

INSPIRACIÓN Y REVELACIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

LEO J. ELDERS

La importancia de exponer con precisión el concepto de «revelación divina» se hace cada vez más patente ya que siguen perviviendo, incluso en ambientes católicos, teorías de tendencia anti-intelectualista y anti-objetivista. En efecto, estas teorías se exponen aun después de la promulgación de la Const. *Dei Verbum*, como intenté mostrar en el anterior Simposio de Teología celebrado en esta misma Facultad el año pasado sobre el tema «Dios en la Palabra y en la Historia»¹. Podemos advertir cómo esa tendencia se sigue reflejando en publicaciones recientes que reducen el contenido objetivo de la revelación divina apenas al espacio de una página.

Vuelvo ahora sobre el mismo tema de la divina revelación para intentar iluminarlo desde el estudio de los conceptos «inspiración» y «revelación» según santo Tomás de Aquino.

LA INSPIRACIÓN

Los sentidos del término

Inspirare significa influir invisiblemente en una persona (o una substancia) desde fuera. En I-II 68, 1 se lee: «*Inspiratio significat quandam motionem ab exteriori*». Esta influencia causal puede situarse en el nivel natural o en el nivel sobrenatural.

En cuanto al nivel natural un primer sentido de la palabra es de orden biológico, a saber «la inhalación y exhalación del aire»². Este

1. Cf. mi comunicación *Teorías modernas sobre la Revelación divina* en C. Izquierdo (ed.) *Dios en la Palabra y en la Historia, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, 329-339.

2. *In I Sent.*, d.10, q.1, a.4.

sentido se encuentra en algunos comentarios del Aquinate sobre las obras de Aristóteles³. Hay que mencionar también el comentario que hace a *Gen 2, 7*: «...le inspiró en el rostro aliento de vida», frecuentemente citado. Comenta Tomás: «*Illud quod inspirat, aliquid flatum de se emittit*»⁴.

En segundo lugar el verbo *inspirare* puede significar la influencia causal de Dios, en particular, en cuanto Dios da la vida y el conocimiento intelectual a los hombres. Tomás escribe, por ejemplo, que Dios inspiró interiormente al hombre «dándole la luz de la razón»⁵. Afirma también que Dios inspiró la ley natural⁶ y que Dios puede inspirar a los reyes para que gobiernen bien⁷; que puede dar a los hombres el conocimiento de Sí mismo⁸ o la sabiduría. De hecho la expresión «*sapientiam inspirat*» se encuentra repetidas veces en las obras del Aquinate. Tomás llega a escribir que «Dios habla suavemente con el hombre cuando le inspira algo de su sabiduría»⁹.

Emparentado con el anterior es el uso de «inspirar» para indicar la influencia iluminante de los ángeles (o los demonios) en otros ángeles o en los hombres. El diablo puede inspirar malos sentimientos a los que le siguen¹⁰. De modo general el Angélico afirma que la inspiración de la luz divina llegó a los profetas por la mediación de los ángeles¹¹. Pero aquí hablamos ya de la inspiración sobrenatural.

En tercer lugar, el verbo *inspirare* puede significar una influencia causal divina en el plano sobrenatural. Dios en efecto actúa de dos maneras: inmediatamente por Sí mismo (entonces lo que obra es un efecto propio de él, *proprium opus*), y por la mediación de causas inferiores. Así instruye nuestro intelecto inmediatamente por la Sagrada Escritura, y mediatamente por otros textos¹². Aunque en muchos pasajes es cuestión de una inspiración en el intelecto humano, como la hubo en los profetas, el verbo *inspirare* es empleado también para significar la moción divina que tiende a hacer obrar bien a los hombres. Algunos

3. *In VII Phys.*, 1.3.

4. *Postilla in librum Geneseos*, c.2; cfr. *Contra errores graecorum* I, c.27.

5. *In evang. Matthaei*, c.21, 1.2 et passim.

6. *Catena aurea in Lucam*, c.13, 1.2.

7. CG III 4.

8. *In I Sent.*, d.27, q.2, a.2: «...inspirando cognitionem sui creaturae».

9. *In Job*, c.11.

10. I-II 80, 1.

11. *In II Sent.*, d.7, q.2, a.2.

12. *In II Tim.*, c.3, 1.3, n.126.

ejemplos: «Todos los que llegan a conocer la verdad, lo hacen escuchando la inspiración del Espíritu Santo»¹³. El mismo Espíritu que ha hecho las Escrituras, ha llevado también a los santos a trabajar para la difusión del Evangelio¹⁴. Los mensajeros del Evangelio aprenden por inspiración lo que deben decir en su predicación¹⁵.

Así hay continuidad, gracias al Espíritu Santo, entre la Biblia y la predicación apostólica. Porque el Espíritu sigue obrando en el pueblo de Dios; su influencia se manifiesta también en los Padres de la Iglesia a quienes inspiró la verdad sobre la doctrina de la fe¹⁶. De este modo, en lo que es efecto de la inspiración divina, no hay jamás errores¹⁷.

