, el Nazareno». Les dijo Jesús: «Yo soy». […]. Al decirles: «Yo soy», retrocedieron y cayeron a tierra", santo Tomás no reconoce claramente en esta expresión el nombre divino, aunque hay una cierta manifestación de su divinidad[29].

Con todo, es en Jn 8,28: "Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, sabréis que Yo soy", donde santo Tomás encuentra la mayor riqueza cristológica y trinitaria dada al nombre divino. Detengámonos en el comentario de santo Tomás a este texto. Tomaré sólo el comentario de santo Tomás a san Juan, pues la Catena sólo recoge los textos de los Padres que están a la base de parte del comentario del Aquinate[30].

Santo Tomás ve el diálogo de Jesús con los judíos que se desarrolla en el capítulo 8 en dependencia de su gran proclamación de Jn 8,12: "Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida"[31]. Y así, después de haber defendido su privilegio de que él es la luz del mundo (8,13-20)[32], Jesús trata de hacerles ver que están en tinieblas (Jn 8,21) y de ofrecerles el remedio para salir de ellas (Jn 8,22-60)[33]. Justamente el texto de Jn 8,28-29 sirve al Señor para explicar a los judíos el modo como podrán realizarlo. El texto completo dice:

> "Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, sabréis que "Yo soy", y que no hago nada por mi cuenta, sino que hablo como el Padre me ha enseñado. El que me envió está conmigo, no me ha dejado solo; porque yo hago siempre lo que le agrada" (Jn 8,28-29).

Santo Tomás explica este texto diciendo que Jesús les enseña que el remedio contra la muerte eterna es la fe, y que así primero les enseña a través de qué pueden llegar a ella, y después lo que han de creer acerca de él[34].

En cuanto a lo que han de creer acerca de él, santo Tomás reconoce en las palabras de Jesús tres cosas: la grandeza de su divinidad (*divinitatis maiestatem*), su origen del Padre y su inseparabilidad del Padre. En primer lugar, santo Tomás reconoce en el "yo soy" de

---

[28] Cf. *In Io.,* cap. 13, lect. 3 (1792).
[29] Cf. *In Io.,* cap. 18, lect. 1 (2281-2).
[30] Cf. *Cat. In Io.*, cap. 8, lect.7.
[31] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 2 (1140 y 1146).
[32] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 2 (1146).
[33] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 3 (1165).
[34] Cf. *In Io.,* cap. 8, lect. 3 (1190).

Jesús el nombre divino (Ex 3,14) y la afirmación de su naturaleza divina. Sin embargo, da razón de las palabras que siguen de Jesús como aclaración de la dimensión trinitaria de esta afirmación:

> Muestra la grandeza de la divinidad cuando dice «yo soy», es decir: tengo en mí la naturaleza divina, y soy aquel que habló a Moisés diciendo: «Yo soy el que soy». Pero como al mismo ser pertenece toda la Trinidad, para que no se excluya la distinción de las personas, enseña a continuación a creer su origen a partir del Padre, cuando dice «y nada hago por mí mismo, sino que, como me enseñó el Padre, así hablo».[35]

Llama la atención que el Aquinate diga de Jesús que es el que habló a Moisés. Se trata de una interpretación propia de la Glossa recogiendo interpretaciones de los Padres[36]. Sin embargo, el Aquinate ve en la secuencia de las frases una aclaración para que se comprenda trinitariamente la escena de la zarza ardiente y la misma atribución que Jesús se hace del nombre divino. Y así comentando, las palabras de Jesús: "no hago nada por mi cuenta, sino que hablo como el Padre me ha enseñado", santo Tomás explicará el origen de la obra y de la doctrina de Jesús según el origen eterno del Hijo a partir del Padre que al comunicarle el ser, le comunica, el saber y el obrar. Se trata, por tanto, del ser que es poseído por el Padre y el Hijo, pero el Hijo lo recibe del Padre por generación.

