



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

ARTURO BLANCO DE LA LAMA

LA REVELACION COMO
“LOCUTIO DEI” EN LA
OBRA DE SANTO TOMAS

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1981



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 Junii anni 1981

Dr. Ludovici CLAVELL

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Coram Tribunali, die 28 mensis Septembris anni 1974,
hanc dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Imprimatur: P. M. ZABALZA, Pro Vicario General
Pampilonae, 7-IV-1981

Excerptum e period. «SCRIPTA THEOLOGICA»,
vol. XI, fasc. 1, 1981

Depósito legal BU 19/1969.

Printed in Spain — Impreso en España.

Impreso en E. Gómez, S. L. Iturrondo, 3. Burlada (Navarra), 1981.



PRESENTACION

El estudio de la Revelación entonca con la más antigua tradición teológica y, al mismo tiempo, hace frente a las preguntas que en nuestros tiempos se plantean sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de Dios, su origen, relaciones entre fe y razón, etc. El estudio de esta acción de Dios reveladora, sin entrar en la consideración detallada de lo que El nos ha dicho, se presenta con cierto carácter de tema básico para la teología, especialmente por resaltar el origen divino y el carácter sobrenatural de la doctrina cristiana, enseñada por la Iglesia, acogida por la fe, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición divina.

La ayuda de Santo Tomás, *Doctor universalis*, en este tema es de gran importancia. En efecto, ha tratado ampliamente en sus obras del conocimiento de Dios, de la fe, del hablar de Dios, de la elevación al orden sobrenatural y de la gracia, de la gloria y visión beatífica, en una palabra, de cuanto constituye un propio y verdadero tratado *de Revelatione*. Además, en no pocas de sus obras —en la *Summa Theologiae*, en la *Summa contra Gentes*, en su *Expositio in librum Dionisii de divinis nominibus*, en el comentario a las Sentencias de P. Lombardo y en muchos de sus comentarios a la Sagrada Escritura—, nos ha dejado breves y densos estudios de la Revelación divina considerada en sí misma. En este trabajo he tratado de recoger y ordenar estos elementos, ciñéndome a los textos y exponiéndolos de la manera más ordenada posible, para dar una visión de conjunto de la Revelación, de su naturaleza, contenido y fin.

Si se quisieran señalar las líneas generales que presiden el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema podrían indicarse dos: la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, y la consideración de la Revelación como una *locutio Dei*.

La distinción entre lo natural y lo sobrenatural queda muy clara en todos los textos. Esta distinción, unida al carácter perfectivo que lo sobrenatural tiene con respecto a lo natural, es el hilo que permite relacionar entre sí los diversos aspectos que pueden conside-

rarse en la Revelación divina y da luz sobre lo que es en sí misma esta acción divina.

Santo Tomás considera la Revelación como una *locutio Dei*: así es como formalmente la caracteriza, en muchas de sus obras, sin que él mismo deje de constatar otros aspectos de la Revelación divina (por ejemplo, su carácter de *magisterium*, *traditio divinae scientiae*, *illuminatio*, etc.). El análisis de lo que es la locución de las criaturas permite entender algo de lo que es la locución divina en sí misma y del hablar de Dios a los hombres, verdadera acción sobrenatural, no sólo en cuanto al modo de hacerse, sino también en cuanto a la sustancia. Esta concepción permite una visión unitaria de todos los aspectos que pueden considerarse en la Revelación: su fin, su objeto, el sujeto que la recibe, los elementos que la integran, su naturaleza específica, su transmisión, el orden en que se realiza, los signos que la acompañan, etc.

Sobre la base de estas dos concepciones se ha articulado todo el estudio que ahora se presenta. Empieza con la exposición del fin de la Revelación, que es la gloria de Dios y la salvación de los hombres, que consiste en la visión beatífica, último fin sobrenatural de la creatura humana. El segundo capítulo se dedica al objeto de la Revelación, determinado por el fin que Dios busca al revelarse: las verdades sobrenaturales en que consiste la vida eterna y las que nos llevan a ella, y algunas verdades naturales que nos ayudan y preparan a recibir las anteriores.

El tercer capítulo estudia el sujeto que recibe la Revelación divina y las implicaciones sobrenaturales que la recepción de la verdad divina lleva consigo, en concreto, la elevación por medio de la gracia y la capacidad que tiene el hombre de ser elevado.

El cuarto capítulo expone la naturaleza de la locución divina a los hombres y los elementos que la integran, esto es, la luz que Dios infunde al hablar y las verdades que nos manifiesta por medio de signos.

La tesis termina con el estudio del orden seguido por Dios en su manifestación sobrenatural a los hombres, según que ha enseñado primero a unos y a los demás por medio de éstos, y según que ha propuesto primero unas cosas y luego otras, y todo plenamente en Cristo, que es el Verbo encarnado.

Quedan todavía otros aspectos de la Revelación que deberían estudiarse, para dar de ella una visión completa, pero que en este trabajo no se abordan. Nos referimos a los signos dados por Dios que demuestran el origen divino de la Revelación y atraen a los hombres,



les disponen a recibirla y les confirman en ella; y también a la transmisión de la Revelación por la Iglesia: Magisterio, Tradición, Sagrada Escritura, temas que tradicionalmente se estudian en la Teología Fundamental.

Deseo agradecer finalmente la ayuda que me ha prestado el Director de esta tesis doctoral, Prof D. Luis Clavell, para encauzarla debidamente y llevarla a feliz término.

A continuación se publica solamente el capítulo IV de la tesis, bajo el título: «La Revelación como *locutio Dei* en la obra de Tomás de Aquino».





INDICE DE LA TESIS *

	PAGINA
INTRODUCCION	1
CAPITULO I: EL FIN DE LA REVELACION	7
I. El fin de la Revelación es la gloria de Dios	10
1. La Gloria de Dios	10
a) La gloria se define como <i>clara cum laude notitia</i>	10
b) La gloria por esencia pertenece sólo a Dios	12
2. El fin de la Revelación es la gloria íntima de Dios que se comunica a los hombres	14
II. El fin de la Revelación es también la salvación de los hombres	17
1. Dios ha ordenado al hombre a un fin sobrenatural	18
a) El fin natural del hombre es conocer a Dios según su razón natural	18
b) El hombre ha sido gratuitamente ordenado a la visión de Dios por esencia	24
c) La visión beatífica es el fin último sobrenatural del hombre	27
2. Dios manifiesta al hombre su fin sobrenatural y le prepara el camino para alcanzarlo: la Revelación	32
a) La Revelación es la manifestación de la verdad divina	32
b) Dios se revela primero como creído y luego como visto	34
c) La Revelación por modo de locución es camino para la Revelación por modo de visión que es fin	40
CAPITULO II: EL OBJETO DE LA REVELACION	45
I. El objeto de la Revelación se determina por su fin	46
1. Unidad del objeto y del fin de la Revelación	48
2. Carácter real del contenido de la Revelación	52
a) El realismo del conocimiento natural	54
b) El realismo del conocimiento por Revelación	61
II. El contenido sobrenatural de la Revelación	68
1. Descripción del contenido de la Revelación	69
2. Distinción del contenido en principal y accidental	72
a) Lo que pertenece a la fe <i>per se</i> y lo que pertenece <i>per accidens</i>	72
b) Lo formal y lo material en el contenido de la Revelación	77
c) El objeto propio de la Revelación es la Verdad Primera	84
3. Unidad y multiplicidad del objeto propio de la Revelación	89
a) Unidad formal y multiplicidad material	89

* Este Índice y la numeración de las páginas corresponde a toda la tesis doctoral.



	PAGINA
b) El orden de las verdades	92
4. Carácter sobrenatural del contenido propio de la Revelación	99
III. Las verdades naturales contenidas en la Revelación	102
1. Sentido de la revelación de verdades naturales	102
2. Conveniencia de la manifestación divina de estas verdades	109
3. Congruencia de esta manifestación con la naturaleza humana	113
CAPITULO III: EL SUJETO DE LA REVELACION	115
I. El sujeto y el fin de la Revelación	119
1. Debe haber proporción entre el fin, el objeto de la Revelación y el sujeto que la recibe	119
2. La ordenación al fin sobrenatural requiere la elevación del hombre sobre su naturaleza por medio de la gracia	120
3. La Revelación implica la elevación al orden sobrenatural	122
II. La potencia obediencial del hombre para ser elevado al orden sobrenatural	125
1. El hombre tiene la posibilidad de ser elevado al orden sobrenatural	126
a) La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y perfecciona	126
b) En los hombres hay cierta disposición a su último fin	132
2. Esta capacidad de recibir la gracia se llama potencia obediencial	137
a) Potencia pasiva obediencial	137
b) Potencia de la naturaleza: la elevación no es contranatural	141
c) Dios no necesita revelarse: lo hace sólo por Amor	149
d) El hombre no exige la elevación	152
III. Los signos de la potencia obediencial en el hombre	155
1. El objeto del entendimiento humano	155
2. El deseo natural de ver a Dios	159
CAPITULO IV: LOS ELEMENTOS DE LA REVELACION	163
I. La Revelación es una locución de Dios a los hombres	164
1. El hablar de las criaturas inteligentes	165
a) Hablar es manifestar a otro el propio conocimiento por medio de signos	165
b) Hablar es una operación espiritual	167
c) El hablar de los ángeles	169
d) El hablar de los hombres	171
2. El hablar de Dios	174
a) Hablar es más propio de Dios que de las criaturas	174
b) Dios se habla a Sí mismo eternamente en su Verbo	177
c) Dios habla a los hombres en el Hijo: es la Revelación	180
3. Los elementos de la locución divina a los hombres	187
II. Los signos usados por Dios en la Revelación	200
1. Dios se adecúa al hablar del hombre y usa signos conformes al entendimiento humano	200
2. Capacidad de las palabras humanas para expresar la verdad divina	207



	PAGINA
III. La luz sobrenatural divinamente infundida en la Revelación	211
1. Naturaleza de esta luz sobrenatural	211
a) La luz creada es una participación de la luz increada	211
b) La luz sobrenatural infundida en el hombre es una participación sobrenatural de la luz divina	212
c) Esta luz sobrenatural es participada de diversas maneras	216
2. La luz de la gloria	218
3. La luz de la fe	222
4. La luz del profeta	226
CAPITULO V: EL ORDEN EN LA REVELACION	232
I. El autor de la Revelación es Dios	234
1. La Revelación es una acción sobrenatural de Dios	234
a) Sólo Dios es autor de la Revelación	234
b) La Revelación no es natural, sino sobrenatural	236
2. La Revelación es una acción de Dios Uno y Trino	240
a) Dios Padre nos habla	421
b) Por el Hijo	243
c) En el Espíritu Santo	251
II. La mediación de las criaturas inteligentes en la Revelación	254
1. La mediación de los ángeles	256
a) Dios se revela a unos ángeles por medio de otros	257
b) Dios se revela a los hombres por medio de los ángeles	260
2. La mediación de los hombres	263
a) Los profetas	263
b) Los Apóstoles	269
3. Sentido que tiene la mediación de las criaturas	271
III. La mediación de Cristo	277
1. Plenitud de la Revelación en Cristo	277
a) Cristo es la luz verdadera que viene a este mundo	278
b) Cristo es la Palabra de Dios hecha carne	280
2. Toda la Revelación se ordena a Cristo	283
a) La manifestación de las realidades divinas se ha hecho según un orden preestablecido por Dios	284
b) Esta manifestación creció también según los tiempos	288
c) Revelación e historia	293
CONCLUSION	300
BIBLIOGRAFIA	306
INDICE DE TEXTOS DE SANTO TOMAS	310





BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

FUENTES

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*: Se han utilizado las siguientes ediciones: La Leonina para la *Summa Theologiae* y la *Summa contra Gentes*; La edición de L. Vivés, París 1875, para los comentarios a los Salmos y a Isaías; la edición de De Moos, París 1933, para el *Scriptum super sententiis*; y la edición Taurinense de Marietti para el resto de las obras.

BIBLIOGRAFIA

- ASTING, R., *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum dargestellt an den Begriffen Wort Gottes, Zeugnis, Evangelium* (Stuttgart 1939).
- AUZOU, G., *La palabra de Dios* (Madrid 1964).
- BART, K., *Dogmatique. I. La Doctrine de la Parole de Dieu* (Ginebra 1953).
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, 2 ed. (Madrid 1973) 294 pp.
— *La «Jerarquía de las verdades» y el orden de lo real*, «Scripta Theologica» 4 (1972) 123-144.
— *Rilievi critici a due fondamentazioni metafisiche per una costruzione teologica*, «Divus Thomas» 75 (1972).
- CASCIARO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid 1969), 258 pp.
- DHANIS, E., *Révélation explicite e implicite*, en *Gregorianum* 34 (1953), 209 s.
- ELDERS, L., *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas Expositio in Boethii de Trinitate*, Herder (Roma 1974).
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, S.E.I. (Torino 1960).
— *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Lateranense (Roma 1969).
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, ed. Universidad de Navarra (Pamplona 1967).
- GARDEIL, A., *Le donné révélé et la theologie*, Ed. du Cerf. (Tourneai 1923), 372 pp.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione*, Ed. F. Ferrari (Roma 1950), 2. vol.
- GILSON, E., *Elements of christian philosophy*, Doubleday (New York 1960).
- IUNG, N., *Révélation*, D.T.C., vol. XIII, col. 2580-2618, Letouzey (Paris 1936).
- LANG, A., *Teología Fundamental*, Rialp (Madrid 1966), 2 vol. 685 pp.
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Ed. Sígueme (Salamanca 1969), 583 pp.
- LÉONARD, A., *Vers une théologie de la parole de Dieu*, en *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (Paris 1961), 13-18.
- MARTELET, G., *L'homme comme parole et Dieu comme révélation en Cahiers d'études biologiques* 6-7 (1960), 167 ss.
- MENARD, E., *La Tradition. Révélation, Ecriture, Eglise selon Saint Thomas d'Aquin*. Desclée de Brouwer (Bruges-Paris 1964), 272 pp.
- NICOLAU, M.-SALAVERRI, I., *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, B.A.C. (Madrid 1952), 1151 pp.
- NIEBECKER, H., *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung* (Freiburg 1940).
- NOACK, H., *Sprache und Offenbarung* (Gütersloh 1960).
- NYSSENS, A., *La plénitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin* (Baudouinville 1961).
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, ed. Universidad de Navarra (Pamplona 1972).



- PARENTE, P., *Theologia Fundamentalis*, Marietti (Torino 1955), 314 pp.
- PENIDO, M. T. L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, J. Vrin (Paris 1931).
- SCHEEBEN, M. J., *Dogmatique*, § 1-6 (Paris 1877).
- SCHILLEBEECKS, E., *Approches théologiques I. Révélation et théologie* (Bruselas-Paris 1965).
- SCHLIER, H., *Wort Gottes, Eine neutestamentliche Besinnung* (Wursburg 1958).
- SCHNACKENBURG, R., *Zum Offenbarungs gedamke in der Bibel en Biblische Zeitschrift* 7 (1963), 2-23.
- TROMP, S., *De revelatione christiana*, U. Gregoriana (Roma 1945), 484 pp.
- URS VON BALTHASAR, H., *Dios ha hablado un lenguaje humano, en Palabra de Dios y Liturgia* (Salamanca 1966), pp. 63-90.
- WHITE, V., *Le concept de Révélation chez St. Thomas*, «L'année théologique», 11 (1950), 1-17; 109-132.



LA REVELACION COMO “LOCUTIO DEI” EN LAS OBRAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMARIO: INTRODUCCIÓN. I. LA REVELACIÓN, LOCUCIÓN DE DIOS A LOS HOMBRES. 1. Hablar, como actividad espiritual, es propio de Dios. 2. El hablar de Dios. 3. Caracteres de la Revelación que se ponen de relieve al considerarla como «locutio». II. DIOS, AL HABLAR A LOS HOMBRES, LOS TRANSFORMA Y DIVINIZA. 1. La superioridad del hablar divino sobre el humano. 2. Dios, al hablar, infunde en el alma una luz sobrenatural. 3. Por la Revelación los hombres son introducidos en la intimidad divina: pueden tener trato de amistad con Dios. III. LA LOCUCIÓN DE DIOS EN CRISTO, PLENITUD DE LA REVELACIÓN. 1. Cristo, plenitud de la Revelación. 2. La forma suprema de locución divina se da en la bienaventuranza.

Entre los temas teológicos sobre los que más se ha escrito en los últimos tiempos puede citarse, sin duda, el de la Revelación divina, en sus diversos aspectos. Los dos últimos Concilios ecuménicos han resaltado la importancia de esta cuestión, dedicando cada uno una entera Constitución dogmática a definir y enseñar la naturaleza de la fe, el contenido de la Revelación, su transmisión y custodia, los argumentos de credibilidad, y otros elementos relacionados con éstos. Sin embargo, no se trata de un campo nuevo en el trabajo teológico. Desde el principio, los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos trataron expresa y ampliamente de la naturaleza del conocimiento de Dios que se nos otorgaba con la Revelación. Tampoco faltaron en aquellas épocas quienes deformaron la verdad católica proponiendo una *gnosis*, que, con el pretexto de una mayor inteligencia, se apartaba en realidad de la fe. Como respuesta a esos errores, los Padres han dejado numerosos escritos cuyo contenido se centra en esta acción de Dios, que se nos manifiesta gratuitamente para que le conozcamos y amemos íntimamente. El estudio de la Revelación en-

tronca con la tradición teológica y, al mismo tiempo, reviste actualidad, pues atiende a las preguntas que en nuestro tiempo se plantean sobre el origen y la naturaleza de nuestro conocimiento de Dios, y las relaciones entre fe y razón.

En esta perspectiva se sitúa el presente artículo, que busca aprovechar la doctrina de Santo Tomás para el estudio de la Revelación. Es sabido que el Santo Doctor no desarrolló un tratado sobre este tema, al menos tal como hoy lo entendemos. Ha dedicado, sin embargo, algunos lugares de sus obras a tratar directamente de la Revelación como tal¹; y, sobre todo, se ocupa ampliamente del conocimiento de Dios, de la fe, de la profecía, del hablar angélico y del hablar divino, de la elevación al orden sobrenatural, en una palabra, de cuanto es objeto de estudio en los tratados sobre la Revelación. Al recoger el abundante material que Santo Tomás proporciona, he procurado ajustarme al modo común de hacerlo de los comentaristas de Santo Tomás², sin entrar en particularidades sobre la interpretación de algunos puntos, y en concreto, de la diferencia entre inspiración y revelación según Santo Tomás.