Dios inspira en los hombres santos deseos¹⁸. Para vivir virtuosamente y prepararse a la fe hace falta una ayuda interior de Dios que mueve al hombre y le inspira buenas decisiones¹⁹. Porque el Espíritu procede del Hijo que es la verdad, inspira la verdad en aquellos a quienes es enviado²⁰. Efectivamente, toda la vida de un cristiano debe desarrollarse gracias a la inspiración del Espíritu Santo: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (*Rom* 8, 14). Según el Aquinate, toda la vida de la gracia depende de «una inspiración interior que proviene del sacrificio de Cristo»²¹. En esta inspiración de la vida sobrenatural los dones del Espíritu Santo ocupan un sitio de honor: repetidas veces son asociados la inspiración y los dones²².

La inspiración de las Sagradas Escrituras

Gracias a su sentido ordinario, la palabra *inspirar* era muy idónea para significar la influencia de Dios en los profetas y en los autores de la Sagrada Escritura. Dos textos del Nuevo Testamento, citados muy a menudo por santo Tomás, indicaron el camino: *2 Ped* 1, 21: «Movi-

13. *In Evang. Ioannis*, c.6, 1.5.

14. *In Rom.*, c.1, 1.5. Véase también *In II Cor.*, c.5, 1.5 y *In Evang. Ioannis*, c.3, 1.6.

15. *Comento sobre la Apocalipsis*, 2.

16. *Q.d. de potentia*, q.4, a.1.

17. II-II 172, 6.

18. II-II 83, 5 ad 1.

19. I-II 109, 6.

20. *In 1 Cor.*, c.2, 1.2.

21. III 78, 3 ad 3.

22. I-II 68, 1 et passim.

dos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios» y 2 *Tim* 3, 16: «Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia». La Sagrada Escritura es, de hecho, inspirada por Dios²³.

«Tuvo lugar en Abrahán una inspiración y una moción oculta e interna que le forzaron a hablar de esta manera, aunque en su espíritu todavía no advertía plenamente...»²⁴. En otra ocasión Tomás escribe: «Fue por inspiración divina como Moisés nos instruyó sobre el comienzo del mundo»²⁵. Repetidas veces hace notar que «la inspiración del Omnipotente da inteligencia»²⁶.

La inspiración de la Sagrada Escritura significa que Dios es su autor, porque la Biblia ha sido escrita «per instinctum inspirationis divinae»²⁷. En este contexto Tomás subraya el carácter instrumental de la colaboración humana en la redacción de la Biblia, evocando el ejemplo de un niño que repite lo que se le ha dicho. Dos versículos de la Biblia lo confirman: «Es mi lengua como cálam de veloz escriba» (*Sal* 44,2) y «El Espíritu de Yavé habla por mí y su palabra está en mis labios» (2 *Sam* 23, 2). En la revelación profética el espíritu del profeta es movido por el Espíritu Santo como un instrumento deficiente²⁸. Dios es el origen de la Sagrada Biblia²⁹; es su autor, y el hombre su instrumento³⁰. El Espíritu divino ha escrito estos libros con gran sabiduría para instruir a los hombres³¹. Sin embargo, esto vale para el contenido de los misterios de la fe, pero no respecto a la manera humana de expresarlos³².

Inspiración como infusión de conocimiento

En cuanto *inspirare* significa la acción divina en el espíritu humano, particularmente en el plano sobrenatural, se entiende que este ver-

23. *In Dionysii De div.nom.*, c.11, 1.3.

24. *Postilla in librum Geneseos*, c.18.

25. *Q.d. de potentia*, q.4, a.1.

26. *In Job*, c.32, 1.8.

27. *Prologo del Comentario sobre los Salmos*.

28. II-II 173, 4.

29. *Principium biblicum*.

30. *Quodl.* VII, q.7, a.3.

31. *In Job*, prol.

32. *Catena aurea in Matthaem*, c.1. Tomás cita a Agustín: «Sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluum cooperationem sui laboris adiunxit».

bo ha podido ser utilizado también en el sentido de comunicación de doctrina o revelación. La definición de Casiodoro³³, citada muy a menudo por Tomás, describe la profecía como «inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians»³⁴. En esta definición, inspiración tiene el sentido de iluminación y comunicación de la verdad, y así es una alternativa del término revelación. Pasamos al estudio de esta palabra.

REVELACIÓN

Las fluctuaciones en el sentido del término inspiración en los autores medievales se encuentran también en las primeras obras de santo Tomás, es decir, en su comentario sobre las *Sentencias* y en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. En *De veritate*, q.12, a.9 no es muy frecuente la palabra «revelación» para describir la intervención divina en el espíritu de los profetas. Hablando de los dos componentes de la profecía, a saber el juicio y la recepción (de imágenes, ideas, etc.), escribe que la inspiración divina puede limitarse sólo al juicio. Dicho sea de paso observemos que la recepción no es necesariamente de origen sobrenatural: un ejemplo es el sueño profético del faraón que veía siete vacas gordas y siete flacas; Tomás menciona también el caso de Salomón que juzgaba las cosas humanas con mayor certeza que otras personas³⁵.

Sin embargo, no está ausente el término revelación en estas obras del primer período. En la *Suma de teología*, por el contrario, el uso de la palabra revelación se ha impuesto en los pasajes donde se habla de la influencia divina en el espíritu de los profetas, por lo menos en cuanto que se trata de iluminación y de comunicación de verdades.