Finalmente, santo Tomás al comentar "El que me envió está conmigo, no me ha dejado solo", dice:

> Y para que no se entienda que ha sido enviado por el Padre como alguien distinto de él, enseña en tercer lugar a creer su inseparabilidad del Padre, cuando dice «y el que me envió», es decir, el Padre, «está conmigo»: por la unidad de la esencia (más adelante, Jn 14,10: «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí»). Asimismo, por la unión del amor (más arriba, Jn 5,20: «el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él mismo hace»). Y así el Padre envió al Hijo de tal modo que no se apartó de él. De ahí que siga «y no me ha dejado solo», porque su afecto me rodea. Pero, aunque ambos estén a la vez, sin embargo uno es el enviado y el otro el que envía: porque la misión es la encarnación, lo cual es sólo del Hijo y no del Padre.[37]

---

[35] *In Io.,* cap. 8, lect. 3 (1192): "Maiestatem quidem divinitatis, cum dicit *quia ego sum*; idest, habeo in me naturam Dei, et sum ille qui locutus est Moysi, dicens: *ego sum qui sum*. Sed quia ad ipsum esse pertinet tota Trinitas, ideo ne excludatur personarum distinctio, consequenter docet credere originem a Patre, cum dicit *et a me ipso facio nihil: sed sicut docuit me pater, haec loquor*.".

[36] Cf. *ST* I, q. 39, a. 8: "Et similiter hoc quod dico, qui est, quia super illud Isa. LXV, *ecce ego, ad gentes*, dicit Glossa, *filius loquitur, qui dixit Moysi, ego sum qui sum*. Sed videtur quod propria sint filii, et non appropriata".

[37] *In Io.,* cap. 8, lect. 3 (1192): "Et ne intelligatur quod sit missus a Patre quasi ab eo distinctus, ideo tertio docet credere eius a Patre inseparabilitatem, cum dicit et qui misit me, scilicet Pater, mecum est, per essentiae unitatem; infra XIV, 10: ego in Patre, et Pater in me est. Item per amoris coniunctionem; supra V,

El Aquinate reconoce en estas palabras la expresión de la inseparabilidad entre el Padre y el Hijo en razón de la unidad de su esencia, y de su unión de amor. Para justificar esta unión de amor cita Jn 5,20 "El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él hace"[38]. De este modo la expresión se entiende trinitariamente. Sin embargo, santo Tomás termina precisando al hilo del texto que esta relación de unidad de esencia y de amor en el seno de la Trinidad, tiene ahora por sujeto al Verbo encarnado, que ha sido enviado por el Padre.

Hemos visto, por tanto, que santo Tomás reconocía en las palabras de Jesús la atribución de Jesús a sí mismo del nombre divino que expresaba la divinidad del Hijo con un sentido trinitario, pues esta divinidad es poseída por el Hijo como procedente del Padre, y al mismo tiempo de un modo inseparable por la unidad de su esencia y de su amor.

Ahora es importante que nos detengamos también a considerar lo que Jn 8,28 nos dice acerca del camino por el cual se llega a la fe, es decir, a este conocimiento de la divinidad del Hijo. Santo Tomás lo reconoce en las primeras palabras del versículo: "Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre". El Aquinate enlaza estas palabras con el versículo anterior que dice: "Ellos no comprendieron que les hablaba del Padre" (Jn 8,27). Ante la dureza de corazón de los judíos que les impide reconocer que el Padre de Jesús es Dios, Jesús les remite a la cruz donde podrán reconocer su divinidad por la fe. Santo Tomás para justificar esta afirmación cita Jn 12,32: "Y cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí". Es útil acercarse al comentario de santo Tomás a este texto para comprender mejor cómo se produce esta revelación de la divinidad del Hijo en la Cruz. Ahí encontramos dos cosas interesantes. La primera, santo Tomás entiende que la exaltación no se limita al hecho de haber sido elevado en la Cruz, sino que apunta a su exaltación gloriosa como fruto de la Cruz, y cita Fil 2,8 para justificarlo. En segundo lugar, santo Tomás comenta el "atraeré todo hacia mi" diciendo:

> Así pues, elevado, lo atraeré todo hacia mí por la caridad. Jr 31,3: «Con amor perpetuo te amé; por eso te atraje, compadeciéndome». También en esto se manifiesta máximamente la caridad de Dios hacia el hombre: en cuanto se dignó morir por ellos. Rm 5,8: «Dios muestra su caridad

20: Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit. Et sic ita Pater misit Filium quod non recessit ab eo. Unde sequitur et non reliquit me solum, quia affectus eius est circa me. Sed cum ambo simul sint, unus tamen est missus, et alter misit: quia missio incarnatio est, quae quidem Filii tantum est, et non Patris".

[38] Al explicar este texto, santo Tomás precisará con mucho cuidado el sentido en que el Padre ama al Hijo: cf. *In Io.,* cap. 5, lect. 3 (753).

hacia nosotros en que, siendo aún pecadores según el tiempo, Cristo murió por nosotros». En esto cumplió lo que pide la esposa en Ct 1,3: «Atráeme tras de ti, y correremos tras el olor de tus perfumes».[39]

Santo Tomás pone en la muerte del Hijo la mayor revelación del amor de Dios a los hombres, y con ello el motivo que atrae al hombre al moverlo a la caridad. Resulta además llamativo que entienda tal momento como el cumplimiento de la petición de la esposa del Cantar de atraerle hacia el amado.

Santo Tomás añade a continuación que este atraer no sólo pertenece al Hijo, sino también al Padre, como un atraer común[40] y cita para justificarlo Jn 6,44: "Nadie puede venir a mi si el Padre no le atrae". Al comentar este texto enseña que el Padre no solo atrae exteriormente revelando a su Hijo sino atrayendo hacia él por "un instinto interior que impele y mueve a creer"[41].

Con estas reflexiones vemos que según la lectura del Aquinate de Jn 8,28 en la cruz se produce la revelación de la divinidad del Hijo en el seno de la Trinidad. Esta cruz no sólo es vista en sí misma, sino en relación a su exaltación gloriosa que ha sido merecida por su muerte. Es la relación entre ambas donde aparece el misterio de la divinidad del Hijo. Esta revelación en la cruz se produce de un doble modo. Por una parte exteriormente. En este sentido, Dios da a conocer en la muerte de Jesucristo su divinidad, de la cual forma parte el amor extremo que Dios nos tiene y que está en íntima relación con el misterio del amor del Padre hacia el Hijo (pues Él no le deja solo). Aunque santo Tomás no da este paso, es claro que estamos muy cerca de la revelación de Dios como caridad, tan propia del evangelio de san Juan y de sus cartas. Por otra parte, se revela interiormente, pues el Padre y el Hijo atraen al hombre a la fe al contemplar el misterio de Cristo exaltado a través de un instinto interior que los mueve a creer.

[39] *In Io.,* cap. 12, lect. 5 (1674): "Sic ergo exaltatus omnia traham, per caritatem, ad meipsum: Ier. XXXI, 3: in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans. In hoc etiam maxime apparet caritas Dei ad hominem, inquantum pro ipsis mori dignatus est; Rom. V, 8: commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. In hoc complevit quod sponsa petit Cant. I, 3: trahe me post te, et curremus in odorem unguentorum tuorum"

[40] Cf. *In Io.,* cap. 12, lect. 5 (1674): "Notandum est autem quod trahit Pater, trahit et Filius".

[41] Cf. *In Io.,* cap. 6, lect. 5 (935): "Non solum revelatio exterior, vel obiectum, virtutem attrahendi habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum, ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum".