Siguiendo la interpretación común del pensamiento de Santo Tomás, se pone de relieve que la Revelación consiste propiamente en

1. Por ejemplo, CG, I, cc. 2-8; S. Th., I, q. 1; q. 12, a. 13; CG, III, c. 154; *In Sent.*, Prol.; *Exp. in de divinis nominibus*, cc. 1 y 2; *In I Cor.*, cc. II y XII; *De Ver.*, q. 18.

2. Una exposición amplia y bastante completa, específicamente basada en la doctrina de Santo Tomás, es la de R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Romae 1950, 5.^a ed. Substantialmente semejante —bien que tenga otra finalidad— es la obra de A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1909. Entre los manuales de inspiración tomista, se pueden citar: J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, I, Parisiis 1962; C. Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, Fribourg 1935, 5.^a ed.; L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Barcinone 1945. Autores más recientes que se refieren a la doctrina de Santo Tomás sobre la Revelación: R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Bruges 1966; E. Ménard, *La Tradition. Revelation. Ecriture. Eglise, selon Saint Thomas d'Aquin*, Bruges-Paris 1964; V. White, *Le concept de Revelation chez St. Thomas*, «L'année théologique» (11) 1950; A. Nyssens, *La plénitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Baudoinville 1961; B. Duroux, *La psychologie de la foi chez St. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1956; M.-L. Guérard des Lauriers, *Dimensions de la foi*, Paris 1952. Estudios específicos sobre algunos aspectos relacionados con la Revelación: L. Elders, *Faith and Science. An introduction to St. Thomas 'Expositio in Boethii De Trinitate'*, Roma 1974; J. M. Casciaro, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid 1969; C. Cardona, «La jerarquía de las verdades» y el orden de lo real, en «Scripta Theologica», Pamplona 1972; *Rilevi critici a due fondamentazioni metafisiche per una costruzione teologica*, en «Div. Thom.», Piacenza 1972; J. Alfaro, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, en «Gregorianum» (44), Roma 1963; S. M. Zarb, *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso*, en «Angelicum» (15), Roma 1938; B. McCarthy, *El modo del conocimiento profético y escriturístico según Sto. Tomás de Aquino*, en «Scripta Theologica» (IX-2) Pamplona 1977.

una *locutio Dei*, un hablar de Dios a los hombres. Esta consideración se funda en lo que el mismo Dios dice. En efecto, al referirse a la Revelación que Dios hace de Sí mismo y de sus designios de salvación, la Sagrada Escritura usa muchas veces las expresiones «Palabra de Yahwe», «dijo el Señor», «Dios habla», y otras parecidas. No es casual esta insistencia de la Sagrada Escritura en afirmar que Dios se manifiesta a los hombres *hablándoles*. Podemos pensar que, si ha querido referirse tantas veces a la Revelación con el término *loqui*, es para que supiésemos bien en qué consiste esa acción suya. «La Revelación es una locución de Dios a los hombres»³.

En la Sagrada Escritura se dicen de Dios algunas expresiones que deben entenderse metafóricamente, como cuando se afirma que El se aíra o arrepiente; se trata de operaciones que no pueden darse más que en una criatura dotada de cuerpo y sometida al tiempo; por tanto, deben entenderse de Dios metafóricamente. No ocurre lo mismo cuando se afirma que Dios nos habla. Es verdad que Dios no tiene boca ni labios, ni emite sonidos como los hombres cuando hablan; pero realiza lo esencial de esa acción y de un modo más alto, sin la imperfección que impone el cuerpo.

Santo Tomás busca expresar la riqueza de la Revelación de diversos modos, pero la presenta sobre todo como *hablar divino*⁴. Este concepto central ilumina la exposición de los demás aspectos de la Revelación, y al mismo tiempo la facilita. Así, resulta inmediato afirmar, por ejemplo, la importancia determinante del contenido de la Revelación, que no puede dejarse en segundo plano; la necesidad de la gracia, para acoger y entender lo que Dios nos dice; la influencia de la libertad del hombre, que puede resistirse a escuchar; la transmisión humana y divina a la vez del Depósito revelado; etc. En el presente artículo se comentan varios aspectos de esta misericordia de Dios, que nos abre su intimidad para que le conozcamos y amemos participando de su vida intratrinitaria.

3. Pío XI, Enc. *Mit Brennender Sorge*, 14-III-1937. El Concilio Vaticano II se expresa de modo semejante: «Hac itaque revelatione Deus invisibilis (cfr. *Col.* I, 15; *I Tim.* I, 17) ex abundantia caritatis suae homines tanquam amicos alloquitur (cfr. *Ex.* XXXIII, 11; *Io.* XV, 14-15) et cum eis conversatur (cfr. *Bar.* III, 38)» (Const. *Dei Verbum*, c. 1, n. 2). Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, c. 2, Dz. 1786; PAULO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6-VIII-1964.

4. Algunos textos: «Divina revelatio (est) quasi quaedam allocutio» (*De Ver.*, q. 12, a. 1 sc 4); «dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis» (*ibid.*, q. 18, a. 3, in c.); «doctrinam quandam secundum revelationem divinam» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 1); «explicatio credendorum fit per revelationem divinam» (*ibid.* II-II, q. 2, a. 6); «homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Hoc autem est eum loqui» (*De Ver.*, q. 9, a. 4 sc 2).

I. LA REVELACION, LOCUCION DE DIOS A LOS HOMBRES

1. *Hablar, como actividad espiritual, es propio de Dios.*

Sabemos que Dios nos ha hablado muchas veces; podemos entender que sea así, porque hablar es una actividad espiritual y, por tanto, posible en Dios, que posee esta perfección en grado muy superior a sus criaturas y la causa en ellas, haciendo que también nosotros podamos hablar y comunicarnos con los demás.

Santo Tomás estudia con detalle la naturaleza y las características del hablar humano, y también de la locución angélica y divina. Lo primero que hace notar es el carácter espiritual de toda locución: hablar es propio de seres inteligentes. Se llega pronto a esta conclusión porque todos observamos que las piedras, las plantas, los animales no hablan; sólo vemos hablar a los hombres. Y advertimos que este fenómeno de algún modo está relacionado con la inteligencia, porque en definitiva es lo que distingue al hombre de las demás criaturas de la tierra. Esta primera observación tiene importancia, porque sitúa la locución en su verdadero orden, el intelectual, y permite reconocer que si nosotros hablamos porque somos inteligentes, con mayor razón hablará Dios, que es infinitamente sabio. También permite advertir que no somos las únicas criaturas que hablan: los ángeles, espíritus puros, hablan entre sí y con nosotros⁵.

Después, dice en qué consiste hablar: propiamente, es manifestar a otro el propio pensamiento. *Locutio est cognitionis manifestatio*⁶. Esta definición merece un comentario detenido. El diálogo de los hombres tiene lugar mediante voces y palabras que significan algo y lo dan a conocer; pero hablar no es simplemente proferir ruidos, emitir sonidos. Si nos atuviéramos a esta apariencia habría que concluir que sólo las voces caracterizan y definen el hablar, y

5. «Quod potest virtus inferior, potest superior... Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio» (*De Ver.* q. 9, a. 4 sc 2). Es interesante señalar que Santo Tomás trata muchas veces de la conversación de los ángeles, subrayando así la naturaleza esencialmente espiritual del hablar. De esta conversación recoge algunos ejemplos de la Sagrada Escritura: «Inferiores angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste rex gloriae?* (Ps. XXIII, 10)» (S. Th. I, q. 107, a. 2 sc). Y contestan los superiores: *Dominus potens in proelio, ipse est rex gloriae*» (ib.). Otros lugares donde Santo Tomás trata del hablar angélico: *De Ver.*, q. 9, aa. 4-7; *In II Sent.* d. 11, q. 2, a. 3; *In I Cor.* c. 13, lect. 1; *In Iob.*, c. 1, lect. 2; *In Eph.* c. 3, lect. 3.

6. *De Ver.* q. 9, a. 4 ad 13.

esta apreciación se rechaza enseguida al comprobar que quien profiere palabras inconexas y sin sentido, propiamente no habla. Además, tenemos experiencia de que las palabras no lo son todo. Hay en la conversación humana una gran riqueza de signos que no son voces. Los gestos del que habla, su tono de voz, el ademán, el mismo orden de las cosas que dice, no sólo matizan lo que expresa oralmente, sino que incluso manifiestan algo que las palabras por sí mismas no descubren, transmitiendo la preocupación, la alegría, el interés que todo aquello tiene para él. Se concluye, pues, que todos los signos externos están ordenados a la comunicación de una realidad interior: un pensamiento, un deseo, un afecto. Por tanto, hablar no consiste en la producción de algo sensible —una voz, un gesto— sino en la comunicación de algo espiritual. El signo sensible, el que sea, es sólo el medio, el vehículo que transporta esa manifestación y la hace llegar a los demás.

Conviene precisar, de todos modos, que en el diálogo humano el signo sensible es un medio necesario: sin palabras no hay conversación, ni posibilidad de tenerla. También en esto la experiencia enseña la dificultad de hablar con alguien de idioma distinto, o que no puede articular sonidos. Esta necesidad del signo sensible en la conversación procede de que siempre se habla *a otro* y es preciso hacerle llegar de alguna manera lo que se le quiere manifestar; y como nuestro conocimiento empieza naturalmente a partir de los sentidos, se requiere que el signo usado en la conversación sea sensible⁷. La función de la palabra es precisamente significar a otro lo que uno piensa, desea o ama. Esta relación de alteridad no es extraña o accidental, sino propia y esencial a toda conversación; en esto se distingue el hablar del simple conocer, donde el sujeto es sólo uno⁸. Santo Tomás resume diciendo que toda locución tiene lugar por medio de un signo: *omnis locutio fit per aliquod signum*⁹.

Si se considera atentamente la naturaleza de este signo, se descubre que es también espiritual. A primera vista puede parecer un signo exclusivamente sensible; pero en realidad, sin dejar de ser sen-

7. «Quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur» (*De Ver.* q. 9, a. 4).

8. También cuando se dice que uno «habla consigo mismo», o «me dije a mí mismo», se expresa esta alteridad, porque alguien puede hablar realmente consigo mismo, no en cuanto sí mismo, sino en cuanto otro, en base a la posibilidad de desdoblamiento y reflexión que posee la naturaleza espiritual. «Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis interior verbum vocatur» (*S. Th.* I, q. 107, a. 1).

9. *De Ver.* q. 9, a. 4 ad 4.

sible, es sobre todo espiritual. En efecto: cuando alguien habla, la voz es lo primero que reciben quienes le oyen; pero a continuación —en un después de orden, no de tiempo— les llega también el concepto que quien habla tiene en su mente. Y cuando reciben este concepto —que es un signo intelectual— y entienden, la conversación alcanza su objetivo¹⁰. Este segundo momento es el que caracteriza y define el hablar, pues lo consuma formalmente; el primero, es sólo un primer paso que, sin el segundo, carece de valor: los animales pueden captar los sonidos de la conversación humana, pero no su significado y, así, ni entienden ni hablan.

De modo que la palabra es primeramente interior y espiritual (*verbum mentis, verbum cordis, verbum interius*); después, es exterior y sensible (*vox sensibilis, verbum exterius*), aunque nosotros conozcamos y recibamos primero la palabra sensible y luego la intelectual¹¹. Los aspectos sensibles son necesarios por razón de la constitución corporal del hombre; pero por naturaleza, son posteriores al verbo mental, y vienen determinados y configurados por éste como causa ejemplar y final¹².

Con las reflexiones anteriores queda de manifiesto que hablar

10. San Agustín escribe a este propósito: «Tolle verbum, quid est vox? Ubi nullus est intellectus, inanis est strepitus. Vox sine verbo aurem pulsat, cor non aedificat. (...) Si cogito quid dicam, iam verbum est in corde meo: sed loqui ad te volens, quaero quemadmodum sit etiam in corde tuo quod iam est in meo. Hoc quaerens quomodo ad te perveniat, et in corde tuo insidet verbum quod iam est in corde meo, assumo vocem, et assumpta voce loquor tibi: sonus vocis ducit ad te intellectum verbi: et cum ad te duxit sonus vocis intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit; verbum autem quod ad te sonus perduxit, iam est in corde tuo, nec recessit a meo» (*Sermo* 293, 3).

11. «Verbum exterius, cum sit sensibile, est magis nobis notum quam interius» (*De Ver.* q. 4, a. 1).

12. «Verbum interius naturaliter est prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis» (*De Ver.* q. 4, a. 1).

Podemos distinguir tres palabras en quien habla: el *verbum cordis*, que es aquello que concibe el entendimiento y para cuya manifestación se pronuncia la palabra exterior; después, la imagen de la voz, que es como un modelo o ejemplar sensible de la palabra externa; finalmente, el *verbum vocis*, la palabra expresada exteriormente. En quien habla, el orden es el que acabamos de dar; en cambio, en quien oye el orden se da al contrario.

Decimos que el verbo interior es causa final del verbo externo, porque éste se pronuncia para manifestar el otro y significarlo. También es causa eficiente, porque el signo exterior es significativo *ad placitum*, según la determinación de la voluntad; y así como en las cosas artificiales la imagen del artefacto preexiste en la mente del artífice, así en la mente de quien habla preexiste cierto modelo o ejemplo de la voz sensible. Cfr. *De Ver.* q. 4, a. 1.

En estos textos, Santo Tomás compara el lenguaje al arte. Así como en la mente del artista se distingue el fin de la obra, la idea ejemplar, y la misma obra hecha así también en quien habla se distingue el concepto que quiere manifestar, la idea con que quiere dárselo a conocer, y la palabra externamente pronunciada.

es una perfección, y una perfección de orden espiritual¹³. Por tanto, es algo poseído por los ángeles, y más aún por Dios. Entendemos mejor que la palabra es «uno de los dones más preciosos que el hombre ha recibido de Dios, regalo bellissimo para manifestar altos pensamientos de amor y de amistad con el Señor y con sus criaturas»¹⁴.

Como sucede con toda perfección cuando se da en Dios y en las criaturas, el hablar divino es infinitamente más perfecto que el angélico y el humano, y es además su causa. En realidad, propiamente y antes que nadie (*prius y per se*), quien habla es Dios; después, participadamente, hablan los ángeles y el hombre¹⁵. También con respecto a esta perfección las criaturas se disponen en grados, descendiendo a partir de Dios. Esta disposición es señal y prueba de que la perfección de hablar en las criaturas es participada. Si se atiende, por ejemplo, al número de palabras necesarias para manifestar algo,

13. «El diálogo supone y exige la inteligibilidad, es un intercambio de pensamiento, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre; bastaría este solo título para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y cultura humana» (PAULO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6-VIII-1964).

Algunos han opinado que hablar es exclusivo del hombre, porque es signo de limitación. Parten del hecho de que el diálogo humano está motivado muchas veces por la necesidad de manifestar algo a otro; y concluyen que hablar es un recurso de quien no se basta a sí mismo para alcanzar su perfección, resolver sus problemas o superar sus dificultades.

Es viejo el prejuicio de considerar la locución como algo imperfecto. Ya Avicena ponía, como causa de la comunicación intelectual, la multitud de pensamientos y deseos procedentes de los muchos defectos y limitaciones. Santo Tomás le responde que esa multiplicidad de conceptos no es la causa de la misma locución, sino sólo de que se hable por medio de muchos signos: «Multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipsa mente concepit; quod desiderium in angelis imperfectionem non ponit» (*De Ver.* q. 9, a. 4 ad 10).

Hay que añadir, admitiendo que la propia indigencia es en ocasiones el motivo que impulsa a comunicarse, que hablar es de suyo un recurso excelente, del que disponen sólo las criaturas más nobles. Por lo demás, no es siempre la propia limitación lo que empuja al diálogo; con más frecuencia es la riqueza de la propia actividad interior lo que lleva al hombre a comunicar a otros lo que tiene en el corazón: *ex abundantia cordis, os loquitur* (Lc VI, 45). Los ángeles superiores, por ejemplo, hablan a los inferiores para darles a conocer lo que éstos no saben (cfr. *S. Tb.* I, q. 106, a. 1). Y Dios se nos ha revelado para hacernos conocer su vida íntima.

14. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 2.ª ed., Madrid 1977, n. 298.

15. «Nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus. Et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem, aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero res significata per nomen prius existit: sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, et bonum, et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum prius inveniatur in Deo» (*De Ver.* q. 4, a. 1).

se observa que las inteligencias inferiores —que conocen con conceptos más particulares— necesitan para expresarse más palabras que las criaturas de inteligencia superior, que tienen conceptos más amplios¹⁶. Dios habla con la máxima perfección: una sola vez, con una sola Palabra, que lo abarca todo. *Semel locutus est Deus*¹⁷.

El tema de conversación, a su vez, es tanto más noble e íntimo cuanto mayor es la calidad personal de quien habla¹⁸. La perfección del hablar divino se manifiesta en que su locución a los hombres les revela la vida intratrinitaria.

Finalmente, la capacidad de adecuarse al interlocutor varía también según la perfección del hablar. Es distinta en unos hombres y en otros; con respecto a los ángeles, la capacidad humana de adaptarse al que nos escucha es menor, pues ellos pueden hablarnos a su modo y también al nuestro¹⁹. La absoluta superioridad del hablar divino a los hombres se manifiesta en su condescendencia al asumir nuestras palabras para expresar su Verdad: las palabras de Dios dirigidas al hombre «se han hecho semejantes al lenguaje humano, a la manera como un día el Verbo del Eterno Padre, tomando la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres»²⁰.

2. *El hablar de Dios.*

a) *Dios se habla a Sí mismo eternamente en el Verbo.*

La razón humana, elevándose a partir de las criaturas, llega a conocer, según hemos visto, que en Dios hay palabra no sólo metafórica sino real²¹, pues tiene concepto de Sí y, por tanto, verdadero y propio *verbum cordis*²². El hombre puede saber también que esta

16. Cfr. *De Ver.* q. 9, a. 1.

17. *Jer.* XXXIII, 14.