Los sentidos del término revelación

Ahora bien, el sentido general de revelación es «la comunicación de conocimiento»³⁶. En primer lugar, hay una comunicación en el

33. *Prol. in Psalmos*, c.1.

34. II-II 171, 6, *Sed contra* et passim.

35. *De veritate*, q. 12, a.12.

36. *Catena aurea in Lucam*, c.10, 1.6.

plan natural, en el sentido de «hacer saber lo que está oculto». Así decimos que un sacerdote que divulga lo que ha conocido en el confesionario, «revela» secretos. Cristo «se reveló» a la mujer de Samaría. Habrá también una revelación de todos los actos de los hombres en el juicio final. La transfiguración de Cristo es igualmente una revelación, pero ya en el plano sobrenatural.

Hay también revelaciones privadas, como las que fueron hechas a San José³⁷. Tomás habla de revelaciones otorgadas a muchas personas sobre el purgatorio³⁸ o el infierno³⁹, y de una revelación respecto a la cuestión de si uno posee la gracia santificante o no⁴⁰.

Efectivamente, con respecto a la revelación que Dios hace de Sí mismo, Tomás menciona una revelación natural de Dios mediante las criaturas y la luz de la razón⁴¹, y otra sobrenatural. El texto bíblico al que santo Tomás se refiere ordinariamente es *1 Cor 2, 10*: Pablo anuncia una sabiduría escondida que ninguno de los príncipes de este siglo ha conocido, pero que «Dios nos ha revelado por su Espíritu»⁴². Esta revelación sobrepasa el intelecto humano⁴³.

El porqué de la revelación divina

La razón natural alcanza solamente un conocimiento imperfecto de Dios. Por eso «necesitamos otra doctrina más alta que procede por revelación y suple las deficiencias de la filosofía»⁴⁴. La *Suma contra los gentiles* propone la siguiente explicación del porqué de la revelación: estamos ordenados a un fin último que sobrepasa nuestras facultades naturales; por eso nos hace falta una ayuda divina para poder encaminarnos hacia este fin⁴⁵. En la *Suma de teología* I 1, 1 se lee la siguiente justificación: el fin último del hombre debe ser conocido por él para que pueda ordenarse hacia el mismo y dirigir sus acciones en acuerdo

37. *In Evang. Matthaei*, c.1, 1.6.

38. *In IV Sent.*, d.21, q.1, a.1.

39. *In IV Sent.*, d.44, q.3, a.2.

40. I-II 112, 5: «Deus revelat aliquando aliquibus se gratiam habere».

41. *Rom.* i, 20 es el texto bíblico de base.

42. *Compendium theol.* 2, c.8.

43. *In Evang. Matthaei*, c.13, 1.4.

44. *In I Sent.*, prolog., q.1, a.1, sc 2.

45. III 147.

con él; porque la visión de Dios sobrepasa todo lo que el hombre puede concebir, hacía falta que ciertas cosas le fueran comunicadas⁴⁶.

Por otro lado, también conviene que Dios revele ciertas verdades, como la existencia de Dios y el camino que nos conduce a El, que en cuanto tales son accesibles al hombre, porque nuestro conocimiento natural es muy limitado y oscuro. En tanto que vivimos en la tierra, estamos ligados a los sentidos y no es posible obtener por nosotros mismos un conocimiento perfecto de Dios. Por otra parte, la necesidad de estudios extensos para introducirse en la Teología natural, la falta de capacitación en muchas personas, y las excesivas ocupaciones, no dejan de ser impedimentos reales⁴⁷. Santo Tomás en la *Summa contra gentiles* presenta argumentos diferentes: (a) hay obstáculos que hacen necesaria para el hombre la revelación (la falta de ingenio; la necesidad de trabajar para ganarse la vida; la pereza); (b) la preparación para ese estudio es extremadamente difícil: no se llega a término sino después de un plazo de tiempo muy largo; (c) habrá muchos errores en las conclusiones a las que uno llega, a causa de la debilidad del intelecto y de la influencia de la imaginación⁴⁸.

Pero, con todo, la revelación sobrenatural no suprime la luz natural del intelecto, sino que la fortalece. Para hacer más firme nuestro conocimiento de Dios, El nos ha revelado algunas cosas acerca de Sí mismo. Así hay tres grados en nuestra ciencia de Dios: subimos hacia Dios mediante las criaturas y la luz de la razón natural; se llega al segundo grado cuando la verdad divina, que sobrepasa el intelecto humano, desciende hasta nosotros, pero no de tal modo que se la pueda ver, sino que hay que creer el mensaje; el tercer grado consiste en que el intelecto humano es elevado a intuir perfectamente lo que ha sido revelado⁴⁹, es decir, a conseguir la visión de Dios, la manifestación perfecta de Cristo y la gloria de los hijos de Dios⁵⁰.