3.2 *Sentido de la atribución del nombre divino al Verbo en el seno de la Trinidad*

Hasta aquí hemos considerado lo que santo Tomás comenta acerca de los textos bíblicos citados. Sin embargo, el Aquinate también desarrolló doctrinalmente estas afirmaciones tratando de considerar lo que significa realmente la atribución del nombre divino a Jesucristo. Lo hizo al comentar el capítulo 2 del *De Divinis Nominibus*, del Pseudo-Dionisio, y en la *Summa Theologiae* (*ST* I, q. 39, a.8, arg 5 y co) donde ofreció su pensamiento más sintético y maduro. Bastará considerarlo en la *Summa Theologiae.*

Toda la cuestión 39 la dedica santo Tomás a considerar la relación entre las personas divinas y la esencia divina. Toda esta reflexión está regida por la llamada "regula magistralis", formada por los teólogos del siglo XII, empezando por san Anselmo (*De processione Spiritus Sancti*) y que posteriormente canonizó el concilio de Florencia diciendo: "in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"[42]. A su luz santo Tomás considera lo que se atribuye a una persona divina como propio, lo que se la atribuye esencialmente y lo que se la apropia de lo esencial en orden a darla a conocer. Esto lo aplicará al nombre divino atribuido a Jesucristo.

Justamente es en el primer artículo donde presenta en otra formulación la *regla magistralis.* En él establece la identidad entre la esencia divina y las personas divinas, siempre y cuando se comprenda que la persona indica la relación en cuanto que subsiste en la naturaleza divina, y que cada persona se distingue sólo de razón con la esencia y realmente de las otras personas por la oposición relativa.

A partir de ahí, santo Tomás empieza a considerar de qué modo hay que hablar de estas relaciones entre las personas y la esencia, y por tanto qué dan a conocer tales expresiones acerca de las personas y de la esencia. Y así se pregunta si se puede decir que las tres personas son de una esencia (a.2); si los nombres esenciales se pueden atribuir a cada una de las tres personas o sólo en conjunto, como el Padre es Dios (a.3); si los nombres esenciales concretos pueden sustituir el de la persona, como Dios de Dios (a.4); si los nombres esenciales abstractos pueden sustituir el de la persona, como esencia de esencia (a. 5); si los nombres de las personas se pueden predicar de los nombres esenciales tomados concretamente, como Dios es tres Personas (a. 6). En todos estos artículos, tiene en cuenta un segundo principio: en lo que significan las expresiones, "no sólo hay que

[42]Concilio de Florencia, bula *Cantate Domino* (1442), en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, eds., *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1999), n.º 1330.

tener presente el significado, sino también el modo de significar"[43], pues "nuestro entendimiento da nombre a las cosas divinas, no tal como son en sí mismas, pues no puede conocerlas, sino tal como las encuentra en las cosas creadas"[44].

En los dos últimos artículos santo Tomás considera el tema de la apropiación, esto es, de la atribución a una persona divina de una propiedad esencial como algo propio de ella. Y así se pregunta: si los nombres esenciales que expresan atributos han de ser apropiados a las personas (a.7); qué atributo debe apropiarse a cada persona (a.8). Santo Tomás se encuentra en la Sagrada Escritura y en los Padres la atribución a una persona divina de un nombre esencial como algo propio de ella. Un ejemplo de apropiación es el texto de 1 Co 1,24 que santo Tomás cita en el SC del a.7: "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios". A la luz de la regla magistral, no es posible atribuir un nombre esencial como realmente propio de una persona divina, frente a las demás personas. ¿Cómo entender el sentido y el valor de tales expresiones?

Con la tradición teológica nacida en el siglo XII y que madura durante el siglo XIII[45], santo Tomás afirma que se trata de una "apropiación", es decir, que aunque realmente tal propiedad esencial no es propia de tal persona, sin embargo el atribuírsela como propio en razón de una cierta semejanza, o incluso desemejanza, nos permite conocerla mejor. Y justifica esta última afirmación diciendo:

> Los atributos esenciales nos resultan a nosotros más evidentes racionalmente que las propiedades de las personas. Porque, partiendo de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con certeza hasta el conocimiento de los atributos esenciales, no, en cambio, hasta el conocimiento de las propiedades de las personas, […] Así, pues, así como nos servimos de la semejanza del vestigio o de la imagen que encontramos en las criaturas para dar a entender a las personas divinas, así también nos servimos de los atributos esenciales.[46]

Con esta doctrina, santo Tomás se acerca en el último artículo a explicar las apropiaciones concretas que los Padres han hecho. Aquí es donde considera la atribución del nombre divino *El que es* al Hijo.