18. Hablar depende de la bondad y calidad intrínseca de alguien, porque el comunicarse procede de la razón de bien que algo tiene. Por eso, cuando algo es mejor, más se da a los demás. De ahí que a la razón de Sumo Bien pertenezca comunicarse sumamente (cfr. *S. Th.* III, q. 1, a. 1).

19. Cfr. *De Ver.* q. 11, a. 3.

20. Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, c. 3, n. 13.

21. «*Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice (...). Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu: et huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum*» (*De Ver.*, q. 4, a. 1).

22. «*Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens,*

palabra divina es única y lo comprende y expresa todo: a Dios y a las criaturas²³. Igualmente, llega a conocer que esta palabra posee el mismo ser divino, pues en Dios se identifican su entendimiento, su concepto, su acto de entender y su *esse*, cosa que nunca sucede en las criaturas, donde el sujeto que habla no se identifica con las palabras mediante las cuales se expresa²⁴.

Pero el hombre nunca hubiera podido saber por sí solo que la Palabra de Dios es una Persona, realmente distinta del Padre, de quien procede; y que el nombre de Verbo pertenece sólo a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad: todo esto lo sabemos únicamente porque Dios nos lo ha revelado²⁵. La razón humana puede alcanzar a conocer de Dios aquellas cosas que pertenecen a la unidad de la esencia, pero de ningún modo lo que se refiere a la distinción de Personas²⁶. Sólo con la fe llegamos a conocer que el Verbo de Dios es distinto realmente de la Persona que habla, y que la locución eterna de Dios es la generación eterna del Verbo. Esto es así porque la Segunda Persona es a la vez Palabra del Padre e Hijo del Padre: procede simultáneamente *per modum naturae* y *per modum intellectus*²⁷. Ambos modos de proceder se dan en las criaturas; pero nun-

est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus». (C.G., IV, c. 11).

23. «Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam Verbum omnium rerum». (C.G., IV, c. 13).

24. «Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo (cap. 16) probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in Primo (cap. 22) ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu» (C.G., IV, c. 11).

25. «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum» (Io. I, 1). «Tres sunt qui dant testimonium in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt» (I Io., V, 7).

26. Cfr. *S. Th.*, I, q. 32, a. 1.

27. «Processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae: et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est: et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius». (*S. Th.*, I, q. 27, a. 2).

ca se dan a la vez en el mismo sujeto, porque en nosotros el ser y el entender no se identifican; en Dios, en cambio, son lo mismo²⁸.

La vinculación del hablar eterno de Dios con el misterio de la vida intratrinitaria, resalta todavía más si se considera que sólo habla el Padre, pues habla quien profiere palabras, y únicamente el Padre es principio del Verbo divino. «Por tanto, así como la Palabra propiamente dicha, se predica de Dios sólo de modo personal y conviene únicamente al Hijo, así también hablar conviene sólo al Padre»²⁹. *Decir*, pertenece exclusivamente a la Primera Persona, la única que emite la Palabra; pero *ser dicho* corresponde a las Tres, ya que al hablar no se dicen sólo las palabras, sino también lo que éstas significan. El Verbo divino manifiesta a toda la Trinidad: el Padre se expresa a Sí mismo por el Verbo, y el Espíritu Santo también es manifestado por la Palabra. Por tanto, el contenido de la locución divina —y esto convendrá tenerlo presente cuando tratemos de la locución de Dios a los hombres— es toda la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. *Pater dicit uno suo Verbo omnes tres Personas*³⁰.

También el Verbo expresa a las criaturas, ya que Dios conoce a éstas con el mismo y único acto con el que se conoce a Sí mismo. Por esto, aunque no de modo necesario y propio, sino según cierta conveniencia voluntaria, al contenido de la locución eterna de Dios pertenecen también todas las realidades creadas³¹.

28. «In nobis non est idem esse et intelligere: unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere: unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens: quia quidquid est in natura Dei, subsistit» (*S. Th.* I, q. 34, a. 2 ad 1).

29. «Sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli Filio, ita et dicere etiam soli Patri convenit» (*De Ver.* q. 4, a. 2 ad 4) «Sicut proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde, sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VII *De Trinitate*: 'Dicens illo coaeterno Verbo non singulus intelligitur in divinis'. Sed dici convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum: eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit» (*S. Th.* I, q. 34, a. 1 ad 3).

30. *De Ver.* q. 4, a. 2 ad 3.

31. «Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est representativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum» (*S. Th.* I, q. 34, a. 3).

b) *Dios habla a los hombres por la Revelación.*

Se dijo antes que hablar es manifestar un conocimiento por medio de algún signo. Según esto, podemos afirmar que, con toda propiedad, la Revelación es un hablar divino, pues Dios manifiesta a los hombres lo que El conoce, por medio de signos. Les comunica verdades que El sabe y ellos ignoran; y esto es revelar: descubrir algo oculto al conocimiento de otro. Para que le entiendan, Dios comunica estas verdades al modo humano, valiéndose de signos sensibles que proponen la realidad; y esto es hablar. La Revelación divina es una *locutio Dei ad homines*; y al revés, el hablar divino es Revelación de los *sacramenta Dei*, de los misterios divinos³².

Al tratar de las revelaciones de Dios a los profetas, explica Santo Tomás que «a la misma inspiración interna (de Dios) se le llama locución, por su semejanza con la conversación externa. Pues así como al hablar con otro damos a quien nos oye, no la misma cosa que pretendemos manifestarle, sino un signo de ella, es decir, la voz sensible; así, Dios, al revelarse internamente, no enseña al hombre su esencia para que la vea; le da algún signo de ella, que es cierta semejanza espiritual de su sabiduría»³³.

En efecto, los profetas no contemplan la esencia divina, por lo que no conocen en ella los acontecimientos futuros que predicen; saben de las cosas divinas por ciertas representaciones y figuras que las significan³⁴.

Con toda propiedad, pues, se llama locución a la Revelación que recibieron los profetas. Y por la misma razón, hemos de afirmar que Dios nos habla cuando otros nos transmiten lo que El ha revelado. «Hay dos modos de oír (a Dios): uno, interior, cuando alguien oye a Dios que se revela. Ps. LXXXIV, 9: 'Oíré lo que el Señor dice en mí'; el otro es exterior, cuando alguien oye a otro hombre que le habla (de lo revelado). Act. X, 44: 'Estando Pedro diciendo estas palabras, vino el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra'. El primer modo no pertenece a todos los hombres, sino sólo a quie-

32. Cfr. *Eph.* I, 9; III, 3.

33. «Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interiorius inspirando non exhibet suam essentiam ad videndum, sed aliquid suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae» (*De Ver.* q. 18, a. 3).

34. «Visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae: nec in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis» (*S. Th.* II-II, q. 173, a. 1).

nes reciben la gracia de la profecía, otorgada no a todos, sino sólo a algunos»³⁵. El segundo modo, en cambio, alcanza indistintamente a cualquier persona. Por eso Santo Tomás, al explicar que la Revelación es *locutio*, distingue una *locutio interior*, cuando Dios habla internamente a los profetas, y una *locutio exterior*, dirigida a todos los hombres sin excepción³⁶.

Como en toda locución, también Dios se expresa en la Revelación por medio de palabras. Dios nos habla con palabras humanas, asumiendo de nuestro lenguaje y de nuestro trato aquellas expresiones y gestos que le sirven para darnos a conocer su vida íntima y sus designios de salvación. Estas palabras y gestos nos manifiestan su Palabra eterna, del mismo modo que las voces humanas expresan la palabra que hay en la mente y en el corazón del hombre.

Dios nos ha manifestado su Palabra de dos maneras: primero incoadadamente, de modo figurado y parcial, por medio de profetas que venían en su nombre; después, de modo real y pleno, viniendo El personalmente. *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*³⁷. En este texto, San Pablo indica las diferencias entre uno y otro modo del hablar divino a los hombres: primero, muchas veces, luego, una sola vez; antes, *in prophetis*, ahora *in Filio*. La multitud de las manifestaciones divinas en el Antiguo Testamento muestra el carácter parcial de estas revelaciones. Los profetas no veían todo, sino exclusivamente aquello que Dios en cada caso quería que conociesen³⁸. Por eso, eran precisas nuevas visiones para que conocieran cosas

35. «Est autem duplex auditus: unus quidem interior, quo quis audit a Deo revelante. Ps. LXXXIV, 9: *Audiam quid loquatur in me Deus*; alius autem auditus est, quo aliquis audit ab homine exterius loquente. Act. X, 44: *Adhuc loquente Petro verba haec, cecidit Spiritus Sanctus super omnes qui audiebant verbum*. Primus autem auditus non communiter pertinet ad omnes, sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae, quae este gratia gratis data distincte aliquibus, sed non omnibus, secundum illud I Cor. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Sed quia nunc loquitur de eo quod indistincte ad omnes pertinere potest, secundum illud quod supra dixit *Non enim est distinctio*, ideo relinquitur quod hoc sit intelligendum de secundo auditu» (*In Rom.* c. 10, lect. 2).

36. «Quaedam locutio exterior, qua Deus nobis per praedicores loquitur; quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam (...). Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis, unde in Ps. LXXXIV, 9 dicitur: *audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alio homines cognitionem fidei accipiunt» (*De Ver.*, q. 18, a. 3).

37. *Heb.* I, 1.

38. «Dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis: non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii» (*S. Th.* II-II, q. 171, a. 4 ad 1).

nuevas³⁹: *Ego visiones multiplicavi eis*⁴⁰. Esta limitación de contenido afectaba a cada una de las revelaciones proféticas, y también al conjunto de todas ellas. Dios les hablaba por medio de signos y representaciones creadas, que nunca pueden expresar adecuadamente todo lo que Dios es⁴¹, aunque se multipliquen indefinidamente⁴². Esta deficiencia caracteriza íntimamente a las revelaciones anteriores a Cristo, y no es algo secundario o accidental. Precisamente por esto, quienes las recibieron fueron llamados *profetas*, es decir, hombres que ven de lejos⁴³, para señalar que, aun siendo *videntes*⁴⁴, conocían de modo imperfecto.

La multitud de estas revelaciones pone de manifiesto, además, su ordenación a una revelación plena y perfecta, de la que participan, y a la que preparan y encaminan. Una multitud de cosas, cuando está ordenada, se refiere a una que es principio de todas ellas y de su orden⁴⁵. Todo lo que Dios hace está ordenado⁴⁶. Las primeras manifestaciones, a través de los profetas, se refieren a la última, en el Hijo. Así lo explicó el mismo Cristo a los discípulos que caminaban hacia Emaús: «¡Oh necios y tardos de corazón para entender lo que dijeron los profetas! (...) Y empezando por Moisés y todos los profetas, les interpretaba todas las escrituras que hablaban de El»⁴⁷.

Esta relación de lo múltiple a lo uno, de lo parcial e imperfecto a lo pleno y perfecto, pertenece a la estructura de la participación: las manifestaciones *in prophetis* son una participación anticipada de

39. «Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est propheta, est ipse Deus. Unde cum prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae propheticè vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inhaerens: sed oportet quod de singulis singillatim instruantur» (*De Ver.* q. 12, a. 1).

40. *Os.* XII, 10.

41. «Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est *terminos* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet: cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generi determinati non autem Deus (...), Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur» (*CG*, III, c. 49).

42. «Infinita verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum» (*In Ioann.* c. 21, lect. 6).

43. Santo Tomás expone la etimología del término *profeta* en este sentido: «Propheta importat cognitionem divinam ut procul existentem: unde et de prophetis dicitur Heb. XI, 13, quod erant 'a longe aspicientes'» (*S. Tb.* II-II, q. 173, a. 1).

44. *I Reg.* IX, 9: «Qui enim Propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns».

45. «Cum dicit *Novissime* describit doctrinam Novi Testamenti, et ponit quinque, quorum quatuor sunt diversa a quatuor premissis; unus autem est idem utrobique. Quod enim dixerat *multifarie multisque modis*, etc., ostendit quia omnis multitudo ordinata, ad unum debet referri. Ideo dicit, quod licet sit modus multiplex, tamen totum ordinatum est ad istud novissimum» (*In Heb.* c. 1, lect. 1).

46. *Rom.* XIII, 1: «Quae a Deo sunt, ordinatae sunt».

47. *Lc.* XXIV, 25 y 27.

la *locutio in Filio*. Los profetas conocieron a Dios y le dieron a conocer, porque participaron del Verbo⁴⁸. Antes de que viniera a habitar entre los hombres, recibieron ya de El; por eso Le anuncian, preparan su llegada, y disponen las inteligencias y los corazones de los hombres a la plena revelación del Hijo de Dios en Persona⁴⁹.

De lo estudiado hasta ahora pueden deducirse dos consecuencias importantes. Una, que las revelaciones del Antiguo Testamento no son sólo terrenas y temporales: son de la misma substancia que la Revelación del Nuevo Testamento —y por tanto, intrínsecamente sobrenaturales—, pues son una participación suya. Los profetas conocieron realmente la misma Verdad Primera que la Fe manifiesta, pues fueron enseñados inmediatamente por el Verbo divino y el discípulo recibe de su maestro la misma verdad que éste conoce y enseña⁵⁰.

La otra consecuencia atañe a la naturaleza de la Revelación. Si queremos saber bien lo que es, hemos de considerar la Revelación en su plenitud, pues la naturaleza de las cosas aparece más claramente cuando han alcanzado la perfección. La característica fundamental de la plena Revelación de Dios a los hombres es ser *locutio in Filio*, pues ahí está la razón de su grandeza y lo que la distingue de todas las anteriores, que fueron *in prophetis*⁵¹. La Revelación es un hablar

48. «Olim enim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per Prophetas, qui eum intantum annuntiaverunt in quantum aeterni Verbi fuerunt participes» (*In Ioann.* c. 1, lect. 11).

49. «Verbum enim Dei ducit ad Christum: nam ipse Christus est naturale Dei Verbum. Omne autem verbum a Deo inspiratum, est quaedam participata similitudo illius. Cum ergo omnis similitudo participata ducat in suum principium, manifestum est quod omne verbum inspiratum a Deo ducit ad Christum» (*In Ioann.* c. 5, lect. 6).

50. «Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae. Veritas autem eadem est cognitionis in discipulo et in docente: quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut et in rebus naturalibus forma generati est similitudo quaedam formae generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quod prophetia est quoddam 'signum divinae praescientiae'. Oportet igitur eandem esse veritatem prophetae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae» (*S. Th.* II-II, q. 171, a. 6). En otro lugar, Santo Tomás expone la misma idea desde otro punto de vista: «Utrouque dicit *locutus est vel loquens*, et denotat eundem esse auctorem Veteris et Novi Testamenti contra Manichaeum» (*In Heb.* c. 1, lect. 1).

51. «Licet Deus loquatur in Novo et Veteri Testamento, perfectius tamen nobis loquitur, quia ibi per revelationes in mentibus hominum, hic per incarnationem Filii. Vero Vetus Testamentum traditum est patribus, aspicientibus a longe et intuentibus Deum procul; istud autem nobis, scilicet Apostolis, qui vidimus, tum in propria persona. I Io. I, 1: *Quia audivimus et vidimus oculis nostris, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae*. Deut. V, 3 ss.: *Non cum patribus nostris iniit pactum, sed nobiscum, qui in praesentiarum sumus, et vidimus, et facie ad faciem locutus est nobis*. Unde patet quod illa *locutio* fuit promissio. Gal. III, 16: *Abraham dictae sunt repositiones*. Ista est exhibitio. Io. I, 17: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Iterum, ibi *locutus est in prophetis, hic in Filio*, qui est Dominus prophetarum. Io. I, 18: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse nobis narravit*» (*In Heb.* c. 1, lect. 1).

de Dios; nos da a conocer su Palabra de muchas maneras y, sobre todo, por su Encarnación. «El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria... A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo dio a conocer»⁵². La Encarnación es locución divina a los hombres: el Padre manifiesta su Palabra, revestida de carne en el tiempo, de modo que la podemos ver, oír, tocar, comprender y recibir⁵³. Como en toda locución entre hombres, también aquí se da un signo sensible: el Verbo Encarnado. Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás comenta: «El Verbo Encarnado y el Verbo Increado están entre sí como la palabra exterior y la palabra interior de nuestro lenguaje»⁵⁴. Aclara inmediatamente que esta comparación sirve únicamente hasta cierto punto, porque llamar *verbum vocis* al Verbo encarnado sólo es real en cuanto que el Verbo eterno se manifiesta asumiendo nuestra naturaleza, como la palabra interior es significada por la voz externamente proferida. No es igual en todo, porque a la carne asumida por el Hijo de Dios no se le llama palabra. En nosotros, la palabra mental es realmente distinta de la palabra exterior; el Verbo Encarnado, en cambio, es el mismo Verbo Increado⁵⁵. Con la Encarnación, el Verbo divino, que no podía ser contemplado en Sí mismo por los hombres, quiso

52. *Io. I*, 14 y 18.

Comparando la locución divina con la humana, comenta Santo Tomás que nuestra conversación incluye tres cosas: la concepción de la palabra, su expresión y, por último, la manifestación de la cosa expresada. El hablar de Dios incluye la concepción de la Palabra, que es eterna, y la expresión de su Verbo, que hace de tres maneras: por la creación, por las revelaciones a los profetas y por la Encarnación. De estas tres maneras de expresar la Palabra divina, sólo la primera no es locución en sentido estricto y, por tanto, no es Revelación en sentido propio. La segunda es verdadera locución, aunque imperfecta. La última es la perfecta manifestación, la plena locución de Dios a los hombres. «Prima autem expressio, scilicet in creatione, non ordinatur ad manifestationem. Manifestum est, quod illa expressio non potest dici locutio, et ideo nunquam dicitur, quod Deus loquatur creando creaturas, sed quod cognoscatur (...) Secunda vero expressio, quae est editio specierum in mente angelica, vel humana, ordinatur tantum ad cognitionem sapientiae divinae, et ideo potest dici locutio. Tertia vero, quae per assumptionem carnis ordinatur ad esse, et ad cognitionem et ad expressam manifestationem, quia per assumptionem carnis, et Verbum factum est homo, et nos in cognitionem Dei perfectam» (*In Heb.* c. 1, lect. 1).

