

TEORÍAS MODERNAS SOBRE LA REVELACIÓN DIVINA Y LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

LEO ELDERS

Uno de los temas que el entonces Santo Oficio en sus estudios preparatorios al Concilio consideraba como importante y preocupante fué el de la revelación divina. Encomendaba que su noción fuese determinada con mayor precisión y que los errores (el modernismo, el inmanentismo) fuesen señalados. El Concilio debería declarar que la revelación pública y objetiva es el centro y la sede de la revelación divina. Por motivos pastorales y otros el Concilio ha elaborado y votado la importante y hermosa constitución *Dei Verbum*, sobre la Revelación y la Sagrada Biblia, pero no ha podido (o no ha juzgado oportuno) estudiar los errores mencionados en el documento del Santo Oficio. En una primera lectura *Dei Verbum* parece trasladar el acento de una concepción objetiva de la revelación (como la comunicación de una ciencia concerniente a Dios y los designios de su misericordia) hacia una presentación histórica (Dios se manifiesta a nosotros por hechos, personas y acontecimientos históricos). La traslación del interés hacia un acercamiento concreto e histórico está de acuerdo con la orientación del pensamiento contemporáneo. Como lo escribe Pannenberg, la historia es el lugar, donde uno puede expresar y comprender la revelación¹. Estoy convencido que un análisis metódico del texto (n^{os} 2 a 6) de *Dei Verbum* muestra que el Concilio enseña la doctrina clásica. Mostraré más adelante la exactitud de esta afirmación.

Sin embargo, en los años después de Vaticano II ciertas ideas erróneas respecto a la revelación han conocido una difusión alarmante. Según los modernistas la revelación no debe ser considerada como

1. W. PANNENBERG, R. et T. RENDTORFF, U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961.

la manifestación de la verdad divina, sino como una ficción del sentido religioso: de esta manera, se trata sobre todo de una experiencia subjetiva. Los dogmas de la fe son la expresión de estas experiencias. De ahí que pierdan su carácter absoluto. Tyrrel separó totalmente la experiencia de su expresión.

La tendencia anti-intelectualista y anti-objetivista que prevalece hoy día en la teología y que es análoga a ideas modernistas, ha conducido a algunos autores a tomar posiciones bastante alejadas de la doctrina tradicional. Así afirman que la revelación no es la comunicación de una doctrina (o, cuando menos, no primeramente), sino que consiste más bien en la presencia personal de Cristo y en acontecimientos históricos². El profesor E. Schillebeeckx es representativo de estos autores.

En un estudio sobre la revelación y la teología, publicado en 1964³, afirma, en línea con la tradición, que la intervención divina en la historia y la revelación por la palabra están indisolublemente vinculadas⁴. Pero, en otro ensayo en el mismo libro escribe que en el sentido estricto de la palabra el objeto del dogma no es el concepto, sino la realidad de la salvación. Aquí el autor flamenco introduce una teoría que elaborará más tarde: hace una distinción entre el núcleo inimaginable de las afirmaciones dogmáticas por una parte y su redacción (presentación verbal) por otra: su componente de verdad absoluta no puede jamás ser formulado con pureza⁵. Más adelante en su libro Schillebeeckx afirma que la revelación no es sólo la comunicación de una ciencia sobrenatural por los profetas y finalmente por Cristo, sino es más fundamentalmente el cumplimiento histórico de una iniciativa divina extra-histórica en el cuadro de la historia universal de los hombres, cuyo sentido nos es manifestado solamente por la Palabra de Dios⁶.

En estos ensayos Schillebeeckx devalúa con argumentos engañosos las fórmulas de la doctrina de la fe. Cada uno sabe que el creyente, a través de los dogmas, intenta afirmar algo de Dios mismo que vive en un misterio impenetrable. Sin embargo las fórmulas dogmáticas expresan una precisa verdad y nos ponen en contacto con el misterio

2. Véase *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese*, Nijmegen, 1964.

3. *Openbaring en theologie*, Bilthoven, 1964.

4. O. c., p. 16.

5. L. c., 197s.

6. *Ibid.*, p. 273.

divino. Los conceptos, con los cuales expresamos las verdades de la fe, no están separados de estas realidades sino, a pesar de su imperfección, las contienen: no conocemos nuestros conceptos (como lo afirman Suarez y la fenomenología) sino las cosas. En una teoría que obra una separación entre conceptos y cosas, los dogmas pierden su valor, porque ya no contienen los misterios de la fe.