---

[43] *ST* I, q. 39, a.4.
[44] *ST* I, q. 39, a.2.
[45] Cf. Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cogitatio fidei 235 (París : Cerf, 2004), 370-377.
[46] *ST* I, q. 39, a.7.

El Aquinate parte del testimonio de la Glosa que comentando Is 65,1 dice: "Habla el Hijo que dijo a Moisés: Yo soy el que soy". De este modo atribuye al Hijo la expresión de este nombre. A partir de estas palabras formula una objeción diciendo que Dios le dijo después a Moisés, *El que es, me envió a vosotros*, dando a entender una persona determinada que no puede ser el conjunto del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que son tres personas.

El Aquinate responde diciendo que la atribución al Hijo del nombre divino en la expresión de la zarza puede ser tanto una apropiación al Hijo, como también una atribución propia, pero sólo de un modo relativo. En el primer caso,

> la expresión *El que es* se apropia a la persona del Hijo, pero no por sí misma, sino por el añadido, esto, en cuanto que en la expresión de Dios Moisés estaba prefigurada la liberación del género humano, que ha sido hecha por el Hijo.[47]

Este es un sentido histórico común en la exégesis contemporánea, donde hace significar al nombre divino que Dios estará siempre con el pueblo para actuar en su favor, en este caso liberando a Israel[48]. Santo Tomás dice que propiamente se debe decir de toda la Trinidad, pero sin embargo, se apropia al Hijo porque la liberación del pueblo de Israel de Egipto es figura de la liberación definitiva obrada por Cristo.

En el caso del sentido propio, tendría un sentido personal si se toma como relativo y significa *Dios engendrado*. Este es el sentido que hemos visto en el comentario a Jn 8,28. A ello añade que en la escena de la zarza ardiente el pronombre relativo sustantivado *El que* (*Qui*) no significa necesariamente a la persona, sino que puede significar también la esencia, y por tanto su atribución al Hijo sólo puede ser entendida como apropiación o como un propio relativo en el seno de las misma Trinidad[49].

Si volvemos ahora al título de nuestra conferencia, «el nombre divino y el acto de ser», podemos precisar lo que añade la revelación trinitaria. El ser de Dios, que expresa el nombre revelado a Moisés, es uno solo y común a las tres personas, pero cada una lo posee según su propio modo de subsistir: el Padre sin recibirlo de nadie, y el Hijo recibiéndolo del Padre por generación. Del Espíritu Santo, que procede del Padre y del

---

[47] *ST* I, q. 39, a.8.
[48] Cf. p. ej. Jacob, *Second Book of the Bible,*77.
[49] Cf. *ST* I, q. 39, a.8.

Hijo por modo de amor y recibe así el mismo ser divino, santo Tomás no dice nada en relación con el nombre divino en los textos que hemos considerado[50].

4. El conocimiento propio de la fe acerca del nombre divino

Hasta aquí hemos visto lo que el nombre divino aplicado a Jesucristo nos da a conocer del misterio trinitario, y el lugar privilegiado de tal conocimiento, que es su humanidad y concretamente su cruz gloriosa. Quisiera terminar con una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento de fe que nos ayude a percibir mejor el carácter propiamente teológico de este conocimiento.