53. *I Io. I*, 1.

54. *In Heb.* c. 1, lect. 1.

55. «Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cuius unum alteri comparatur: quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile: quia ipsa caro assumpta a Verbo aeterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum Incarnatum est idem quod Verbum aeternum; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis» (*De Ver.* q. 4, a. 1 ad 6).

hacerse visible para que le conociéramos; para mostrarnos con palabras y gestos humanos la intimidad de Dios ⁵⁶.

3. *Caracteres de la Revelación que se ponen de relieve al considerarla como «locutio».*

Se ha comentado ya el interés que tiene referirse a la Revelación como *locutio Dei*: así la presentan la Sagrada Escritura y la Tradición. Se añade a este motivo fundamental otro de orden práctico: quedan mejor expuestas e inconfundibles algunas características esenciales de la Revelación.

a) *La libertad divina de la Revelación.*

El carácter de *locutio* resalta la libertad de Dios para revelarse a los hombres. No nos ha manifestado su vida íntima porque tuviera necesidad de hacerlo, sino porque quiso en su bondad y sabiduría; nos habla porque nos ama ⁵⁷. Esta libertad queda de manifiesto al decir que la Revelación es *locutio Dei*: toda conversación implica un acto de la voluntad, y es, por tanto, siempre un acto libre.

Hablar es una actividad espiritual: interviene la inteligencia, porque es manifestar un pensamiento; también la voluntad, ya que los conceptos de la mente no se comunican a otro sin la decisión de esta potencia, que impera al intelecto la actualización del concepto y lo ordena a la manifestación a otro ⁵⁸. El hombre habla cuando quiere y a quien quiere; expresa lo que desea, y de la manera que prefiere. La decisión de la voluntad afecta tan intrínsecamente al acto de hablar que, además de imperar su realización, configura el modo de hacerlo, lo que se va a decir, el orden, el tiempo, y —por supuesto— el destinatario.

La intervención de la voluntad es absolutamente necesaria. Sin el acto de esta potencia, que abre —por decirlo así— el interior de

56. «Cada uno de esos gestos humanos es gesto de Dios. 'En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente' (Col. II, 9). Cristo es Dios hecho hombre, hombre perfecto, hombre entero. Y, en lo humano, nos da a conocer la divinidad» (ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp, 8.ª ed., Madrid 1974, n. 109).

57. «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae» (Concilio Vaticano II, *Const. Dei Verbum*, c. 1, n. 2). «Hac itaque revelatione Deus invisibilis (...) ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur» (ib.).

58. Cfr. *S. Th.* I, q. 107, a. 1 ad 1.

la mente, nadie podría conocer el pensamiento de otro, pues sólo Dios tiene acceso inmediato a nuestra mente y a nuestro corazón. También en la conversación de los ángeles sucede así: uno no puede conocer lo que otro ángel piensa, si éste no quiere comunicárselo. Esta conversación —dirección— del propio pensamiento hacia otro, para manifestárselo, es necesaria también en los espíritus puros; Santo Tomás la llama «palabra externa»⁵⁹.

En los hombres, además de la ordenación del concepto a su manifestación, se requiere previamente actualizarlo, ya que no siempre está en acto. Luego, es preciso exteriorizarlo por medio de algún signo sensible, como ya se dijo. En estos tres momentos interviene la voluntad⁶⁰. «En nosotros, el concepto interior de la mente está como encerrado por una doble barrera. Primero, por la misma voluntad, que puede retener dentro del entendimiento el concepto, o comunicarlo. Por eso, nadie puede ver lo que otro tiene en la mente, sino sólo Dios, según I Cor. II, 11: 'Lo que es del hombre, no lo conoce nadie, sino el espíritu del hombre, que está en él'. En segundo lugar, la mente de cada hombre está separada de las demás por el cuerpo»⁶¹.

Siendo el hablar de las criaturas un acto libre, un signo de amistad, se comprende que la Revelación divina lo sea máximamente: *vos*

59. En los ángeles, hablar consiste precisamente en ordenar —dirigir— a otro el propio pensamiento (cfr. *De Ver.* q. 9, a. 4 ad 9). Como sus conceptos están siempre en acto, no necesitan actualizarlos para sí mismos; y cuando hacen conocer a otro sus pensamientos —cuando les hablan—, no ponen en acto de conocer a quien escucha, sino que actualizan en dirección al otro el concepto que pretenden comunicarle. He aquí los textos de Santo Tomás: «In locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens. Unde ex hoc ipso quod unus angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius angeli cogitationem» (*De Ver.* q. 9, a. 7 ad 1); «angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente; non per hoc quod ipse reducat de potentia in actum, sed per hoc quod ipse angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicuius formae secundum ordinem ad alterum» (*Ib.*, a. 5 ad 5).

60. La especie inteligible puede estar en el entendimiento de tres maneras: como hábito, entre la potencia y el acto; como acto perfecto; por último, *in ordine ad alium*. Cuando se considera en acto lo que ya se poseía como hábito, se dice que alguien habla consigo mismo (*loquitur aliquis sibi ipsi*). Por eso, hemos dicho que el mismo concepto es llamado *verbum interius*. Pero no se puede identificar conocer con hablar: «locutio est motus cognoscitivae, non quia sit ipsa cognitio, sed quia est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium» (*De Ver.* q. 9, a. 4 ad 13). Es necesaria la *ordinatio ad alium*, y la voluntad interviene doblemente: decidiendo considerar lo conocido, e imperando su referimiento a otro.

61. «In nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I Cor. II, 11: *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitatem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere» (*S. Th.* I, q. 107, a. 1 ad 1).

*autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo nota feci vobis*⁶². Asimismo, se aclara que es Dios quien ha escogido el modo de revelarse, el tiempo, el orden..., en una palabra, todos los aspectos y circunstancias de su manifestación sobrenatural a los hombres, movido por su amor y disponiendo todo para mayor beneficio nuestro. A este respecto, Santo Tomás, al tratar del tiempo de la Encarnación, comenta que fue sin duda el más conveniente. Explica que no fue oportuno que el Verbo se encarnara inmediatamente después de la caída de nuestros primeros padres, para que así el hombre advirtiera la necesidad que tenía de Dios, y que no podía salvarse por sus propias fuerzas. Además, era mejor que no se retrasara la Encarnación hasta el fin de los siglos, para que no se oscureciera completamente el conocimiento de Dios y de sus preceptos⁶³.

b) *El carácter determinante del contenido.*

Otra característica, que se hace patente al considerar la Revelación como *locutio Dei*, es la importancia fundamental de su contenido. Lo que Dios manifiesta no es algo secundario ni menos importante que la acción de revelarse. En ninguna conversación cuerda el tema es lo menos fundamental. Hablar por hablar es perder el tiempo, y aun en las conversaciones menos transcendentales se trata de asuntos que interesan a quienes participan, o, al menos, divierten o entretienen. Y una conversación resulta tanto más importante no sólo en dependencia de aquel que habla, sino también de lo que se dice. Las personas recuerdan unos diálogos más que otros, precisamente por lo que en ellos se dijo. Todo esto indica que el contenido de una locución la cualifica profundamente; más aún, la condiciona, hasta el extremo que Santo Tomás lo primero que se plantea al tratar de la conversación angélica es si los ángeles tienen algo que decirse, porque de lo contrario, no habría entre ellos posibilidad de diálogo⁶⁴.

Con mayor razón, en la locución divina a los hombres, lo que

62. *Io. XV, 15.*

63. «Non etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat: unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatorem indigere. (...) Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret. Quia circa finem mundi *refrigescet caritas multorum* (Math. XXIV, 12)» (*S. Th.* III, q. 1, a. 5); «non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. (...) Secundo, ex effectu humanae salutis (...) Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris» (*Ib.*, a. 6).

64. Cfr. *De Ver.*, 1. 9, a. 4, in c., ad 11 y ad 15; *S. Th.*, I, q. 107, a. 1.

se nos revela no es cuestión accidental, sino de la máxima trascendencia. Dios es superior a todo, y es, además, nuestro fin, el término último de nuestros amores. Es, por eso, de inmenso valor el simple hecho de que nos hable. Pero esto no implica en modo alguno que podamos permanecer indiferentes ante lo que en concreto nos dice. Al contrario, aun entre los hombres, el desinterés y el desprecio por lo que alguien afirma o declara es señal de poca estima. ¿Quién más digno de estima que Dios? Precisamente en la medida en que nos damos cuenta de la infinita grandeza de Dios, se hace no sólo importante sino valiosísima hasta la más pequeña de sus palabras.

Así lo ha entendido siempre la tradición cristiana, como lo prueba incluso el hecho de que el mismo término Revelación designe tanto la acción divina de manifestarse, como el objeto revelado; igualmente sucede con la palabra Fe: expresa la virtud sobrenatural por la que creemos las verdades reveladas, y también las mismas verdades que aceptamos.

Todo lo que acabamos de afirmar es claro, e incluso obvio. Se hace necesario sin embargo recordarlo, ante la presencia en la literatura contemporánea de autores que lo niegan, y que hablan de la Revelación como si fuera una acción sin contenido, una palabra sin mensaje. El inicio histórico de ese planteamiento puede situarse en Lutero, concretamente en los textos en lo que declara sin valor las verdades sobre la naturaleza de Cristo, los sacramentos, etc.: para él, saber si Cristo es Dios y Hombre, carecería de importancia, porque lo único que interesa es reconocerlo como Salvador⁶⁵. Con su doctrina de la fe fiducial termina arrinconando, como superflua, toda consideración objetiva de lo que Dios ha dicho, que no tendría más valor que el testimoniar la misericordia divina, contribuir a que el hombre alcance confianza y seguridad en su salvación. En esa línea se sitúan aquellos autores contemporáneos que, al definir la Revelación, acuden a las nociones de encuentro, invitación, requerimiento divino, u otras análogas, interpretándolas de tal manera que excluyen o dejan en segundo plano las verdades reveladas. «La Revelación no es la comunicación de un conocimiento sobrenatural... sino la acción de Yahwe, un descubrimiento de su misterio inefable, la entrega de sí mismo en la amistad», escribe un autor protestante de nuestros días⁶⁶. Otro señala que «la Revelación no es una suma de *credenda*, sino un *credendus*»⁶⁷.

65. Cfr. Dr. Martin Luthers Werke, Weimar. 1912-1921, XVI, p. 17.

66. OEPKE, *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*, 3, p. 575.

67. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 1947, I, p. 285. BULTMANN

Esas ideas se relacionan no sólo con la actitud luterana sino también con concepciones filosóficas agnósticas o idealistas. No resulta difícil reconocer, en efecto, en las obras de esos autores el influjo del presupuesto filosófico inmanentista que supedita el contenido del pensamiento a la acción de pensar, que consideran anterior y constitutiva⁶⁸. También conectan con otro postulado inmanentista, que funda nuestro conocimiento intelectual no en un elemento ontológico —la realidad misma—, sino en un elemento del conocimiento no conceptual. Este elemento preconceptual sería algo inexpresado e inexpresable, misterioso, rico; el verdadero concepto, ya elaborado y perfecto, sería fruto de la reflexión sobre el elemento anterior. Según esta teoría, el conocimiento resultaría de la suma de concepto y experiencia, donde el concepto es una expresión limitada de mi conciencia de la realidad, que en sí misma es inexpresable e implícita. El concepto no tendría más valor que el de una referencia indeterminada a la realidad; indicaría la dirección en que se sitúa lo real, pero no lo declararía verdaderamente. Es claro que en estas explicaciones se pierde el carácter real de nuestro conocimiento o, al menos, se difumina.

Esa posición puede presentarse en grados muy diversos, yendo desde un influjo difuso⁶⁹ hasta planteamientos en los que la misma idea de Revelación se desdibuja para ser sustituida por la de experiencia. Esto último ocurre a nuestro juicio en Edward Schillebeeckx, ya, en parte, en obras de hace algunos años⁷⁰ y, de forma clara, en las más recientes, como pone de manifiesto su discutido ensayo: *Jesús, la narración de un viviente*⁷¹. Para el profesor de Nimega, el hombre,

dice que la Revelación es una interpelación al hombre; en ella lo más importante no es el mensaje de la palabra sino el hecho mismo de resonar como invitación a la decisión última: es el acontecimiento mismo de la palabra y el acontecimiento de la fe que suscita (cfr. *Der Begriff der Offenbarung in Neuen Testament*, Tübingen 1929, p. 40 y ss.). El lector interesado puede encontrar información más completa en la crónica de J. P. Torrell, *Théologie fondamentale*, RT, 1971, en marzo, pp. 61-98.

68. «Aquí se nos revela uno de los aspectos característicos de la actitud de inmanencia: la primacía de la acción sobre la contemplación; porque es en la acción donde saboreamos con plenitud la 'explicación determinante', el pensamiento que engendra verdad (...). Más aún, si yo me pongo en la existencia al pensarme, el pensar es anterior —con anterioridad de naturaleza— al ser, y, por tanto, la acción del pensar, lo que el pensar tiene de acción, es más excelente que el contenido u objeto del pensar, que resulta puesto por el pensar mismo» (C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed., Rialp, Madrid 1973, p. 105).

69. Cabe, por ejemplo, discernirlo en la distinción entre fe y creencia tal y como es expuesta por algunos autores: cfr. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne sur la structure du Symbole des Apôtres*, Aubier, Paris 1969, pp. 131-168. El cuarto capítulo del libro se titula *Croyance et Foi*.

70. Véase, por ejemplo, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, FAX, Madrid 1968, pp. 179-183.

71. Una buena recensión crítica, poniendo de relieve los presupuestos metodo-

propriadamente hablando, no conoce, sino que experimenta, ya que toda su apertura a la realidad se realiza en el interior de un mundo mental (o «conjetura espiritual», como él dice), que la reinterpreta y transforma. Como consecuencia se pierde todo contenido ultrasubjetivo de la Revelación o, precisando más, ese contenido queda reducido a «la objetividad de un misterio situado más allá de toda expresión».

Ni que decir tiene que esos planteamientos implican haber perdido de vista verdades esenciales. Olvidan, por ejemplo, el carácter unitivo de la verdad. Dios se nos entrega, entre otras razones, precisamente porque se nos da a conocer tal como es en Sí mismo: manifestar mediante la palabra su intimidad es ya una inefable donación, porque la palabra no es una especie de telón que nos separa de Dios; al contrario, es un manifestarse haciendo posible la amistad: «a vosotros os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre»⁷². Olvidan, también, el carácter intencional del conocimiento, y, así, se pasa por alto que «el acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa», como enseña repetidamente Santo Tomás⁷³. El objeto de la fe no son las palabras, las frases, los enunciados; todo esto sirve como medio para llegar a conocer la realidad revelada por Dios. El hombre no se queda en las palabras que oye: pasa a través de ellas y llega al conocimiento de lo que se le dice. Así sucede en todo conocimiento humano, y así sucede también en la fe, conocimiento sobrenatural que tenemos por luz divina. «Yo no creo en mi creencia de Dios, sino en Dios por mi creencia, y es creyendo en Dios cuando advierto mi creencia. La fe me da, de modo sobrenatural, un conocimiento de realidades, que se integra con otros conocimientos naturalmente alcanzados, mediante la noción misma de realidad, mediante el acto de ser. Perdida o desvirtuada esta noción, se desvanecen o deforman juntos el objeto del saber natural y el objeto de la fe»⁷⁴.

¿Y qué nos ha dicho Dios? Ya hemos visto, al tratar de la Palabra divina, que el Padre con su única Palabra se dice a Sí mismo y a toda la Trinidad; y de modo secundario, a todas las criaturas. Este es también el contenido de la Revelación. Dios nos dice multitud de cosas, que encontramos compendiadas en el Símbolo de la Fe. En

lógicos de que parte es la de L. J. ELDERS, *La christologie du professeur E. Schillebeeckx*, en «Esprit et Vie», 90 (1980) 17-24.

72. *Io.* XV, 15.

73. «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide» (*S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2).

74. C. CARDONA, *La metafísica...*, o.c., p. 14.

los doce artículos del *Credo* se contiene todo lo referente a Dios, a su esencia, y al plan de salvación, Creación, Redención y Santificación de los hombres: en ellos se nos habla de la unidad de Dios y de la Trinidad de Personas; de la Encarnación del Verbo, de lo que padeció y obró, de su Pasión y Muerte, de su Resurrección, de su Ascensión, de su segunda venida para juzgar a vivos y muertos; de los efectos de la gracia: de la Iglesia, de los sacramentos, de la resurrección de los muertos, de la vida eterna⁷⁵.

No es, sin embargo, intención nuestra proceder ahora a un estudio del contenido de la Revelación; si lo hemos mencionado, sólo someramente, ha sido para hacer una observación importante: aunque en la Revelación Dios nos hable sobre muchas cosas, hay, en la palabra que nos dirige, una profunda unidad, reflejo de la unidad de su Palabra interior. Santo Tomás lo pone muy claramente de manifiesto en las cuestiones que dedica a tratar de la unidad de la ciencia teológica: aunque en ella se trata de Dios y de las criaturas, no trata de todo ello *ex aequo*, sino que todo lo refiere a Dios⁷⁶.

La Revelación es, principalmente, revelación de Dios en sí mismo. Se insiste modernamente en el carácter «económico» de la Revelación, uniéndolo, además, a su aspecto histórico. Algunos autores afirman

75. Santo Tomás expone con detalle el contenido del Símbolo y dice que abarca todo el contenido de la Revelación. *Articulus est veritas de Deo*, lo cual puede ser de dos maneras: o porque es *de ipso Deo tantum* o porque es *de Deo ratione naturae assumptae*. Lo que es sólo de Dios puede ser de tres maneras: porque es de su naturaleza, o porque es de las Personas, o porque es efecto propio suyo. Y así, *ratione naturae*, decimos *Credo in unum Deum; ratione personae*, decimos *Patrem omnipotentem*, y creo *in Iesum Christum Filium eius*, y *credo in Spiritum Sanctum*, con lo que tenemos otros tres artículos. Lo que es *ratione effectus*, o pertenece a la condición de la naturaleza, y así decimos *creatorem caeli et terrae*; o pertenece al bien de la gracia, y decimos *Sanctam Ecclesiam, catholicam, sanctorum communicationem, peccatorum remissionem*; o pertenece a la perfección de la gloria, y así decimos: *carnis resurrectionem, vitam aeternam*.