Los receptores de la revelación

Puesto que el hombre es un animal social, debemos ayudarnos mutuamente en la búsqueda de la verdad, como lo hacemos con respec-

46. I 1, 1.

47. S.C.G. I 4.

48. S.C.G. I 4.

49. IV 1.

50. *In 1 Cor.*, c.1, 1.1: «...revelatio futura Christi per gloriam humanitatis et gloriam divinitatis, quae revelatio homines beatos facit».

to a otras cosas necesarias para la vida⁵¹. Santo Tomás ve en la naturaleza social del hombre la razón del hecho de que la revelación divina haya sido dada a ciertas personas para transmitirla a los demás. Ahora bien, una persona no puede congruentemente dar a conocer a otros lo que sabe a no ser por la palabra. Y, puesto que las personas que recibieron la revelación de parte de Dios, deben instruir a otros según el orden divinamente instituido, fué necesario darles la gracia de la palabra⁵². «Así no adquirimos el conocimiento que nos da la fe gracias a una revelación hecha a nosotros mismos, sino adhiriéndonos a las revelaciones que otros recibieron»⁵³.

«Ya que los hombres reciben la revelación de parte de Dios no solamente para el momento actual, sino también para la instrucción de todos que vivirán en el futuro, hacía falta no solamente que anunciaran a otros lo que les había sido revelado, sino que también lo consignaran por escrito. Por lo tanto ha sido necesario que existiesen algunas personas que pudieran interpretar lo que había sido escrito de esta manera. Lo cual debía hacerse por la gracia divina, como la misma revelación tuvo lugar por la gracia de Dios»⁵⁴.

¿En qué consiste la revelación?

Considerando la historia de la salvación, santo Tomás señala que es verdad que «este saber sobre Dios mismo y el destino del hombre no es manifestado a los receptores de la revelación en una visión clara (*per apertam visionem*), sino que va acompañado de una certidumbre que proviene de esa misma revelación divina»⁵⁵. Repetidas veces santo Tomás subraya la certeza de los profetas en cuanto al mensaje recibido. Ahora bien «esta revelación se hace por una cierta luz interior e inteligible que eleva el espíritu a fin de que perciba lo que no puede alcanzar por la luz natural del intelecto»⁵⁶. Como por su luz natural el intelecto tiene certeza respecto a las cosas que conoce por aquella luz,—

51. III 47.

52. III 154. Cfr. *In III Sent.*, d.1, q.1, a.3.

53. *De veritate*, q.18, a.14 ad 5.

54. III 154.

55. III 154.

56. II-II 176, 2: «Donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem».

por ejemplo respecto a los primeros principios—, así sucede también a propósito de lo que percibe por la luz sobrenatural. Esta última certeza es necesaria al profeta para poder proponer a otros lo que conoce por la revelación divina. Algunas veces la luz que ilumina el espíritu es acompañada de unos elementos interiores o exteriores que ayudan al conocimiento»⁵⁷.

En estos textos el Angélico pone de relieve que esencialmente la revelación es una luz divina. Lo subraya también en otros pasajes: «Revelatio divina non fit nisi per infusionem alicuius luminis gratis dati»⁵⁸. Por esta iluminación «el entendimiento de la persona que recibe la revelación no queda preso en imágenes, sino que es elevado a conocer la verdad inteligible»⁵⁹. Sin embargo, si la revelación nos hace conocer cosas que de otra manera no conoceríamos, esto no quiere decir que el intelecto deja atrás el modo de conocer con representaciones sensibles, típico de la vida en tierra⁶⁰.

La revelación ha sido comunicada gradualmente

«En la revelación ha sido observado un cierto orden, de manera que se ha procedido poco a poco de lo que es imperfecto a lo que es más perfecto, como ocurre en los demás seres mudables. Jesucristo aplicó la misma regla revelando gradualmente los designios divinos a sus discípulos»⁶¹. «Inicialmente los conocimientos nuevos son revelados al hombre de tal modo que no los comprende, sino que los cree al oírlos. La razón es que el intelecto humano en el estado en que vive, ligado a las cosas sensibles, no puede ser elevado de ninguna manera a la intuición de las cosas que sobrepasan todo lo que es proporcionado a los sentidos. Pero cuando el intelecto haya sido liberado de sus vínculos con lo sensible, será elevado a la intuición de lo que ha sido revelado»⁶². Otra consecuencia de nuestra vida en la tierra respecto a la revelación es que no se la puede recibir como un habitus permanente,

57. III 154.

58. *In II Sent.*, d.28, q.1, a.5.

59. I 1, a.9.

60. *Expositio in Boetii De Trinitate*, q.6, a.3: «...non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia».

61. *In Evang. Ioan.*, c.2, 1.3; c.4, 1.3; c.13, 1.2; c.16, 1.3.

62. CG IV 1.

sino solamente en una manera imperfecta, como una afección transitoria⁶³.

Sin embargo, quienes han recibido la revelación, no todos la recibieron de manera igual: al inicio de cada período de la historia de la salvación una revelación más perfecta fué dada a ciertas personas, por ejemplo a los patriarcas, a Moisés y a los apóstoles⁶⁴. «El Señor revela todo lo que es necesario para instruir el pueblo de los creyentes, pero no revela todo a todos, sino unas cosas a uno, otras a otro»⁶⁵.

La revelación, obra de Dios

La revelación es obra de Dios⁶⁶ y viene atribuida especialmente al Espíritu Santo. Lo afirma san Pablo en *1 Cor* 2, 11: «Pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu»⁶⁷. «La revelación de los misterios es la obra propia al Espíritu Santo»⁶⁸. Lo explica Tomás señalando que, según *Jn* 15, 1, es el amor lo que nos hace percibir la revelación de los misterios⁶⁹. De ahí se sigue que un profeta no recibe una revelación en el momento que él quiere, sino que esto depende de Dios⁷⁰.