La continuidad de la revelación del nombre divino en el Antiguo y en el Nuevo Testamento nos hace percibir también la identidad entre el Dios al que llega la razón y el Dios que se nos ofrece en la revelación. Lo que el Antiguo Testamento revela acerca de la simplicidad divina es, en sí mismo, alcanzable por la razón humana, pero Dios lo reveló a Moisés para que todos pudieran conocerlo pronto, con certeza y sin mezcla de error[51]. Sin embargo, que coincida el contenido no significa que el conocimiento racional de esta verdad sea igual al de fe: este aporta una profundidad nueva, que conviene subrayar.

Partamos de un texto de santo Tomás comentando el *De divinis Nominibus*

> Que entendamos también que Dios está por encima de todas las cosas, no solo de las que existen, sino también de las que podemos pensar, nos viene de la profundidad incomprensible de la sabiduría divina.[52]

Santo Tomás nos dice que el conocimiento que nos permite elevarnos hacia esa altura en la que Dios realmente habita es como un don participado de la profunda sabiduría divina. Con estas palabras, el Aquinate apunta en una doble dirección.

En primer lugar, santo Tomás considera que realmente nos abrimos a la dimensión siempre más grande del misterio de Dios, si nos abrimos a los misterios sobrenaturales que nos superan. En un famoso texto de la *Summa Contra Gentiles* dice:

> Es también necesario que se proponga a los hombres una verdad [sobrenatural] para creer a fin de tener un conocimiento más verdadero de Dios. Pues solo conocemos verdaderamente a

---

[50] Cf. *ST* I, q. 36-37.

[51] Cf. *ST* I, q. 1, a. 1; también II-II, q. 2, a. 4, y SCG I, c. 4, sobre la conveniencia de creer lo que la razón puede alcanzar.

[52] *In De div. nom.* cap. 7, lect. 1, (732): "Quod etiam intelligamus Deum esse supra omnia non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis".

> Dios cuando creemos que él está por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Dios, ya que la sustancia divina excede el conocimiento natural del hombre, como se mostró más arriba. Por tanto, por el hecho de que se proponen al hombre acerca de Dios algunas cosas que exceden la razón, se afianza en él la convicción de que Dios es algo por encima de lo que puede pensar.[53]

La revelación de verdades sobrenaturales que el hombre recibe por la fe abre su entendimiento a un misterio de Dios siempre más grande que supera el alcance de su razón.

En segundo lugar, santo Tomás en el comentario al *De Trinitate* de Boecio dice:

> Otra es la ciencia [se tiene de Dios] según el modo de las mismas realidades divinas según que las cosas divinas son captadas en sí mismas. Esta ciencia nos es imposible de modo perfecto en el estado de vía. Pero se nos da, aun en este estado, una cierta participación en ese conocimiento y una cierta asimilación al conocimiento divino, en la medida en que, por la fe que se nos ha infundido, nos adherimos a la misma Verdad Primera por sí misma.[54]

Con la fe teologal, el hombre conoce a Dios por Dios mismo, en tanto que Él se dice a nosotros, permaneciendo, sin embargo, en cuanto al contenido escondido bajo los conceptos analógicos de la revelación. Con esta revelación, el hombre inicia en la tierra el conocimiento que se consumará en el cielo a través de la visión: conocer a Dios por Dios mismo.

De esta concepción sobrenatural del conocimiento de la fe se sigue una consecuencia para la inteligencia de los contenidos de la fe. La fe es una participación verdadera, pero imperfecta y tendencial en el conocimiento divino. Imperfecta porque el conocimiento del misterio divino se expresa en conceptos análogos tomados de la experiencia humana incapaces de expresar plenamente el misterio de Dios. Pero sobre todo tendencial, porque, por una parte, espera la plena manifestación en la gloria, y por otra cuanto más perfecta es la fe, más siente la inadecuación de estas analogías y de estos términos, tomados del

---

[53] SCG libro 1, cap 5: "Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest".

[54] *Super De Trinitate,* pars 1, q. 2, a. 2: "Alia [scientia de Deo habetur] secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam".

mundo sensible, para manifestar el misterio de Dios[55], y percibe mejor la reverberación del misterio sobrenatural de Dios sobre las fórmulas comprendiéndolas mejor en su hondura significativa[56].