Lo que pertenece a la naturaleza asumida se compendia también en siete artículos (o en seis, según se quiera). El primero se refiere a la concepción: *qui conceptus est ex Spiritu Sancto*; el segundo, a la Natividad: *natus ex Maria Virgine*; el tercero a la Pasión: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*; el cuarto al descenso a los infiernos: *descendit ad inferos*; el quinto a la resurrección: *tertia die resurrexit a mortuis*; el sexto a la Ascensión: *ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei Patris*; el séptimo al juicio final y a la segunda venida de Cristo: *inde venturus est iudicare vivos et mortuos* (*In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2).

Todo lo demás revelado se contiene en estos doce artículos (o catorce). Así la existencia de Dios, su providencia universal, su gobierno, su remuneración se incluyen en el primer artículo, aunque la razón humana y la fe conozcan de modo distinto (*ibid.* ad 2). De la misma manera, todos los atributos divinos se contienen como en su raíz en el atributo de su omnipotencia, al que se refiere el primer artículo, según aquello de *non erit impossibile apud Deum omne verbum* (*ibid.* ad 3) (*Lc.* I, 37). Y todo lo referente a los sacramentos (*fides de corpore Christi in sacramento altaris et de omnibus sacramentis et de clavibus et de omnibus huiusmodi*) se incluye en el artículo de la Iglesia, que es *de effectu gratiae* (*ibid.* ad 10).

76. *S. Th.*, I, q. 1, a. 3.

que esa consideración histórico-salvífica es el camino para llevar la Teología a una dimensión más personal y existencial, que supere los esquemas ónticos —así suele decirse— de proposiciones fijas y definitivamente establecidas. Hay incluso quien piensa que lo importante en la Revelación es lo que se refiere a la salvación del hombre (el «para nosotros», según su terminología), en contraposición al «en sí» de Dios y del hombre, que sería secundario. En este sentido, concluye Congar que «la Revelación es la enseñanza sobre el fin último del hombre», «el desvelamiento de un designio de Alianza»⁷⁷.

Estas expresiones, que son ciertas en lo que afirman, se vuelven ambiguas e incluso erróneas por lo que no dicen, en la medida en que vienen a significar que en la Revelación no se nos habla tanto de Dios cuanto de su acción, posición que tiene raíces históricas análogas a las ya señaladas y que viene también a desembocar en un desconocimiento o un oscurecimiento de la Revelación como hablar divino, ya que, como es lógico, en un planteamiento de ese tipo el acento tiende a ser puesto en la acción histórica tomada por sí misma, es decir, considerándola como cerrada sobre ella misma, en lugar de verla como referida a Dios, que interviene en la historia para darse a conocer y comunicarse. Está claro que la Revelación contiene muchas cosas referentes a la salvación del hombre, le manifiesta cuál es su verdadero fin último sobrenatural, y le indica los medios para llegar a la intimidad con Dios. Pero este aspecto del contenido no es el único —sería herético afirmar que la Revelación es exclusivamente económica— ni siquiera el más importante, porque el hablar divino expresa primeramente la Trinidad de Personas, y después, secundariamente, a las criaturas⁷⁸. Además, hay que decir que la Revelación no trata de un Dios «para nosotros» en el sentido de un Dios que manifestaría sólo la acción por la que nos salva —lo que equivale a decir que en su ser propio nos es ajeno—, sino de Dios en sí mismo, cuyo conocimiento y amor es la salvación nuestra: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem tu misisti Iesum Christum*⁷⁹. El valor salvífico de la Revelación procede justamente de que es Revelación de la intimidad divina y del camino dispuesto por Dios para que accedamos a esa intimidad, que es la Humanidad Santísima de Cristo⁸⁰. Por eso, sólo cuando enten-

77. Y.-M. CONGAR, *Situation et tâches presentes de la théologie*, Les éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 98 y 35.

78. Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 3; 7.

79. *Io.* XVII, 3.

80. Cfr. *Rom* V, 2.

demos a la Revelación como palabra que manifiesta, la comprendemos adecuadamente, según lo que en verdad es.

c) *La libertad y responsabilidad de quien escucha la Revelación de Dios.*

Cuando se presenta le Revelación como *locutio Dei*, queda clara también la libertad y la responsabilidad del hombre para acoger y aceptar lo que Dios le dice. Es éste otro punto fundamental de la enseñanza católica, solemnemente definido: «si alguno dijere que el asentimiento a la fe cristiana no es libre..., sea anatema»⁸¹.

De la naturaleza espiritual del hablar, se concluye que no sólo quien habla actúa con la inteligencia y la voluntad; también quien escucha, pues atiende a lo que le dicen —esta atención es un acto de la mente imperado por la voluntad, que podría decidir también no atender—, y lo entiende. Es necesario el uso de ambas potencias, ya que resultaría inútil hablar a quien no puede entender; como también dirigirse a quien no quiere escuchar.

Trasladado esto a la Revelación, se comprende mejor la íntima libertad y responsabilidad del hombre, que puede abrirse o cerrarse a la comunicación divina. «El diálogo de la Salvación no obligó físicamente a ninguno a acogerlo; fue un formidable requerimiento de amor que, si bien constituía una tremenda responsabilidad en aquellos a quienes se dirigió (Mt. XI, 21), les dejó, sin embargo, libres para acogerlo o rechazarlo, adaptando incluso la medida (Mt. XII, 38) y la fuerza probativa de los milagros (Mt. XIII, 13 ss.) a las exigencias y disposiciones espirituales de sus oyentes, para que les fuese fácil un asentimiento libre a la divina revelación, sin perder, por otro lado, el mérito de tal asentimiento»⁸².

Y hay que advertir que, junto a la libertad —real, plena, verdadera—, existe la responsabilidad ineludible e inexcusable, que incumbe a todo hombre, frente a la manifestación de Dios. El hombre ha de dar una respuesta —y de hecho la da siempre, pues la misma despreocupación es ya una actitud voluntariamente escogida—, sin que le valgan excusas de información o cultura, porque es Dios el que se le revela. «Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su Creador y Señor, y estando la razón humana enteramente sujeta

81. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 3, can. 5, Dz. 1814.

82. Paulo VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6-VIII-1964, AAS Vol. LVI, p. 642-643.

a la Verdad increada, cuando Dios revela estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de inteligencia y de voluntad»⁸³.

Santo Tomás trata expresamente este tema cuando se refiere al acto de fe, que define como «acto del entendimiento que asiente a a verdad divina por imperio de la voluntad, movida por Dios mediante la gracia», y que, por eso, «está bajo el libre albedrío en orden a Dios»⁸⁴. Para poner de relieve el carácter intrínsecamente libre de todo acto de fe, compara este asentimiento con el que se da en el conocimiento científico. «El asentimiento científico no cae bajo el libre arbitrio, porque quien conoce así se ve obligado a asentir por la fuerza de la demostración. Por eso, el asentimiento de la ciencia no es meritorio»⁸⁵. En la ciencia, solamente el hecho de aplicarse a la consideración de tal o cual cosa cae bajo el propio arbitrio. En cambio, en la fe ambas: el considerar ésta o aquella verdad, y el asentir a ella. El acto de fe es libre *non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum*⁸⁶. Ni siquiera los milagros, u otros argumentos que inducen a creer, disminuyen la íntima libertad del hombre ante la Revelación, ni, en consecuencia, el mérito de creer. Así, los signos que Cristo dio de su Resurrección no disminuyeron el mérito de los Apóstoles al creer, pues no eran argumentos demostrativos, sino pruebas exteriores que no forzaron el entendimiento a asentir⁸⁷. «Que alguien crea por algunos signos vistos, no quita la fe ni el mérito. Como el apóstol Tomás, de quien está dicho: 'Porque me has visto, has creído'; 'que vio una cosa y creyó otra': vio las heridas, y creyó en Dios»⁸⁸.

83. Concilio Vaticano I, Const. Dogm. *Dei Filius*, c. 3, Dz. 1789.

84. «Ipsium autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum» (*S. Th.* II-II, q. 2, a. 9).

85. «In scientia duo possunt considerari: scilicet ipse assensus scientis ad rem scitam, et consideratio rei scitae. Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem caritatis, idest ad honorem Dei vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subiacet libero arbitrio. Et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius.» (*S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9 ad 2).

86. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 10.

87. Cfr. *S. Th.*, III, q. 55, a. 5 ad 2.

88. «Quod aliquis ea quae non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum eius. Sicut et Thomas, cui dictum est (Ioann. 20, 29), 'quia vidisti me, credidisti', 'aliud vidit, et aliud credit': vidit vulnera, et creditit Deum» (*S. Th.* III, q. 55, a. 5 ad 3). Para un análisis más completo de la cuestión, según Santo Tomás, ver B. Duroux, *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Tequi, Paris 1978.

II. DIOS AL HABLAR A LOS HOMBRES LOS TRANSFORMA Y DIVINIZA

1. *La superioridad del hablar divino sobre el humano.*

Ya nos hemos referido antes a la superioridad del hablar divino respecto al de cualquier otra criatura, señalando algunas características que ponen esto de manifiesto. Vamos ahora a considerar esta superioridad en cuanto a la influencia que la palabra tiene en quienes la escuchan.

Sabemos que la conversación de las criaturas aporta una información, afecta de alguna manera a quienes participan de ella, incluso supone muchas veces una ayuda real para superar dificultades concretas. La palabra de los hombres consuela, anima, esclarece; pero su eficacia tiene unos límites precisos: nunca cambia íntimamente la naturaleza de quienes la reciben, ni afecta a sus potencias espirituales. La Palabra de Dios, en cambio, transforma la vida y el alma de quienes la reciben sin poner obstáculos. El Verbo divino es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo eterno del Padre. Y «a los que creen en El, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios»¹. Comentando una frase de S. Pablo en su carta a los Efesios —«que Cristo habite por la fe en vuestros corazones»²—, Santo Tomás escribe que los hombres son hijos adoptivos de Dios porque han acogido su Palabra: «se les llama hijos, porque guardan en sí al Verbo de Dios»³.

a) *Dios obra en las criaturas intrínsecamente.*

Desde este punto de vista, expresaremos bien la superioridad del hablar divino con respecto al de los hombres o de los ángeles, si tenemos en cuenta que Dios actúa en las criaturas intrínsecamente. Al revelarse al hombre, Dios no se limita a proponer por medio de signos lo que quiere manifestar; además, infunde en el alma una luz sobrenatural, que permite conocer las verdades de orden superior

1. *Io.* I, 12.

2. *Eph.* III, 17.

3. «Dicuntur filii ut Verbum Dei in se continentes» (*In Heb.* c. 1, lect. I). El apóstol Santiago lo dice así: *voluntarie genuit nos Verbo veritatis* (*Jac.* I, 18).



que le enseña ⁴. Como tendremos ocasión de ver más adelante ⁵, esta luz no es siempre específicamente igual, pues se distingue el *lumen fidei* y el *lumen propheticum*; pero no falta nunca cuando Dios manifiesta realidades sobrenaturales ⁶.

La acción inmediata y directa en el alma de quien le oye es una característica exclusiva del hablar divino. Los hombres no pueden hacerlo: un maestro, por ejemplo, enseña y transmite a sus alumnos la ciencia que él posee ⁷. Recurre a palabras y demostraciones que proponen los conceptos, procura explicar con orden, discurrendo de lo fácil a lo difícil. Pero siempre ha de contar con la inteligencia de sus alumnos, con su interés y esfuerzo. Sus explicaciones, en definitiva, son una ayuda para el entendimiento del alumno, pero no pasan de ser un auxilio externo ⁸. El maestro humano no puede actuar sobre el intelecto; Dios, en cambio, sí ⁹. Esta diferencia marca la distancia que va del hablar humano al divino: aquél, no afecta a la naturaleza íntima de la persona ni a sus potencias; éste implica —en el caso de la Revelación propiamente dicha— la infusión de una luz sobrenatural en el alma.

b) *Dios puede revelar al hombre realidades sobrenaturales.*

Fijémonos ahora en otro aspecto de la superioridad de la conversación divina: Dios habla al hombre de cosas asequibles a su entendimiento, y también de realidades que superan su capacidad. La Revelación contiene misterios en sentido estricto, verdades que sólo pueden conocerse si Dios las manifiesta, y que, aún después de reveladas, permanecen oscuras ¹⁰. Esto es exclusivo de la Revelación, y signo de su origen divino. Los hombres podemos tratar de temas de difícil comprensión, expresarnos de modo complicado y oscuro;

4. «Iuxta S. Thomam, locutio divina fit obiective per supernaturalem propositionem veritatis et subiective per influxum luminis supernaturalis proportionati ad infallibiliter iudicandum de veritate divinitus proposita» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione...*, pp. 144-5).

5. En el número 2 de este mismo apartado.

6. «Oportet quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae» (*S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2).

7. Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 1.

8. «Homo suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2).

9. «Huiusmodi rationis lumen, quo principia prima sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat, quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interiorum etiam principaliter sanat» (*De Ver.*, q. 11, a. 1).

10. Cfr. Conc. Vat., I, Const. *Dei Filius*, cap. 4, Dz. 1795 y 1796.

pero siempre de cuestiones que están al alcance de la inteligencia humana. Dios, en cambio, puede hablarnos de cosas que nos superan porque tiene poder para actuar sobre el entendimiento humano, elevándolo por encima de su posibilidad natural. Nuestra naturaleza está abierta a esta acción de Dios, porque tiene la capacidad (potencia obediencial) de ser elevada por Dios al orden sobrenatural, es susceptible de recibir la gracia¹¹: «el alma es naturalmente capaz de la gracia: por haber sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia»¹².

Es propio del hablar divino tratar de temas sobrenaturales. En la doctrina revelada encontramos verdades que atañen al hombre, al mundo, a la sociedad, a las virtudes humanas; también hay abundantes referencias a hechos históricos, a actuaciones de personas concretas, a fenómenos físicos. Pero no es esto lo más importante y principal. Se podría decir que es el ropaje, la envoltura de lo que Dios ha querido comunicarnos: que El es Uno y Trino, y que nos llama a su eterna compañía¹³. «A la fe pertenece algo de dos maneras: una, directa y principalmente, como los artículos de la Fe; otra, indirecta y secundariamente, como aquello de cuya corrupción se seguiría también la corrupción de algún artículo de la fe»¹⁴. Lo que pertenece a la fe —al contenido de la Revelación— directa y principalmente, *proprie et per se*, es lo sobrenatural: objeto propio y exclusivo de la Revelación, pues no puede conocerse de otra manera. Las restantes

11. «In tota creatura est quaedam potentia obediencialis, prout tota creatura oboedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit» (*De Virtut. in Communi*, q. 1, a. 10, ad 13). «In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedienciae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt» (*De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 18).

«In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore, in quem non reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedienciae in creatura» (*S. Th.*, III, a. 11, a. 1).

Cfr. *De Pot.*, q. 1, a. 3, ad 1.

12. «Naturaliter anima est gratiae capax: eo enim ipso, quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit in De Trinitate, lib. XIV, c. 8» (*S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10).

13. «Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae: et vita manifestata est, et vidimus, et testamur, et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis: quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et cum Filio eius Jesu Christo. Et haec scribimus vobis ut gaudeatis, et gaudium vestrum sit plenum» (*I Io.*, I, 1-4).

14. «Ad fidem aliquid pertinet dupliciter: uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articulis. Et circa utraque potest esse haeresis eo modo quod fide» (*S. Th.*, II-II, q. 11, a. 2; Cfr. *S. Th.*, I, q. 32, a. 4; *In I Sent.* d. 33, q. 1, a. 5).



verdades que no son de orden sobrenatural, se conocen también por otros caminos, y se dice que son objeto accidental de la Fe, en cuanto que alguien puede, por causas accidentales —falta de tiempo, de interés, de inteligencia— no conocerlas de modo natural¹⁵.

Estas verdades, asequibles al hombre, han sido, sin embargo, reveladas por Dios en orden precisamente a las sobrenaturales: porque las preceden, facilitando su conocimiento; o las acompañan, al expresarlas; o las siguen, como consecuencias suyas¹⁶.

Esta distinción del contenido de la Revelación es importante¹⁷, también por sus aplicaciones prácticas: por ejemplo, la diferente obli-

15. «Fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens.

Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione huius vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Sic ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum ad fidem per se pertinet.

Quod autem excedit intellectum huius vel illius et non omnis hominis, non per se, sed per accidens ad fidem pertinet.

Ea autem quae omnem intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari, quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur; et ideo huiusmodi non possunt esse scita.

Sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum huius hominis et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri, sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cuius intellectus ad demonstrationem non attingit; quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur» (*In III Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 2).

16. «Aliqua sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia: sicut etiam in aliis scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam: sicut sunt tres Personae, omnipotentia Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia huiusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta; sed ad praedictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi. Et secundum talia non oportet articulos distinguere» (*S. Tb.* II-II, q. 1, a. 6, ad 1).

17. «In sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum et alia huiusmodi quae ad fidem pertinent, inquantum divinitus sunt inspirata et dicta» (*In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1, ad 2).