Un detalle interesante es que Tomás afirma a menudo que la revelación se hace con la colaboración de los ángeles, quienes, según el orden divino, contribuyen a aumentar el poder intelectual de los profetas. Todo lo que viene de Dios está bien ordenado; es característico del orden que Dios instituyó que El gobierne las cosas inferiores mediante los seres intermedios. Los ángeles están entre Dios y los hombres. Por eso las iluminaciones y las revelaciones divinas son llevadas a los hombres por los ángeles⁷¹.

63. II-II 176, 2 ad 3 («per modum passionis cuiusdam»).

64. II-II 174, 6. La revelación hecha a Abrahán concirnió a la unicidad de Dios (II-II 174, 5).

65. II-II 171, 4.

66. Repetidas veces santo Tomás cita el texto de *Mateo* 16, 17: «Quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus».

67. CG I 5; IV 17; I-II 112, 5; III 55, 1; *De malo*, q.5, a.3.

68. CG IV 8.

69. *In Evang. Ioan.*, c.14, 1.4.

70. *Quodl.* q.12, a.17.

71. II-II 172, 2.

Revelación y sacra doctrina

Lo que Dios comunica a los hombres en su revelación, consignada en la Sagrada Escritura, es llamada «la sagrada doctrina». Así santo Tomás escribe que la Sagrada Escritura o la *sacra doctrina* está fundada en la revelación⁷². De este modo la *sacra doctrina* es primariamente la ciencia divina de Dios mismo y de la que El nos hace partícipes. La tarea de la teología es estudiar y ordenar lo que Dios ha revelado. La teología tiene su base en los artículos de la fe, que son un resumen de la revelación; éstos tienen en teología el papel de los primeros principios en otras ciencias.

¿Es una disciplina científica la explicación y la ordenación de la doctrina revelada? Se podría pensar que por falta de evidencia y por el hecho que la teología estudia acontecimientos y personas particulares, no puede ser una ciencia: las ciencias estudian lo universal y lo necesario, y proceden con evidencia. Se resuelven las dificultades cuando uno tiene en cuenta que la *sacra doctrina* es una participación de la ciencia divina y procede apoyándose en Dios por la fe que da una verdadera certeza. Además Dios conoce con infalible certeza en su propia esencia lo que es contingente o individual en el mundo⁷³. Así su ciencia sobrepasa lo particular y lo universal, lo necesario y lo contingente.

Revelación e inspiración

Hemos señalado más arriba que la distinción entre inspiración y revelación no es muy clara en las primeras obras de santo Tomás. La razón es que la tradición tampoco hace una distinción nítida entre los dos términos. Pero en la *Suma de teología* Tomás propone una terminología fija. Al principio del tratado sobre la profecía, en II-II 171, 1 ad 4, expone que la *intentio mentis* del profeta debe ser elevada para que perciba las cosas divinas. Esta elevación se hace por la influencia causal del Espíritu Santo. Después de que esa «intención» ha sido elevada hacia Dios, el profeta percibe las cosas divinas. Ahora bien, la *intentio* es un acto de la voluntad que orienta el intelecto hacia su objeto⁷⁴.

72. I 1, 2: «Sacra Scriptura seu doctrina sacra fundatur super revelationem».

73. I 86, 3.

74. I-II 12, 1.

En el conocimiento profético esta elevación de la intención es necesaria como preparación y acompañamiento del intelecto en orden a la revelación, y es fruto de la inspiración del Espíritu Santo. Ahora bien, para que haya percepción de las cosas divinas es necesaria la iluminación del intelecto y la comunicación de conocimientos o de comprensión. Santo Tomás las llama revelación.

En la cuestión 173, art. 2 Tomás analiza la «percepción» de las cosas divinas, haciendo una distinción entre la iluminación que hace posible el juicio y la comprensión de un lado, y la infusión de eventuales nuevas imágenes o ideas de otro. La *perceptio rerum divinarum*, característica de la profecía, comprende siempre una iluminación sobrenatural del intelecto y a veces también la infusión de nuevas imágenes y/o ideas⁷⁵.

En cuanto a la *extensión* de la revelación se puede decir que incluye todo lo que es necesario saber para llegar a Dios, como lo afirma Tomás en la *Suma contra los Gentiles*⁷⁶. Sin embargo, en la *Suma de teología* añade una aclaración: Así como la visión corporal se extiende a todo lo que está sometido a la luz natural, a saber, a todos los colores, y como el conocimiento natural del alma se extiende a todo lo que está sometido a la luz del intelecto agente, la ciencia infusa del profeta se extiende a todo, porque todo lo divino y todo lo humano, tanto lo espiritual como lo corporal, están sometidos a la luz divina⁷⁷. Al objeto de la revelación pertenecen también los acontecimientos futuros contingentes, anunciados por los profetas.