Esta inteligencia más honda de los misterios sobrenaturales a través de las fórmulas de la revelación se inicia con la fe, porque su razón de creer es la misma Verdad Primera creída por sí misma. Dios mueve interiormente al creyente, con ese instinto que lo invita a asentir, a adherirse a ella de modo inmediato en cuanto al motivo. Mas esta percepción de la Verdad Primera no disipa la oscuridad del misterio porque no revela la esencia divina, único principio en el que se resolvería toda la revelación. Sin embargo, hace reverberar sobre los conceptos de la revelación la tendencia a ir hacia el conocimiento de la misma realidad de Dios.

En definitiva, el nombre divino en su dimensión trinitaria nos abre a la revelación más profunda del misterio de Dios en sí mismo pero percibido bajo los velos de los conceptos que la revelación nos ofrece a partir de las criaturas. La luz de la fe es la que más profundamente nos permitirá no sólo asentir a su verdad, sino abrirnos a una comprensión más honda y verdadera de su trascendente verdad. Así, el nombre que Moisés recibió como revelación del ser de Dios, y que la razón puede alcanzar como acto de ser subsistente, se nos muestra en Cristo como ese mismo ser recibido y comunicado en la vida trinitaria. La fe no sustituye al conocimiento racional del *Qui est*, sino que lo conduce hacia la Verdad Primera, donde lo ya conocido se trasciende y se descubre con una hondura mayor e inagotable.

[55] *Super De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 2, ad.1

[56] Cf. *In De div. nom.* cap.1 lec. 2 (); *De Ver* q.14 a.8 ad 11. Para un desarrollo de este punto: Cf. Benoît Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin* (Tournai: Desclée, 1963), 39-44,185-198.

Bibliografía

Tomo los textos latinos de santo Tomás de www.corpusthomisticum.org. Las traducciones son propias.

Clavell, Lluís. "Philosophy and Sacred Text: Mutual Hermeneutical Help. The Case of Ex 3:14." En *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, editado por Piotr Roszak y Jörgen Vijgen, 457–480. Textes et Études du Moyen Âge 80. Turnhout: Brepols, 2015.

De Libera, Alain, y Émilie Zum Brunn, eds. *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*. París: Cerf, 1986.

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann, eds. *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edición bilingüe. Barcelona: Herder, 1999.

Duroux, Benoît. *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*. Tournai : Desclée, 1963.

Emery, Gilles. *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Cogitatio fidei 235. París: Cerf, 2004.

Gilson, Étienne. *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.

Gilson, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. París: J. Vrin, 1960.

Hadot, Pierre, ed. *Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*. París: Études augustiniennes, 1978.

Harl, Marguerite. «Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles.» En *Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24*, editado por Pierre Hadot, 87-108. París: Études augustiniennes, 1978.

Jacob, Benno. *The Second Book of the Bible: Exodus*. Traducido por Walter Jacob. Hoboken, NJ: Ktav, 1992.

Maurer, Armand A. "St. Thomas on the Sacred Name 'Tetragrammaton.'" En *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, 59–69. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Moberly, R. W. L. *The God of the Old Testament: Encountering the Divine in Christian Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2020.

Noce, Celestino. *L'Esodo 3,14 nell'interpretazione dei Padri Latini*. Estratto della tesi di laurea en teología. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas S. Theologiae, 1971.

Noce, Celestino. "Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'Es. 3,14." *Divinitas* 21 (1977): 22–50.

Tomás de Aquino. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Editado por Ceslaus Pera, Pietro Caramello y Carlo Mazzantini. Turín: Marietti, 1950.

Tomás de Aquino. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Editado por Raphael Cai. 5.ª ed. Turín: Marietti, 1952.

Wéber, Édouard-Henri. "L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiens du XIIIe siècle." En *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, editado por Alain de Libera y Émilie Zum Brunn, 47–101. París: Cerf, 1986.

White, Thomas Joseph. *Exodus*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2016.