Esta distinción *directe-indirecte*, *per se-per accidens*, *principaliter-secundario*, *primum, proprium*, aparece en muchos textos del Santo. Quizá puede resumirse en éste del Comentario a las Sentencias: «Ciertas cosas son *per sí mismas substantia* de la fe, como que Dios es Uno y Trino, y otras semejantes: en las cuales a nadie es lícito opinar de otra manera, por lo que el Apóstol dice que si un ángel de Dios evangelizara de modo distinto a lo que él mismo enseñara, fuese anatema. Otras, en cambio, sólo *per accidens*, esto es, en cuanto son entregadas en la Sagrada Escritura, la cual supone la fe en que ha sido promulgada por el Espíritu Santo dictante: las cuales ciertamente pueden ser ignoradas sin peligro por aquellos que no están obligados a saber las Escrituras, como son muchos *historialia*» (*In II Sent.*, d. 12, q. I, a. 2).

gación de conocer unas y otras. El objeto principal —las verdades sobrenaturales comprendidas en el *Credo*— debe conocerse bien, y tenerlo siempre en la memoria, porque es lo más importante de la vida, y nuestro fin; por eso, todos los fieles han de conocerlo explícitamente y deben instruirse en él. Dentro del objeto secundario, en cambio, hay cosas que todos deben conocer —como son las verdades de orden natural que se refieren a Dios y al hombre y otras cuyo conocimiento no es tan necesario, como son muchos detalles históricos narrados en la Escritura y otras cuestiones más sutiles, que pueden ser ignoradas sin peligro por aquellos que no están obligados a saber las Escrituras. La obligación de conocer estas últimas cosas depende de las necesidades de las personas, de los lugares o de los tiempos¹⁸.

2. Dios, al hablar, infunde en el alma una luz sobrenatural.

Ya se ha dicho que, en la Revelación, Dios actúa íntimamente en el alma del hombre, comunicándole una luz que está por encima de sus posibilidades naturales. Ahora veremos con más detalle en qué consiste propiamente esta iluminación. Cuando Dios habla, propone mediante signos, como hacemos también los hombres, la realidad manifestada. Además, infunde en el alma una luz sobrenatural que nos permite conocer cuanto Dios está diciendo; esto es propio y exclusivo del hablar divino. Por eso, Santo Tomás comenta que mientras toda iluminación es locución, no toda locución es una iluminación¹⁹. Santo Tomás llama a esta luz de muchas maneras: *lumen revelationis*, *lumen supernaturale*, *lumen spirituale*; otras veces, las designa específicamente, distinguiendo el *lumen propheticum* que Dios infunde cuando se manifiesta a los profetas, y el *lumen fidei*, que Dios infunde en todos aquellos que creen en El.

18. «Explicatio credendorum non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicitè credere maiores, qui habent officium alios instruendi, quam alii» (*S. Th.*, II-II, q. 2, a. 6, ad 1).

«Simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei nisi quando habetur suspicio quod sint ab haereticis depravati, qui in his quae ad subtilitatem fidei pertinent solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur» (*S. Th.*, II-II, q. 2, a. 6, ad 2).

19. «Omnis illuminatio est locutio, sed non omnis locutio est illuminatio» (*De Ver.*, q. 9, a. 5; Cfr. *S. Th.*, I, q. 107, a. 2).



a) *La luz sobrenatural y el signo.*

La locución divina a los hombres nos aparece de este modo compuesta por dos elementos: unos signos —sensibles de ordinario; a veces intelectuales—, que proponen la realidad que Dios quiere manifestar, y una luz que Dios infunde en el alma. La Sagrada Escritura contiene múltiples ejemplos de esta doble acción. Quizá los más claros sean aquellos en los que uno y otro elemento son recibidos por personas distintas. Es el caso del Faraón y José: el primero tuvo el sueño, con la representación de un ganado robusto y otro macilento, y de las espigas granadas y vacías²⁰; José, en cambio, recibió la luz, con la que entendió y explicó lo que esas imágenes significaban. Lo mismo sucedió con Baltasar —que vio una mano escribir en la pared— y Daniel —que interpretó lo escrito—²¹.

Estos ejemplos muestran también, que el elemento principal es la luz infundida, que permite juzgar y conocer el significado de los signos. Por eso, Sto. Tomás comenta que no se llama profeta a quien ve los signos, sino al que recibe la luz²². «La locución de Dios a los profetas de que habla la Escritura, no sólo comprende las especies impresas de las cosas, sino también la luz infundida, por la que la mente del profeta conoce algo con certeza»²³. A esta luz se le llama luz profética (*lumen propheticum*). Sin duda es una luz divina, porque otorga un conocimiento sobrenatural de la intimidad de Dios, del plan salvífico, de los futuros libres (humanamente imposibles de predecir), cosas todas que el hombre con sus solas fuerzas no puede alcanzar. «Como todo lo que se manifiesta es manifestado por alguna luz, según dice el Apóstol (Eph. V), es necesario que aquellas cosas que se manifiestan al hombre por encima del conocimiento común

20. Cfr. *Gen.*, XL, 1-7.

21. *Dan.* V, 17 y ss.

22. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 3.

«Formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa quae per lumen divinum propheticè manifestantur» (*S. Tb.*, II-II, q. 171, a. 3 ad 3).

«Horum autem duorum primum principalius est in prophetia: quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus representatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar: non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum» (*S. Tb.*, II-II, q. 173, a. 2).

23. «Locutio qua Deus prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impresas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens prophetae de aliquo certificatur» (*De Ver.*, q. 12, a. 7, ad 4 sed c).

(humano) se manifiesten por una luz superior, que se llama profética y cuya recepción hace al hombre profeta»²⁴.

Sto. Tomás, al explicar el doble efecto del hablar divino a los hombres —signo y luz—, resalta que la locución divina nos hace conocer realmente, y conocer cosas que exceden la inteligencia natural. Como en el conocer humano hay que considerar la luz cognoscitiva, que permite juzgar, y la proposición (o recepción, primero sensible y luego intelectual) de lo conocido²⁵, en la Revelación divina a los hombres hay que conjugar los dos elementos. «Por el don de profecía se otorga al alma humana algo por encima de lo que corresponde a la facultad natural en cuanto a una cosa y otra: esto es, en cuanto al juicio, por el influjo de una luz espiritual; y en cuanto a la recepción o representación de las cosas, por la comunicación de algunas especies. Según esto último puede compararse la enseñanza humana a la revelación profética, pero no en cuanto a lo primero, pues el hombre representa las cosas a su discípulo por medio de los signos de la conversación, pero no puede iluminarle interiormente como hace Dios»²⁶.

Este doble don de la luz y del signo no sólo está en la revelación a los profetas, sino en toda comunicación sobrenatural a cualquier hombre. Santo Tomás suele comentar, a este propósito, el caso del centurión Cornelio: estaba dispuesto a creer, por efecto de la gracia, pero no sabía lo que debía creer; y concluye: «para la fe se requieren dos cosas: una, la inclinación de la voluntad a creer, y esto no es por oír, sino por don de la gracia; la otra es la determinación de lo que se debe creer, y esto es por oír. Por tanto, Cornelio, que tenía el corazón inclinado a creer, tuvo necesidad de que se le enviara Pedro para que le dijera lo que debía creer»²⁷. Hace igualmente notar

24. «Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo, *Eph.* V, 13, oportet ut ea quae manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, *ex cuius receptione aliquis propheta constituitur*» (*De Ver.*, q. 12, a. 1).

25. «In cognitione duo est considerare: scilicet receptionem et iudicium de rebus» (*De Ver.*, q. 12, a. 3).

26. «Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra in quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scilicet et quantum ad iudicium per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu representationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi prophetae, non autem quantum ad primum: homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus» (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2).

27. «Ad fidem duo requiruntur: quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud autem est determinatio de credibili et istud est ex auditu. Et ideo Cornelius qui habebat cor inclinatum



que no todos los que oyeron la predicación del Señor y de los Apóstoles, la entendieron, pues «la palabra exterior de quien habla no es causa suficiente de fe si el corazón del hombre no es atraído interiormente por la virtud de Dios que habla, según dice *Io. VI, 45*: 'todo el que oye a mi Padre y aprende, viene a mí'²⁸.

Atendiendo más en concreto a la incredulidad de los judíos, observa que revelar es descorrer el velo, y el velo puede estar en dos sitios: en quien ve, y en la cosa que debe ser vista²⁹. Es necesario descorrer ambos, esto es, infundir una luz en el hombre que le permita ver, superando su ceguera, y proponer la realidad revelada por medio de palabras y signos. Los que oyen la Revelación y creen reciben también una luz —*el lumen fidei*— por la cual asienten a las cosas que se les proponen³⁰. «Por la gracia tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el que tenemos por la razón natural. Se comprueba que es así, pues el conocimiento que tenemos por la razón natural requiere dos cosas, a saber, las imágenes (fantasmas) tomadas de las cosas sensibles, y la luz natural de la inteligencia, por cuya virtud abstraemos de los fantasmas los conceptos inteligibles; y en cuanto a las dos cosas es ayudado el conocimiento por la revelación de la gracia. La luz natural del entendimiento es confortada por la infusión de la luz gratuita. A veces, los fantasmas son formados divinamente, de modo que expresen mejor las cosas divinas que los tomados a partir de las cosas sensibles, como sucede en las visiones de los profetas. Y otras, las mismas cosas sensibles —o palabras— son divinamente formadas para expresar algo divino, como

ad credendum, necesse habuit ut ad eum mitteretur Petrus, qui sibi determinaret quid esset credendum» (*In Rom.*, c. 10, lect. 2).

28. «Verbum exterior loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis, *Io. VI, 45*: *Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me*. Et sic quod homines credunt, non est attribuendum predicatoris industriae» (*In Rom.*, c. 10, lect. 2).

29. «Est autem revelatio amotio 'velamenti'. Potest autem esse duplex velamen. Unum ex parte videntis, et hoc est infidelitas; vel peccatum, vel duritia cordis; et de hoc supra III, v. 14: 'Usque in hodiernum diem velamen', etc. Aliud ex parte rei visae, quando scilicet res spiritualis proponitur alicui sub figuris rerum sensibilium, et de hoc dicitur *Num. IV, v. 15*, quod sacerdotes tradebant Levitis vasa sanctuarii velata, quia scilicet debiliores non possunt spiritualia capere secundum quod in sipsis sunt. Et ideo Dominus loquebatur turbis in parabolis, *Matth. XIII, 13*» (*In II Cor.*, c. 12, lect. 1).

30. «In fide qua in Deo credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam quod est habitus fidei, divinitus menti humanae infusum: quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, qua etsi nunquam falsum concludatur, tamen frequenter in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quod non est» (*In Boet. de Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4).

el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma en el Bautismo, y la voz del Padre se oyó diciendo: 'este es mi Hijo muy amado'»³¹.

Las diferencias entre la locución a los profetas y la manifestación a los demás hombres son, en definitiva, secundarias: lo que allí hace el *lumen propheticum*, lo cumple aquí el *lumen fidei*. En un caso, la proposición suele hacerse por imágenes y conceptos inmediatamente infundidos por Dios; en el otro, se recibe a través de otros hombres. En ambos, conocimiento sobrenatural, porque un conocimiento se define no tanto por el modo de adquirirlo, cuanto por su objeto y su principio cognoscitivo. En la profecía y en la fe, lo conocido es Dios y sus designios salvadores, y lo que permite conocer es una luz superior, proporcionada a ese objeto sobrenatural³².

* * *

Como las verdades que Dios nos revela son sobrenaturales, está claro que ni las palabras o signos, ni la luz interior, pueden nunca dejar de considerarse esenciales a la locución divina. Algunos piensan que, una vez manifestadas las cosas divinas, los hombres podrían transmitir las entre sí sin necesidad de que Dios infundiera la gracia de la luz sobrenatural, de modo que un hereje podría trabajar fructuosamente en el estudio de la Sagrada Escritura. Esta postura yerra por desconocer que ha de haber proporción entre la facultad que ve y el objeto visto³³. «Así como la manifestación de la visión corporal se hace por una luz corporal, así también la manifestación de la

31. «Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim, quam per rationem naturalem habemus, duo requirit: scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experientia res divinas, quam ea quibus naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetarum. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum: sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbae, et vox Patris audita est 'hic est Filius meus dilectus' (Mt. III 17)». (S. Th., I, q. 12, a. 13, c).

32. No entramos en la comparación detallada del *lumen propheticum* y del *lumen fidei*, con el estudio de sus características específicas, que los distinguen bien.

33. En este error pueden incluirse los pelagianos y semipelagianos, pues sostenían que para creer y aceptar la Revelación divina bastaba la naturaleza y la libertad del hombre. Por eso, decían que *initium fidei est ex nobis*, en cuanto estamos preparados a asentir y conocer lo que pertenece a la fe; y que *consummatio fidei est a Deo*, en cuanto que por Él se nos proponen las cosas que debemos creer (cfr. S. Th., II-II, q. 6, a. 1). Esta opinión errónea contradice la misma experiencia de la predicación evangélica, donde se muestra que no basta el querer ni la predicación externa para llegar a la fe.

visión intelectual se hace por una luz intelectual. Es necesario, por tanto, que la manifestación sea proporcionada a la luz por la que se hace, como el efecto es proporcional a su causa»³⁴. Es igualmente erróneo lo contrario: pensar que una vez comunicada la luz sobrenatural, lo principal, la proposición externa de las verdades reveladas resulta secundaria o superflua. Esta opinión olvida que la fe es *ex auditu*³⁵, y que no basta la disposición para creer sin la explicación de lo que hay que creer³⁶. Ambos errores coinciden en negar —cada uno a su manera— que la fe es enteramente un don de Dios³⁷, y en atribuir al hombre lo que en realidad es fruto de la gracia divina.

b) *Dios expresa realidades divinas con palabras humanas.*

La iluminación sobrenatural de la fe permite entender cómo Dios expresa realidades sobrenaturales con signos y palabras humanas. En la manifestación a los profetas, Dios les infundió en ocasiones imágenes y conceptos nuevos; pero otras veces se valió de los que ellos poseían, quizá disponiéndolos de un modo más apto para lo que quería decirles; Dios se sirve muchas veces de los mismos conocimientos que usaban en su trato y conversación ordinaria con los demás hombres³⁸.

Es cierto que los elementos de la memoria o la ciencia del pro-

34. «Sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale: ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo, quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suae causae. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est, consequens est quod ad Prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis» (*S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2).

35. *Rom.*, X, 17.

36. «Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et prophetis: quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud *Rom.*, 10, 15: *Quomodo praedicabunt nisi mittantur?*» (*S. Th.*, II-II, q. 6, a. 1).

37. *Eph.*, II, 9.

38. «Iudicium supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad iudicandum; et quantum ad hoc nullae species praeexiguntur. Sed quantum ad acceptionem requisitur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praeexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quae debent prophetae ostendi» (*De Ver.*, q. 12, a. 7); «et exinde contingit quod propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatur» (*ib.*, ad 7).

feta son usados por Dios para manifestar lo que El quiere³⁹; pero su capacidad de expresar lo divino no proviene de ellos, sino de Dios, que los usa y los hace brillar de modo nuevo con la luz profética⁴⁰. Lo mismo ocurre con los demás signos de la Revelación: las palabras y acontecimientos humanos usados por Dios consiguen expresar realidades sobrenaturales, no por logro del hombre, sino como efecto de la virtud divina, que les da el sentido y significación sobrenaturales, que de suyo no tenían y sólo alcanza la luz interior de la fe⁴¹.

La significación sobrenatural de los signos es determinada por el mismo Dios; el hombre la conoce mediante la luz infusa. Por tanto, este sentido es algo revelado, y, aunque esté en consonancia con el que naturalmente tienen, no se agota en él. Así, por ejemplo, lo que significa el término *padre* aplicado a Dios se conoce por Revelación, y no por el solo análisis de lo que esta palabra significa entre los hombres. El conocimiento natural puede llegar a que Dios es Padre de todos los hombres, por ser su Creador; pero su paternidad con relación al Hijo en la Trinidad, y que de esa paternidad participamos por la gracia, se conoce sólo por Revelación. Esto no quita que el estudio de lo que humanamente sabemos acerca de la paternidad sirva también y ayude a penetrar en lo que Dios revela; así lo hace Santo Tomás, que no vacila en acudir a la noción filosóficamente elaborada de generación para exponer el misterio de la gene-

39. «Quando in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariae praeceptae a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam, tunc conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines: non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur» (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2 ad 1).

40. «Quaecumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando: non tamen ut sint ordinatae ad representandas intelligibiles veritates quae nominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis» (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2 ad 3).

41. Dios ha expresado las realidades divinas con signos humanos, de los cuales los más expresivos son las palabras; luego es preciso concluir que en los conceptos y palabras humanas hay cierta capacidad de referir lo divino. Esta capacidad la tienen en la medida que representan los entes, las cosas; y proviene, en definitiva, de la capacidad de nuestro entendimiento de conocer a Dios a través de las criaturas. Los entes creados son desproporcionados para llevar a ese conocimiento en tanto que proceden de la nada; pero en cuanto proceden de Dios, participan de El cierta semejanza y conducen a El: «creatura est tenebra in quantum est ex nihilo; quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, et sic in eius similitudinem ducit» (*De Ver.*, q. 18, a. 2 ad 5). Las cosas sensibles, por las que empieza nuestro conocimiento, son vestigios divinos, pues son efectos suyos; llevan a conocer realmente a Dios, aunque no declaren totalmente su substancia, ya que la semejanza con Dios, es mayor en ellas que la semejanza (Cfr. *C. G. I.*, c. 8). Por esto, nuestras palabras tampoco expresan toda la excelencia de Dios; pero no son inútiles para aplicarlas a la esencia divina, ni equívocas o simbólicas, porque manifiestan algo, aunque sea lejana e imperfectamente, de lo que Dios realmente es (Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 7). Esta capacidad natural de expresar algo de Dios permite que las palabras humanas sean usadas para expresar lo que Dios es en sí mismo.



ración eterna del Verbo, pero tomando como luz y criterio en todo caso la misma palabra de Dios.

El sentido de los signos en la Revelación no queda, pues, al arbitrio del hombre, sino a la explicación divina. El hombre no puede interpretar sólo según la razón las palabras usadas por Dios al revelarse, sino que ha de entenderlas, por la fe, con el significado que Dios les ha dado. De ahí también, que debamos usar los signos e imágenes que ha utilizado Dios al hablar a los profetas y Apóstoles. Las palabras y conceptos que aparecen en la Revelación nos consta que son aptos para conocer las verdades divinas porque Dios mismo los emplea, y El es veraz y no puede engañarse ni engañar. Si se recurre a otros signos y figuras, se ha de hacer supeditándolos a los que ya empleó Dios, y en la medida en que se adecúen a ellos. La predicación cristiana ha de ajustarse a la Sagrada Escritura y a la Tradición divina, según la conserva y expone el Magisterio de la Iglesia. Cuando no se hace así, sin esa fidelidad fundamental a Dios que revela, la exposición pierde el contenido y significado sobrenaturales⁴².