Para que haya revelación no basta una visión, sino que es necesario entender lo que se ve. El faraón y Nabucodonosor tenían visiones pero no entendían lo que veían⁷⁸. Esta posición es confirmada en otro texto: san Pablo ha recibido una visión y una revelación, porque entendía perfectamente lo que veía⁷⁹. En algunos casos descritos en la Biblia no hay más que una comprensión o un juicio sin infusión y recepción de imágenes o ideas. Santo Tomás hace referencia al rey Salomón que juzgaba con gran penetración la conducta de los hombres y

75. II-II 173, 2.

76. Cfr. *De veritate*, q.12, a.2: «...omnia illa quorum cognitio potest esse utilis as salutem».

77. II-II 171, 3.

78. *In II Cor.*, c.1, 1.1.

79. *Ibid.*, c.12, 1.1.

la naturaleza de las cosas⁸⁰. En otro texto Tomás hace una distinción entre una infusión sobrenatural de ciencia que se da subitamente y otra que es sucesiva. Llama a la primera revelación, a la segunda profecía⁸¹. No obstante, y a pesar de este texto, en la *Suma de teología* prevalece el uso del término «prophetica revelatio» para indicar toda revelación divina en orden a la salvación de los hombres. La revelación profética se extiende hasta el campo de la moral que concierne a los actos humanos⁸². Este uso de la palabra se encuentra también en los comentarios sobre algunos libros de la Biblia. En su *Lectura in Epistolam ad Hebraeos* Tomás distingue cinco cualidades necesarias por ser profeta: (a) la revelación de lo que sobrepasa el conocimiento humano, sin la cual uno no es llamado profeta, sino sabio, como Salomón; (b) la comprensión de lo que ha sido revelado; (c) que el profeta no se detenga en visiones, sino que considere éstas como figuras; (d) que perciba con certeza lo que es revelado; (e) que tenga la voluntad de anunciar lo que le ha sido revelado⁸³.

Efectivamente, el concepto de revelación se realiza en un grado menor en los profetas que no entienden inmediatamente lo que ven u oyen. Como veremos más adelante, la distinción entre inspiración y revelación, así como entre juicio y percepción, es muy oportuna para determinar hasta que punto hay revelación en la Sagrada Escritura y para resolver ciertas dificultades.

Aplicación de la doctrina de Tomás a la solución de algunas dificultades

Es evidente que para santo Tomás, como para todos los Padres y teólogos medievales, toda la Sagrada Biblia ha sido inspirada, es decir,

80. *De veritate*, q.12, a.12. A notar que Tomás habla aquí de inspiración: «Et talis forte fuit inspiratio Salomonis in quantum de moribus hominum et naturis rerum quae naturaliter accipimus ceteris certius iudicavit». Sin embargo, Salomón no es colocado entre los profetas.

81. *In 1 Cor.*, c.14, 1.2.

82. II-II 171, 1: «Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectiorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam».

83. *O.c.*, c.1, 1.1.

ha sido escrita por Dios como su autor principal, que se sirvió de autores humanos como instrumentos. Por tanto, es imposible que haya errores o mentiras en el texto⁸⁴. Otra cuestión es si hay revelación en todos sus versículos o páginas. A este propósito conviene distinguir entre los autores humanos, la comunidad en cuyo seno ha visto la luz un escrito y en la que fué utilizado, las colecciones de textos que se han formado posteriormente, y, por último, la Iglesia. Es evidente que muchas páginas de la Biblia relatan acontecimientos históricos, hechos que se concocen por via natural. El *Libro Job* presenta muchos argumentos puramente humanos, sobre los que parece estar ausente una revelación sobrenatural. Cuando Samuel describe las consecuencias que la institución del poder real traerá consigo⁸⁵, no parece utilizar una ciencia infusa.

Sin embargo, si toda la Sagrada Escritura ha sido escrita para nuestra instrucción, en orden a nuestra salvación eterna, los textos que en su sentido literal son de una índole puramente histórica o filosófica, tienen otro sentido, un sentido espiritual. Parece posible que en un cierto número de casos el autor humano no haya conocido ese sentido espiritual, sino que lo hayan vislumbrado o entendido las personas que juntaron los textos para su uso en la asamblea, o la comunidad de los creyentes. Un caso típico de esta revelación es la iluminación del entendimiento de los apóstoles «para entender las Escrituras».

De esta manera se ve mejor el papel de la comunidad creyente y de los apóstoles como receptores de la revelación divina. Según la fe de la Iglesia esta revelación se terminó al final de la época apostólica. A lo largo de los siglos la Iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, descubre todo lo que ha sido revelado en la Sagrada Escritura.

El sentido literal es el sentido que el autor ha querido expresar⁸⁶. Puede suceder que un autor no tenga interés en unos detalles históricos, sino solamente en el contenido central de su mensaje, o que quiera servirse de los detalles para destacar su mensaje. Según Tomás, esto explica pequeñas diferencias en las descripciones que dan los evangelistas de los mismos acontecimientos. En estos casos los detalles ya no pertenecen al sentido literal, es decir, no pertenecen a lo que los

84. *Quodl.* XII, q.17, art. unic.

85. *1 Sam* 8, 11-18.

86. I 1, 5.

evangelistas quieren dar a conocer expresamente⁸⁷. Hay de vez en cuando un cierto «décalage» o distancia entre lo que el autor quiere decir y la letra del texto. Esta observación parece ofrecer una clave para conciliar ciertos aparentes errores con la inspiración del texto sagrado. Nos ayuda también a resolver el problema de cómo las traducciones (la Septuaginta, la Vulgata) han podido ser verdadera fuente de la doctrina revelada.

Por otro lado, un texto tiene su sentido espiritual incluso si trata de cosas profanas. Según san Pablo, toda la Escritura se refiere a nuestra salvación eterna. Puede ser que el autor humano de ciertos textos no tuviese plena conciencia de este sentido espiritual. Aquí se nota que Dios es el autor principal que determina la totalidad del sentido de lo que los hagiógrafos consignan por escrito. Santo Tomás advierte que el autor humano de vez en cuando no conocía toda la profundidad de lo que estaba escribiendo⁸⁸.

Conviene recordar aquí lo que ya expuse en el Simposio anterior sobre los diferentes sentidos que la palabra «revelación» tiene en el comentario de santo Tomás a la *Carta de san Pablo a los Hebreos*. Comentando *Heb* 1, 1-2, el Aquinate sitúa la revelación en el ámbito del lenguaje, y distingue tres momentos en ese proceso: la concepción interior; la expresión de lo concebido; la manifestación de lo que se expresa. *La concepción interior* evoca la concepción eterna del Verbo divino, cuando el Padre dice su Palabra, que es su Hijo: Es la fuente de toda revelación.

La expresión (hacia fuera) de lo concebido por Dios se realiza, según santo Tomás, en la creación (cuyo modelo es el Verbo, semejanza del Padre); en la comunicación de ciencia a los ángeles y a los santos (profetas) por medio de revelaciones sensibles o inteligibles, todas ellas finitas⁸⁹; y en la asunción de la naturaleza humana. *La manifestación de lo que se expresa* culmina en la encarnación del Verbo, ya que Jesucristo en su ser y su vida es la manifestación más perfecta de Dios («ordinatur ad esse, ad cognitionem et ad expressam manifestationem»); pero ya la comunicación de la ciencia divina a los ángeles y los profetas

87. *In Evang. Ioan.*, c.18, 1.4: «Nec refert si alii evangelistae dicunt tertiam interrogationem factam a pluribus, Ioannes vero ab uno...cum non esset eorum principalis intentio ad hoc, sed ad commemorandum verba Petri et ostendendum veritatem eius quod Dominus dixerat Petro».

88. II-II 173, 4.

89. Cfr *Super Evangelium Ioannis*, c.1, 1.11, n.211.

puede llamarse un «hablar» de parte de Dios. La expresión de Dios en la creación, señala santo Tomás, no es una manifestación, por no ser una comunicación por palabras. De esta forma el Aquinate sitúa la revelación divina en el contexto del misterio trinitario y de la historia de la salvación. La revelación a los profetas significa hacerles partícipes del Verbo eterno⁹⁰; en Jesucristo culmina la manifestación de Dios, de su sabiduría y de su designio salvador.

La doctrina de santo Tomás y la Dei Verbum

Una comparación de la enseñanza de la Const. *Dei Verbum* con lo que hemos dicho a propósito de la doctrina de santo Tomás, muestra una perfecta armonía entre ambas. Las dos sitúan la revelación en relación con la vida trinitaria en Dios y con la misión de las personas divinas.

En efecto, la constitución conciliar afirma solemnemente que la revelación procede de Dios que quiso manifestarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres⁹¹, y pone de relieve la finalidad que el Padre de misericordia busca en la revelación: recibir a los hombres en su compañía. La perfección de la revelación se dará por tanto en la patria definitiva. La realización de ese plan divino, sigue diciendo el Concilio Vaticano II, se lleva a cabo por medio de «palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas (*patrata*) por Dios en la historia de la salvación manifiestan y corroboran la doctrina y las realidades (*doctrinam et res*) significadas con las palabras (*verbis*)...»⁹². Por *res* hay que entender no sólo «hechos», sino realidades en sentido teológico, que son objeto del conocimiento de modo similar a como lo es la «doctrina», y cuyo ámbito primario es la realidad escondida en Dios, aunque abarque también los acontecimientos históricos como la muerte de Jesucristo. En el término *verbis* se incluyen también las «palabras interiores», es decir, una iluminación espiritual.

90. En su *Lectura super Ioannis Evangelium*, c.1, 1.11, n.221 comenta el verso «ipse enarravit»: «Olim enim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum in tantum annuntiaverunt in quantum aeterni Verbi fuerunt partícipes».

91. Cf. *Dei Verbum*, 6, que expresa en términos más bíblicos la enseñanza del Vaticano I (*Const.dogm.de fide catholica*).

92. *Dei Verbum*, 2.

El aspecto trinitario de la revelación divina lo explicita la *Dei Verbum* al afirmar en el n. 4 que Jesucristo es la plenitud de la revelación, y que Cristo completa la revelación con el envío del Espíritu de la verdad. La acción del Espíritu invisible en los apóstoles consiste en conducirles, mediante revelación o iluminación interior, a que conozcan el sentido de la persona, vida y muerte de Jesús, es decir, la verdad. Sin embargo la acción (y la misión) del Espíritu no se limita sólo a los apóstoles, sino que alcanza a todos, atrayéndoles a «la verdad» y moviendo su voluntad para aceptarla. La misma Constitución afirma en el n. 5 que «la inteligencia de la revelación» es un don del Espíritu Santo.