- c) *La Revelación otorga un conocimiento más seguro y perfecto, también sobre las realidades naturales, que la razón natural.*

Dios, junto a las realidades sobrenaturales, ha manifestado otras de orden natural, que el entendimiento humano puede conocer por otro camino. Así, la existencia de Dios, su Providencia universal, la Creación *ex nihilo*, el gobierno y conservación en el ser de las criaturas, el último fin. Otras que se refieren a las criaturas: la inmortalidad del alma, la composición de alma y cuerpo de la naturaleza humana; aspectos de la vida moral, de las virtudes, las relaciones de unos hombres con otros, la amistad, la sociedad, etc. Y acon-

42. Esta fidelidad no excluye que puedan traducirse las palabras hebreas y griegas, o que no puedan usarse otros términos nuevos que expresen los mismos conceptos. La Iglesia no ha vacilado en expresar los dogmas con palabras que no aparecen en la Sagrada Escritura y que, sin embargo, define como convenientísimas para exponer la fe: tal es el caso, por ejemplo, del término *transubstanciación* para indicar la admirable conversión de toda la substancia del pan en toda la substancia del Cuerpo de Cristo, y de toda la substancia del vino en toda la substancia de la Sangre de Cristo. Lo mismo se puede decir con respecto al término *persona*, aplicado a la Trinidad. Santo Tomás comenta que esto es lícito, pues aunque esa palabra no aparezca nunca en la Sagrada Escritura referida a Dios textualmente, sin embargo, en cuanto a lo que significa, se le aplica muchas veces. Y está claro que si a Dios sólo pudieran aplicarse las palabras que textualmente aparecen en los libros sagrados, nunca se podrían traducir, ni podríamos hablar de El en otras lenguas (cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 3 ad 1).

tecimientos históricos, hechos contingentes que han tenido lugar en el mundo, anuncios de eventos futuros, y tantas otras cosas, de cuyo sentido y alcance en la Revelación es lógico que nos interese ahora. Santo Tomás resume el sentido de este aspecto de la Revelación diciendo que «la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y lo perfecto lo perfectible»⁴³. A la luz de este principio fundamental se entiende bien la estrecha relación que hay entre el conocimiento natural y el sobrenatural, donde se da analogía por razón del término, ya que en ambos se trata de una *cognitio rebus*, y por razón del proceso, que en ambos es progresivo, histórico y creciente —teniendo en cuenta que, como más adelante se explica, el culmen de la Revelación es Cristo—, según el modo exigido por nuestra naturaleza discursiva y temporal. En ambos, lo que se conoce es lo real: el ente, que es lo primero que el entendimiento concibe, y en cuya amplitud cabe todo lo que es y, por tanto, de alguna manera —como posibilidad— también el objeto de la fe. «La fe tiene un núcleo de orden natural del que no se puede prescindir nunca, si no se quiere comprometer irremediabilmente la suerte misma de la fe»⁴⁴.

Cuando Dios manifiesta las verdades naturales, puede decirse que pone y refuerza la base natural que sostiene el conocimiento por la gracia⁴⁵. Por eso, enseña Santo Tomás que la consideración de las criaturas es útil a la fe e incluso necesaria a la catequesis cristiana, porque de esa manera se admira la sabiduría y omnipotencia divinas, y se enciende en el hombre el temor, la reverencia y, sobre todo, el amor a Dios. Además, esta enseñanza hace al hombre de alguna manera semejante a Dios y le dispone así a recibir con más facilidad la luz de la Revelación⁴⁶.

Con la Revelación se corrige, también, el conocimiento natural en lo que tenga de defectuoso: «Es necesaria la consideración sobre

43. «Fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibilem» (*S. Th.*, I, q. 2, a. 2 ad 1).

44. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973, p. 13.

45. «Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio quam fides praesupponit et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem et alia huiusmodi. Et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur...» (*In III Sent.*, d. 24, a. 3 sol. 1).

46. «Huiusmodi quidem divinarum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est. Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinarum sapientiam utcumque possumus admirari et considerare. (...) Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit: (...) Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. (...) Quarto, haec consi-

las criaturas, no sólo para instruir la verdad, sino también para excluir los errores»⁴⁷. En efecto, hay muchos errores acerca de las criaturas que repugnan al verdadero conocimiento de Dios: por considerar como Dios lo que no lo es; por atribuir a las criaturas lo que es propio de Dios: los milagros, la creación, el conocimiento del futuro; por disminuir el efecto de la acción divina en las criaturas al ignorar la naturaleza de éstas, sustrayendo algunas cosas a la providencia divina, asignando a la necesidad lo que procede de la libertad de Dios, o negando la posibilidad de que Dios actúe fuera del orden natural; por constituir en superiores al hombre —como fin suyo— criaturas que le son inferiores, ignorando que sólo Dios es su fin último. De modo que el error sobre las criaturas redundaba en una falsa doctrina sobre Dios y aparta a los hombres de El⁴⁸.

La Revelación divina de verdades naturales, en definitiva, refuerza el conocimiento natural que el hombre alcanza con su razón, lo encamina a su verdadero fin, y lo dispone a la aceptación de las verdades sobrenaturales.

Por lo demás, estas mismas verdades no se conocen por Revelación exactamente igual que con la simple razón natural, sino con mayor certeza —porque se conocen con la fe, que da un conocimiento más seguro— y de un modo superior. De la misma manera que los accidentes reciben del sujeto un modo de ser en proporción a ese sujeto, así también las verdades naturales iluminadas por la Verdad Primera adquieren una certeza y una claridad mayores, y se consideran en su más profundo y hondo sentido. Planteándose la cuestión de que la existencia de Dios es también aceptada por los infieles y que por tanto no debe incluirse como un artículo de nuestra fe, dice Santo Tomás que «creer en Dios no conviene a los infieles bajo la misma razón por la que se pone como acto de fe. Pues no creen

deratio homines in quadam similitudine divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo libro quod Deus cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur II Cor. 3, 18. *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur.*

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem Fidei Christianae. Et ideo dicitur *Eccli.* 42, 15: *Memor ero operum Domini, et quae vidi annuntiabo: in sermonibus Domini opera eius*» (C.G., II, c. 2).

47. «Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturas sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit». (C.G., II, c. 3).

48. Cfr. C.G., II, c. 3.

en Dios con aquellas condiciones que la fe determina, y así no creen propiamente»⁴⁹.

Idénticas consideraciones podrían hacerse en torno al alma espiritual y su inmortalidad, la otra vida, el premio y el castigo eterno, la muerte, la Providencia divina, etc., verdades que el hombre puede conocer con la sola razón, pero cuyas dimensiones últimas se perciben claramente a la luz de la Revelación. La universalidad de la muerte, vista como consecuencia del pecado, aparece en su realidad más honda. La eternidad de las penas del infierno y su suma gravedad —el mayor mal que le puede acaecer al hombre— son vistas con una claridad superior a la que la simple reflexión filosófica podría conducir sobre la retribución *post-mortem*.

Esta superioridad no implica una «transformación» de esas verdades, como si fueran de distinta especie a las recibidas por la razón natural. La diferencia no está en el término de lo conocido, pues en un caso y otro se trata de realidades naturales; está más bien en el modo de llegar, que en un caso es natural, según la operación propia del entendimiento humano, y en el otro sobrenatural, según la acción de Dios, que manifiesta estas cosas por un camino extraordinario. No puede olvidarse que los efectos de las causas segundas están especificados, *determinati ad unum*, de modo que causas distintas producen efectos distintos, por ser limitadas; pero «la virtud divina, por ser infinita, puede producir en la especie, sin la intervención de la naturaleza, los mismos efectos que produce la naturaleza. De donde se concluye que aquellas cosas que naturalmente pueden conocerse, cuando son divinamente reveladas, no difieren en su especie de las que otros reciben de otra manera»⁵⁰.

3. *Por la Revelación los hombres son introducidos en la intimidad divina: pueden tener trato de amistad con Dios.*

San Juan explica, al comienzo de su primera Epístola, que nos anuncia lo que ha visto y oído, lo que ha tocado con sus manos referente a la Palabra divina, para que nos asociemos a los Apóstoles

49. «Credere Deo non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. El ideo nec vere Deum credunt» (*S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2 ad 3).

50. «Causae naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finita et limitatae ad unum; et ideo, quae a diversis causis naturalibus producuntur in esse, secundum diversum generationis modum oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine opere

y discípulos de Jesús, y sobre todo, para que nos asociemos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo: *ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo*⁵¹. Estas palabras inspiradas expresan bien que el hablar divino nos transforma y diviniza porque nos introduce en la intimidad de Dios. Si consideramos que nos habla manifestándonos su Palabra, haciendo que la conozcamos y participemos de Ella, entenderemos un poco más —dentro del misterio— que la Revelación nos introduce en la vida de Dios. En efecto: la vida divina es generación del Verbo y espiración del Espíritu Santo; y de esa generación inefable —que tiene carácter de locución eterna— nos hace participar el Padre cuando nos habla por su Verbo⁵².

Todo conocimiento de las criaturas procede de la Sabiduría divina, y mucho más todo conocimiento sobre Dios⁵³: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*⁵⁴. La raíz y principio del conocimiento de Dios es la Palabra divina; por eso, las criaturas conocen a Dios en la medida que participan del Verbo⁵⁵. Ahora bien, del Verbo participan las criaturas inteligentes de dos maneras: por naturaleza y por gracia⁵⁶. Los hombres y los ángeles no llegan con las fuerzas de su naturaleza a conocer la esencia de Dios: no distinguen a las Personas y quedan fuera de la intimidad divina. Sucede así porque no conocen ni participan del Verbo como tal, sino sólo por medio de algunas representaciones e imágenes creadas⁵⁷. Por la gracia, con el conoci-

naturae quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quae naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt specie differant» (*De Ver.*, q. 12, a. 2 ad 4).

51. *I Io.* I, 1-3: «Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae: et vita manifestata est, et vidimus et testamur, et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis; quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo.»

52. *Heb.* I, 1-2: «Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio» (*S. Th.*, III, q. 3, a. 8).

53. «Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a quo omnis sapientia hominum derivatur.»

54. *Eccli.* I, 5.

55. «Radix autem et fons cognitionis Dei est Verbum Dei, scilicet Christus; *Eccli.* I, 5: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*. Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit. Haec autem cognitio ad homines derivatur a Verbo; quia in quantum homines participant Verbum Dei, intantum Deum cognoscunt» (*In Ioann.* c. 17, lect. 6).

56. «Illuminatio seu illuminari per Verbum, intelligitur dupliciter: scilicet de lumine naturalis cognitionis, de quo dicitur in Ps. IV, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Item de lumine gratiae, de quo dicitur Is. XL, 1: *Illuminare, Ierusalem*» (*In Ioann.* c. 1, lect. 5).

57. «Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium; et ideo intellectus angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum,

miento que otorga la Revelación divina, el hombre llega a cada una de las tres Personas en su unidad y en su distinción: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por Mí. Si me conociérais, conoceríais también a mi Padre»⁵⁸. Se trata de un conocimiento que distingue al Verbo y al Padre; y este conocimiento tiene carácter de introducción en la vida divina, pues Cristo es el camino, y el término es el Padre⁵⁹. En el mismo pasaje que comentamos, San Juan había recogido estas palabras de Cristo: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... Yo voy a prepararos lugar»⁶⁰. Si la casa de alguien es el lugar donde habita, comenta Santo Tomás, la casa del Padre es el mismo Padre, pues El está plenamente en sí mismo; y en esta casa entra el hombre cuando conoce y ama al Padre⁶¹. Decir que el término de la introducción es ver al Padre no implica que sea sólo conocer al Padre, sino toda la Trinidad, pues ver al Padre supone ver al Hijo, y también al Espíritu Santo, que de ambos procede.

La Revelación introduce al hombre en la intimidad divina. Se explica porque, al hablarnos, el Padre nos hace participar de su Verbo, es decir, nos introduce en su locución eterna y nos hace conocerle como se conocen a sí mismas la Tres divinas Personas: por el Verbo. Se trata de conocimiento divino por su objeto y por su luz: conocemos a lo divino, participamos del conocimiento que Dios tiene de sí mismo⁶².

et per ipsam essentiam divinam. Sed illa cognitio qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per Verbum; quamvis etiam illae similitudines causentur ex coniunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione, sive, quod est verius, per influxum Verbi» (*De Ver.*, q. 8, a. 5).

58. *Io.* XIV, 6-7.

59. «Notandum est, secundum Chrisostomum, quod supra VI, 44, Dominus dicit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, hic autem dicit *Nemo venit ad Patrem nisi per me*. In quo ostenditur aequalitas Filii ad Patrem. Patet ergo quae sit via, quia Christus; quis terminus, quia Pater» (*In Ioann.*, c. 14, lect. 2).

60. *Io.* XIV, 2.

61. «Sciendum est, quod cum uniuscuiusque domus sit in qua habitat, illa dicitur Domus Dei in qua habitat Deus; Deus habitat in sanctis; *Ier.* XIV, 9: *Tu in nobis es Domine*, etc. (...) Sed domus Patris dicitur non solum illa quam ipse inhabitat, sed etiam ipsemet, quia ipse in seipso est. Et in hac domo nos colligit. Quod autem ipse Deus sit domus, habetur *II Cor.* V, 1: *Domum habemus a Deo, non manufactam, aeternam in caelis*. Et haec domus est gloriae, quae est ipse Deus; *Ier.* XVII, 12: *Solum altitudinis gloriae tuae a principio, locus sanctificationis nostrae*. Manet autem homo in hoc loco, scilicet Deo, quantum ad voluntatem et affectum per fruitionem caritatis; *I Io.* IV, 16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*; et quantum ad intellectum per notitiam veritatis; infra XVII, 17: *Sanctifica eos in veritate*» (*In Ioann.* c. 14, lect. 1).

62. El Padre conoce *ut Verbum generans*; el Hijo, *ut Verbum genitum*; el Espíritu Santo, *ut a Verbo procedens* (cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1 ad 4).



Conviene aclarar que esta participación del Verbo no se verifica sin que a la vez haya participación del Espíritu Santo, que de El procede. Por eso, este conocimiento sobrenatural, que el hombre recibe por Revelación, desemboca en el amor a Dios, en el trato de amistad con El, pues la caridad es un amor de amistad⁶³.

Si el Padre nos habla por su Verbo, y recibimos al Verbo en cuanto tal, no sólo conocemos al Padre, sino que además le amamos, porque el Verbo es *spirans amorem*⁶⁴, Palabra que prorrumpe en Amor. Y esta caridad infundida en el alma lleva al hombre a buscar el trato con Dios y hablarle confiadamente: «la primera señal de amistad es hablar con el amigo»⁶⁵. El hablar divino al hombre arranca ahora el hablar del hombre a Dios, un diálogo nuevo, sobrenatural, de hijo con su Padre⁶⁶: es la oración cristiana, que tiene su culmen en la conversación afectuosa con las Tres Personas divinas. «El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criaturica que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo: ¡los dones y las virtudes sobrenaturales!»⁶⁷.

III. LA LOCUCION DE DIOS EN CRISTO, PLENITUD DE LA REVELACION

1. Cristo, plenitud de la Revelación.

La Revelación de Dios en Cristo posee una claridad que no tuvieron las Revelaciones del Viejo Testamento, porque El es *imago*

63. Cfr. *S. Th.*, q. 23, a. 1.

64. *S. Th.*, I, q. 43, a. 5.

65. «Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et Apostolus dicebat, *Phil.* III, 20: *Nostra conversatio in caelis est. Qui igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur*» (*C.G.*, IV, c. 22).

66. «Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater» (*Rom.* VIII, 15).

67. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 2.ª ed. Madrid 1977, n. 306.

*Dei invisibilis*¹, la imagen de Dios, *figura substantiae eius*, viva representación de su substancia². A diferencia de las anteriores manifestaciones, hechas por medio de signos creados que no podían dar idea exacta de la realidad divina y dejaban entre sombras la Trinidad de Personas, Dios se manifiesta ahora por medio de su Imagen in-creada y eterna, por su propio Hijo. El conocimiento que otorga es sin incertidumbres. La doctrina de Cristo es precisa y terminante, lo más opuesto a una noticia aproximada. De esta claridad deriva la firmeza con que los fieles han profesado siempre su fe, y la decisión con la que el Magisterio auténtico de la Iglesia ha condenado la herejía, definiendo la verdad y distinguiéndola sin titubeos del error.

A esta claridad une la plenitud, porque «todo lo que sabe el Padre lo dice con su única Palabra»³. *Omnia quaecumque audivi a Patre meo nota feci vobis*⁴: nos ha narrado la vida intratrinitaria, los planes de Dios con sus criaturas, hasta donde nuestra limitación lo permite y le conviene: «tengo otras cosas que deciros; pero por ahora no podéis recibir las»⁵. Esta plenitud —que no indica comprensión absoluta del saber divino, que es infinito e inasequible en ese grado a la criatura— proviene de que Cristo mismo es el Verbo divino, la Palabra con la que el Padre todo lo comprende y lo expresa. Se ha acercado tanto a nosotros, tomando nuestra naturaleza, que nos ha elevado máximamente a su conocimiento⁶: ya no es posible más aquí en la tierra. «La verdad íntima sobre Dios y la salvación de los hombres que se nos manifiesta por la Revelación, brilla para nosotros en Cristo, que es a la vez Mediador y plenitud de toda la Revelación»⁷.

Hay dos consecuencias de esta plenitud de la Revelación en Cristo, que el pueblo cristiano ha vivido siempre. La primera se refiere a la necesidad de conocer y meditar la vida de Cristo. *Omnis actio Christi fuit instructio nostra*, repite Santo Tomás, siguiendo a los Padres⁸. Entender y conocer el misterio de la vida y los planes de Dios implica conocer a Cristo, contemplarle, meditar lo que hizo, lo que dijo, su Pasión, su Resurrección, su Ascensión gloriosas. Todos los

1. *Col.* I, 15.

2. *Heb.* I, 3.

3. *Quodl.* IV, q. 4, a. 6.

4. *Io.* XV, 15.

5. *Io.* XVI, 12.