En este contexto, es importante la afirmación solemne del Concilio de que «la economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública, antes de la manifestación gloriosa de Jesucristo nuestro Señor»⁹³. En efecto, con estas palabras la constitución no sólo se enfrenta a la teoría de que nuestras experiencias son co-constituyentes de la revelación, sino que reafirma al mismo tiempo que la revelación debe entenderse como la manifestación ya acontecida del misterio de Cristo, y no como la intervención continua de Cristo en el decurso de la historia. La revelación, por tanto, es formalmente la doctrina que desvela el sentido del misterio de Jesucristo. Santo Tomás, cuando escribe que la revelación nos fué dada *per modum cuiusdam doctrinae*⁹⁴, expresaba esto mismo.

Quisiera añadir una observación sobre el trasfondo que late en el vocabulario empleado a veces para hablar de la revelación. Según los representantes de una cierta epistemología «moderna», nuestros conceptos no contienen las cosas mismas (es decir, su contenido inteligible), sino que no son más que imágenes que tienen una cierta semejanza con las cosas, de las cuales son imágenes que quedan fuera. Así el sujeto humano está para siempre separado de la realidad. Sin embargo, según la epistemología de Aristóteles y de Tomás de Aquino, la cosa misma entra en el sujeto, no en su ser físico, sino con su contenido inteligible; se comunica al sujeto cognoscente. Según esta visión epistemológica, la revelación del misterio de Cristo, lleva ese misterio mismo al receptor de la revelación. En cambio, según el conceptualismo, la percepción de

93. *Dei Verbum*, 4.

94. II-II 171, 6.

lo que Dios revela, no es más que la percepción de semejanzas y analogías, o, en otras palabras, una cierta aproximación. Para salvar una «verdadera» revelación los partidarios de esta teoría se sienten obligados a decir que la revelación misma se compone de hechos y personas por un lado, y de conocimientos infusos en los profetas y los apóstoles por otro lado.

En el periodo posterior al Acta de Unión (año 433) emprendió Teodoreto su labor exegética, y sus Comentarios, que se nos han conservado casi en su totalidad, abarcaron aproximadamente la Biblia completa. Teodoreto comentó todos los Profetas, el Salterio, el Cantar de los Cantares; a estos Comentarios hay que añadir una serie de *Quaestiones* sobre el Octateuco, los Reyes y los Paralipómenos (Crónicas); el único testimonio que se nos ha conservado de su exégesis neotestamentaria es su Comentario a las Epístolas de San Pablo.

Hasta el momento presente la investigación moderna se ha centrado sobre todo en los Comentarios de Teodoreto sobre el Antiguo Testamento. N. Fernández Marcos, A. Sáenz Badillos y J. R. Busto Saiz han realizado importantes ediciones críticas con la precisa intención de indagar qué texto veterotestamentario utilizó Teodoreto al elaborar sus Comentarios, el llamado texto luciano o antioqueno⁴. El Profesor Guinot⁵ ha publicado en la colección *Sources Chrétiennes* la traducción francesa del Comentario al Profeta Isaías⁶. Ashby también ha realizado interesantes estudios sobre la exégesis de Teodoreto al Antiguo Testamento⁷ e igualmente Simonetti⁸. Algunos se han interesado ya por su Comentario al *corpus Paulinum*⁹.

medio de un Acta de Unión, cuya redacción es debida en lo esencial a Teodoreto. La otra controversia en que éste tomó parte fue la suscitada por la herejía de Eutiques, el monofisismo. A las sesiones del Concilio de Calcedonia (451) fue admitido a participar, pero debió pronunciar el anatema contra Nestorio y, de hecho, sólo así le fue concedido el apelativo de «doctor ortodoxo». Cfr. M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, en: *Revue de Sciences et de Philosophie Religieuse* 25 (1936) 459-481.

4. N. FERNÁNDEZ MARCOS - A. SÁENZ-BADILLOS, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica*, Madrid 1979; N. FERNÁNDEZ MARCOS - J. R. BUSTO SAIZ, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena. Editio critica*, Madrid 1984.

5. J.-N. GUINOT, *Un évêque exégète: Théodoret de Cyr*, en: C. MONDESERT (dir.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, 335-360.

6. J.-N. GUINOT, *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe* (SC 276, 295, 315), Paris 1980, 1982, 1984.

7. G. W. ASHBY, *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament*, Grahams-town 1972.

8. M. SIMONETTI, *Teodoreto e Origene sul Cantico dei Cantici*, en: AA. VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo (Studi in onore di E. Paratore)*, Bologna 1981, 919-930; IDEM, *La tecnica esegetica di Teodoreto nel Commento ai Salmi*, en: *Vetera Christianorum* 23 (1986) 81-116; IDEM, *Le «Quaestiones» di Teodoreto su Genesi e Esodo*, en: *Annali di Storia dell'Esgesi* 5 (1988) 39-56.

9. P. M. PARVIS, *Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul; historical setting and exegetical practice*, Diss. pro manuscripto, Oxford 1975; A. VICIANO, *Cristo el Autor de nuestra Salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas*, Pamplona 1990.