6. «Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit» (*S. Tb.* III, q. 1, a. 2 ad 3).

7. Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, cap. I, n. 2.

8. *In Ioann.*, c. 11, lect. 6. Un estudio completo puede encontrarse en la obra de I. Biffi, *I misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, Varese 1972.

detalles de su Persona, sus sentimientos, sus reacciones, sus afanes, sus deseos, sus gozos y sus penas, hablan de lo que Dios es y quiere para nosotros. Se entiende que Santo Tomás llegue a afirmar que el contenido de la Revelación se resume en Cristo, en su Humanidad y su Divinidad⁹: El es como el libro donde están recogidas todas las verdades divinas y humanas en las que se encuentra nuestra felicidad, el libro que hay que conocer bien y repasar con frecuencia, sin buscar otra cosa¹⁰. Con palabras inspiradas, lo decía San Pablo: «no me he preciado de saber otra cosa sino Jesucristo, y a éste, crucificado»¹¹.

La otra consecuencia se refiere a la necesidad de unirse a Cristo, de recibir su influjo a través de los sacramentos, pues «la gracia y la verdad han sido hechas por El»¹² y «de su plenitud recibimos todos»¹³. Cristo es la luz por esencia, porque es la luz verdadera, y de El deriva cuanto hay de conocimiento natural o sobrenatural en las criaturas; por eso, recibir la Revelación es participar de El, injertarse en El por el Bautismo y la gracia¹⁴. «De modo muy conveniente une (San Juan) la vida y la luz diciendo: *Y la vida era la luz de los hombres*, para señalar estas dos cosas, que la luz y la vida nos vienen por Cristo: la vida, por la participación de la gracia, y la luz, por el conocimiento de la verdad y de la sabiduría»¹⁵.

Finalmente, por ser clara y plena, la Revelación de Cristo es también definitiva: ya no se dará ulterior crecimiento en esta vida, ni jamás una criatura podrá agotar su comprensión. «No hay que esperar ninguna nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo», recuerda el Concilio Vaticano II¹⁶. Hasta Cristo, la manifestación de las verdades divinas fue haciéndose

9. Cfr. *In Rom.*, c. 1, lect. 1. Esta afirmación de Santo Tomás nada tiene que ver con la afirmación errónea de que el misterio central de nuestra fe es la Encarnación, y que la teología debe fundamentalmente ser cristológica, desplazando a segundo término el misterio de la Santísima Trinidad.

10. «Ponamus quod aliquis habeat candelam velatam, non quaereret aliunde lumen; sed potius quod habitum ab eo reveletur, et ideo non oportet sapientiam quaerere nisi in Christo. I Cor. II, 2: *Non existimavi me aliquid scire, nisi Christum Iesum*, etc. Et I Io. III, 2: *Cum apparuerit*, id est, revelabitur, *similes ei erimus*, scilicet, omnia scientes; sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaerere nisi ut sciret librum illum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum» (*In Coloss.* c. 2, lect. 1).

11. *I Cor.* II, 2.

12. *Io.* I, 17.

13. *Io.* I, 16.

14. Cfr. *Rom.* VI, 1-5.

15. «Congrue etiam coniungit lucem et vitam dicens *Et vita erat lux hominum*, ut ostendat ista duo, lucem scilicet et vitam, nobis provenisse per Christum. Vitam quidem per participationem gratiae; infra (v. 17): *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est*; lucem vero per cognitionem veritatis et sapientiae» (*In Ioann.* c. 1, lect. 3).

16. *Const. Dei Verbum*, c. 1, n. 4.

cada vez más explícita. El conocimiento de Dios y de su designio de salvación fue creciendo con el tiempo, hasta que llegó a su cénit con la Encarnación: «cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer»¹⁷. Se trataba de verdadero crecimiento, porque Dios explicaba cada vez con mayor detalle las cosas; y aunque siempre se trataba sustancialmente de lo mismo, lo manifestaba con distinta precisión y claridad según los hombres y las épocas¹⁸.

En Cristo, en cambio, fue explicitada toda la verdad divina. Ya no es posible, sobre la tierra, una proposición más clara de los misterios de Dios y de su gracia, ni cabe tampoco esperar que llegue una época futura en la que se posea la gracia del Espíritu Santo más plenamente de lo que fue poseída por los Apóstoles, que recibieron las primicias de Pentecostés. Desde entonces, sólo cabe crecer en la comprensión del Depósito revelado, pero sin variación alguna: *in eodem sensu et in eadem sententia*, tal como decía San Pablo a los de Corinto¹⁹. Ahora es posible mejorar en vida sobrenatural, aumentar la fe, y por tanto, el conocimiento personal de Cristo y de sus enseñan-

17. *Gal.* IV, 4.

18. «Si ergo de prophetia loquamur in quantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones: scilicet ante legem, sub lege et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis. Unde et prophetae nominantur: secundum illud Ps. 104,15: *In prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac (*Gen.* 12, 17:26.7). Sub lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem deitatis excellentius quam ante: quia iam oportebat circa hoc instrui non solum speciales personas aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi, *Ex.* 6, 2-3: *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 plenus fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei, *Ex.* 3, 14: *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 *Mt.* 28, 19: *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

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.* 26, 24: *Ego Deus patris tui Abraham*. Et similiter ad Iacob dictum, *Gen.* 28, 13: *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 *Mt.* 16, 18: *Super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam*.

«Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post, ut plurimum, plenus de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenus quam ante: ut Apostolus dicit, *Ad Eph.* 3, 5» (*S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6).

19. *I Cor.* I, 10.

zas. «En el orden religioso, el hombre sigue siendo hombre, y Dios sigue siendo Dios. En este campo la cumbre del progreso se ha dado ya: es Cristo, alfa y omega, principio y fin (*Apoc.* XXI, 6).

En la vida espiritual no hay nueva época a la que llegar. Ya está todo dado en Cristo, que murió, y resucitó, y vive y permanece siempre. Pero hay que unirse a El por la fe, dejando que su vida se manifieste en nosotros, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*, ¡el mismo Cristo! »²⁰. Los cristianos pueden y deben crecer personalmente en identificación con Cristo, conociéndole y amándolo cada vez más y mejor. Donde no cabe crecimiento es en el *contenido* de la Revelación porque entonces ya no se trataría propiamente de crecimiento sino de cambio. Lo exponía bien San Vicente de Lerín: «Que tus explicaciones lleven a comprender más claramente lo que ya se creía de manera oscura. Las generaciones futuras se alegrarán de haber entendido mejor, gracias a ti, lo que sus padres veneraban sin comprenderlo. Sin embargo, presta atención a enseñar solamente lo que tú has recibido; no suceda que, tratando de exponer la doctrina de siempre de manera nueva, acabes por añadir cosas nuevas. Quizás alguno se pregunte: entonces, ¿no es posible ningún progreso en la Iglesia de Cristo? ¡Claro que debe haberlo, y grandísimo! ¿Quién hay tan enemigo de los hombres y tan contrario a Dios que trate de impedirlo? Ha de ser, sin embargo, con la condición de que se trate verdaderamente de progreso para la fe, y no de cambio. Es característico del progreso que una cosa crezca, permaneciendo siempre idéntica a sí misma; propio del cambio es, por el contrario, que una cosa se transforme en otra»²¹. El crecimiento no debe ser en el contenido, sino en la exposición; y para eso, es necesario que se conserve el mismo dogma, el mismo sentido, la misma interpretación²².

2. *La forma suprema de locución divina se da en la bienaventuranza.*

«Ahora nuestro conocimiento es imperfecto, e imperfecta es la profecía. Mas llegado que sea lo perfecto desaparecerá lo imperfecto. (...) Al presente, vemos como en un espejo y bajo imágenes oscuras; entonces le veremos cara a cara; ahora conozco en parte, enton-

20. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp, 8.^a cd., Madrid 1974, n. 104.

21. *Commonitorium*, c. 23.

22. Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, c. 4, Dz 1800. Sobre este tema, vid. P. Toinet, *Le problème de la vérité dogmatique*, Tegui, Paris 1975.

ces conoceré como ahora soy conocido»²³. Dios nos habla en esta vida según nosotros podemos escucharle; por esto ha querido manifestarse por medio de signos y palabras. Y se nos da a conocer en la medida que somos capaces de conocerle. A los Apóstoles, Cristo les decía que tenía muchas otras cosas que decirles, pero que en aquel momento no estaban todavía en condiciones de recibirlas²⁴.

Lo que se conoce está en quien conoce según el modo de conocer y de ser de este último²⁵. La aplicación de este principio a la Revelación sobrenatural implica que mientras el hombre está ligado a los sentidos y depende en su conocimiento de la *conversio ad phantasmata*, no puede recibir en toda su plenitud la verdad divina, que es absolutamente inmaterial²⁶. Se precisa el *lumen gloriae* para recibirla, que no es posible tener en el presente estado de vida, mientras el alma está unida al cuerpo sin someterlo plenamente como ocurrirá en la resurrección final. El rapto, por el que el hombre es elevado a la visión de la esencia divina, es algo extraordinario, y, por tanto, transitorio: «No me verá el hombre y vivirá»²⁷. Por esto, Dios se revela a los hombres en esta tierra *per modum locutionis*, proponiéndoles la verdad divina mediante signos y figuras, de modo que no se vea en sí misma, sino bajo una representación. El hombre no ve a Dios, sino que cree en El y acepta por fe lo que le dice, sin verlo. A la Revelación bajo figura corresponde conocimiento velado, a la locución divina en esta vida pertenece el conocimiento por fe. Después, vendrá la manifestación abierta de Dios, sin mediación de ninguna

23. *I Cor.* 9, 10-12.

24. Cfr. *Io.* XVI, 12.

25. «Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est (immaterialiter) in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum (immaterialitatis) naturae cognoscentis (...) Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum (immaterialitatis) naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis» (*S. Th.*, I, q. 12, a. 4).

26. Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

«Divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediante phantasmatis, per quae species *intelligibiles* a sensibilibus accipit, et quibus considerans de sensibilibus iudicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatis, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis, in statu viae, necesse est quod a phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri; quinimmo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam: quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur: ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatis, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.» (*S. Th.*, II-II, q. 175, a. 4).

27. *Ex.* XXXIII, 31.

criatura, *per modum visionis*, que se dará en la gloria; y a ella corresponde el conocimiento por visión. Dios obra así adecuándose a nuestro modo de conocer también en cuanto al proceso, que va de lo imperfecto a lo perfecto, como todas las naturalezas corporales. Dios revela primero la verdad divina, no para que se contemple en toda su claridad, sino para que se crea aun entendiéndola en la oscuridad; después, en el cielo, nos hará ver cara a cara lo que antes hemos creído²⁸.

Así le sucede al hombre en su aprendizaje humano, donde antes de llegar a la perfección de la ciencia, debe creer lo que su maestro le señala: al que aprende le conviene creer²⁹.

Conviene notar que entre el conocimiento por fe y el conocimiento por visión hay semejanza y hay también diferencias. Son semejantes, porque ambos son participación del conocimiento que Dios tiene de Sí mismo³⁰, y su objeto material y su objeto formal coinciden: la verdad divina conocida con la luz de la misma Verdad divina³¹. La luz de la fe y la luz de la gloria no son específicamente distintas; por eso, dice San Pablo a los Hebreos que la fe es «substancia de las

28. «Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmiter esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt.

In qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilis est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionem sensus excedunt, omnino elevari non potest. Sed cum a sensibili connexionem fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda». (C.G., lib. IV, c. 1).

29. «Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione: ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Ioan. VI *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*. Huiusmodi autem *disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae*. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit quod *oportet addiscentem credere*» (S. Th., II-II, q. 2, a. 3).

30. «Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis mediantibus angelis revelatur, *qui vident faciem Patris* (Mt. 18, 10), recte nominat *stillam*. Unde et Ioel 3, 18 dicitur: *In die illa stillabunt montes dulcedinem*» (C.G., lib. IV, c. 1, proem).

31. «*Et in lumine*. Duo sunt privilegia rationalis creaturae. Unum, quod rationalis creatura videt in lumine Dei, et quia alia animalia non vident in lumine Dei, ideo dicit, *In lumine tuo*. Non intelligitur de lumine creato a Deo, quia sic intelligitur illud quod dicitur Gen. I: *Fiat lux*. Sed *In lumine tuo*, quo scilicet tu lucas, quod est similitudo substantiae tuae. Istud lumen non participant animalia bruta; sed rationalis creatura primo participat illud in cognitione naturali: nihil enim est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei: *Psal. IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Secundum est lumen gratiae: *Eph. V, 14: Exsurge qui dormis*, etc. Tertium est lumen gloriae: *Isa. LX, 1: Surge, illuminare Jerusalem, quia venit*

cosas que se esperan». Substancia es incoación, porque poseemos ya ahora el núcleo de lo que luego poseeremos plenamente.

Las diferencias proceden del distinto modo de participar del conocimiento divino, pues en el caso de la fe es todavía imperfecto. Por la fe no conocemos de Dios todo, sino sólo lo que ha querido revelarnos. En la gloria, en cambio, aun no viendo a Dios *totaliter* —sólo Dios puede comprenderse a sí mismo—, le veremos *totum*³². Será un conocimiento total, muy superior al conocimiento parcial que ahora tenemos. También se distinguen por el modo de alcanzar su objeto, pues en un caso esta luz hace ver el objeto mismo, y en el otro hace ver principalmente que debe ser aceptado, que es así. Ahora las cosas divinas son conocidas por medio de imágenes que las representan, con lo que el conocimiento es oscuro y deficiente: *per speculum in aenigmate*³³. En el cielo, Dios será visto abiertamente, *sicuti est*³⁴, no por medio de *species* creadas que no pueden nunca representarlo de modo adecuado.

Entre lo perfecto y lo imperfecto hay unidad específica, y también relación, pues lo imperfecto se ordena y tiende a lo perfecto. El conocimiento de Dios que tenemos ahora en la tierra según se nos ha revelado, empuja y ordena al hombre a conocerle abiertamente en la gloria. «El fin de la fe es la visión de Dios»³⁵. La Revelación manifiesta ya ahora lo que Dios es, pero no con la totalidad de la visión gloriosa. Indica al hombre cuál es su fin sobrenatural y en qué consiste, pero no le da todavía su posesión, porque la felicidad última del

lumen tuum, etc. Vel, *In lumine tuo*, idest in Christo, qui est lumen de lumine: et sic est lumen quod est verus Deus. Est ergo lumen Christus, inquantum procedit a Patre: est fons vitae, inquantum est principium spiritus vivificantis. Aliud privilegium est, quia sola creatura rationalis videt hoc lumen: unde dicit, *Videbimus lumen*. Hoc lumen vel est veritas creata, idest Christus, secundum quod homo; vel est veritas increata, qua aliqua vera cognoscimus. Lumen enim spirituale veritas est: quia sicut per lumen aliquid cognoscitur inquantum lucidum; ita cognoscitur inquantum est verum. Animalia bruta bene cognoscunt aliqua vera, puta hoc dulce: sed non veritatem huius propositionis hoc est verum: quia hoc consistit in adaequatione huius intellectus ad rem, quod non possunt facere bruta. Ergo bruta non habent lumen creatum. Similiter nec lumen increatum, quia solus homo factus est ad videndum Deum per fidem et per spem: et sicut nunc videmus per fidem in lumine, sic videbimus eum in specie, quando erimus in patria» (*In Psalm.*, 35, 5).

32. «Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere» (*De Pot.*, q. 7, a. 1, ad 2).

33. *I Cor.* XIII, 12.

34. *I Io.* III, 2.

35. «Salvamini per fidem, *si non frustra credidistis*, id est si fidei adduntur bona opera, quia fides sine operibus mortua est (Iac. 2, 26). Illud enim dicitur esse frustra, quod est ad finem quem non consequitur. Finis autem fidei est visio Dei. Unde si non salvamini, frustra credidistis, non simpliciter, sed inquantum non pervenit ad finem». (*In I Cor.*, c. 15, lect. 1).



hombre no está en el conocimiento sobrenatural de Dios que da la fe, sino que es más alta. En verdad, «por la fe peregrinamos hacia el Señor», porque nos señala el camino y los medios que debemos poner para llegar al término de la perfección sobrenatural³⁶. Podemos decir que Dios nos habla ahora al oído (*fides ex auditu*) y nos conduce, de este modo, hasta la visión de la luz inaccesible y gloriosa que El es.

36. «Sed ad haec aliquantulum cognoscenda adiuuabatur alia cognitione, quae est cognitio gratiae, per quam Deus ei interior loquebatur, ut dicit Augustinus, lib. VIII super Gen. Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuita cognitionis non est nisi in visione gloriae, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo huiusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur» (*De Ver.*, q. 18, a. 4).





INDICE

	PAGINA
PRESENTACIÓN	7
INDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
LA REVELACIÓN COMO «LOCUTIO DEI» EN LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	17
I. <i>La revelación, locución de Dios a los hombres</i>	20
1. Hablar, como actividad espiritual, es propio de Dios	20
2. Hablar de Dios	24
a) Dios se habla a Sí mismo eternamente en el Verbo	24
b) Dios habla a los hombres por la Revelación	27
3. Caracteres de la Revelación que se ponen de relieve al considerarla como «locutio»	32
a) Libertad divina de la Revelación	32
b) El carácter determinante del contenido	34
c) La libertad y responsabilidad de quien escucha la Revelación de Dios	40
II. <i>Dios al hablar a los hombres los transforma y diviniza</i>	42
1. La superioridad del hablar divino sobre el humano	42
a) Dios obra en las criaturas intrínsecamente	42
b) Dios puede revelar al hombre realidades sobrenaturales	43
2. Dios, al hablar, infunde en el alma una luz sobrenatural	46
a) La luz sobrenatural y el signo	47
b) Dios expresa realidades divinas con palabras humanas	51
c) La Revelación otorga un conocimiento más seguro y perfecto, también sobre las realidades naturales, que la razón natural	53
3. Por la Revelación los hombres son introducidos en la intimidad divina: pueden tener trato de amistad con Dios	56
III. <i>La locución de Dios en Cristo, plenitud de la Revelación</i>	59
1. Cristo, plenitud de la Revelación	59
2. La forma suprema de locución divina se da en la bienaventuranza	63