Esta es la posición que Schillebeeckx adoptará. En un artículo publicado en 1967⁷ escribe que el dinamismo de la fe nos lleva hacia una demitologización de la fórmulas tradicionales y luego hacia una remitologización, es decir hacia nuevas fórmulas. Esto es posible, dice el autor, porque el elemento permanente del contenido de la fe está en la objetividad de un misterio más allá de toda expresión. Unos años más tarde Schillebeeckx escribe que la experiencia de la salvación permanece en cada época, pero que exige cada vez una expresión adaptada y una articulación particular con respecto a situaciones nuevas⁸. La experiencia de la salvación es expresada en lo creíble disponible de una época histórica. En nuestro siglo hay que dar nuestra respuesta a la cuestión de saber quién es Jesús, según las exigencias de nuestro tiempo, como antes lo hicieron los griegos y los cristianos de la Edad Media. Nuestra expresión será abandonada a su vez⁹. Añade que así las experiencias y esperanzas de los hombres de hoy llegan a ser un elemento co-constitutivo de lo que llamamos la revelación de la salvación en Jesús Cristo.

La revelación no nos es entregada en un estado puro, sino mezclada siempre con reflexiones teológicas¹⁰. Desgraciadamente, repetidas veces se ha hecho absoluta la articulación romano-helenística de la fe. La revelación sucede en un proceso ininterrumpido de experiencias e interpretaciones, y no como por encanto; llega de arriba, pero la conciencia creyente es co-constitutiva de la revelación¹¹. Ya no es posible obligar a los cristianos de nuestro siglo a que crean en las interpretaciones de otras épocas; ellos tienen el derecho de expresar en términos que toman prestados de su propia cultura, la misma experiencia de la salvación.

7. *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, París, 1967, p. 100.

8. *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, 1974, p. 37.

9. O. c., p. 50.

10. *Tussentijdsverhaal*, Bloemendaal 1979, p. 11.

11. O. c., p. 20.

De esta teoría resulta inevitablemente que la doctrina de la fe se disuelve en fórmulas variables según las épocas y las personas: lo único permanente es un núcleo que está más allá de lo que se puede concebir. De esta manera la teoría significa la liquidación de la fe católica así como la disolución de la estructura de la Iglesia. Unos ejemplos lo ilustrarán: según Schillebeeckx no es preciso entender el dogma de la virginidad de María en su sentido literal (que resulta de un modo de pensar propio de otra época), sino que el dogma quiere decir que Jesús iba a ser una persona extraordinaria¹². Lo mismo vale con respecto a los dogmas de la divinidad de Cristo y de la redención por su muerte en la cruz¹³.

Las consecuencias fatales que presenta la teoría de Schillebeeckx nos llevan a preguntarnos primeramente por lo significado de la revelación divina. Con este objeto vamos a analizar la doctrina de Santo Tomás para compararla después con las declaraciones del Concilio.

En su sentido ordinario la palabra revelación significa la manifestación de algo desconocido, escondido o, por lo menos, parcialmente obscuro. Así Dios revela su existencia por sus obras en la creación¹⁴. Esta revelación es la revelación natural que dejamos fuera de consideración. La revelación sobrenatural, de la cual estamos tratando, concierne al ser íntimo de Dios mismo y al designio de su bondad de invitarnos a participar a su vida. El único fin del hombre es llegar a conocer a Dios, en otras palabras, la visión beatífica. Este fin debe ser conocido por nosotros porque es menester dirigir nuestras intenciones y acciones hacia el mismo. Por eso hacía falta que los hombres conocieran, mediante una revelación divina, ciertas cosas que sobrepasan la razón humana¹⁵. La perfección de esta revelación divina sucederá en patria cuando el hombre llega a la visión de Dios¹⁶. En la *Suma contra gentiles* I, 5, se añade que ninguna persona se dirige con ansia y ce-

12. Se expresa así en las negociaciones con la delegación romana acerca del así llamado «Nuevo Catecismo». Véase W. BLESS, S. J., *Witboek over de Nieuwe Katechismus*, 1969, p. 51.

13. Cfr *Tussentijds verhaal*, p. 141ss.: el dogma que el Verbo se hizo hombre significa que Jesús expresa la intención profunda de Dios para con los hombres. Las categorías del pensamiento griego se han insinuado dentro de estas fórmulas; los cristianos de hoy no tienen obligación de aceptarlas en su sentido literal.

14. *Rom.* 1, 20: ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανερώσεν.

15. *S. Th.* I, 1, 1.

16. II-II 1, 4 ad 2: «Perfectio autem divinae revelationis erit in patria».

lo hacia una cosa a no ser que ya la conozca. El hombre no puede conocer lo que no ve. Ahora bien, la visión de Dios, a la cual Dios invita al hombre, no puede ser conocida mediante los sentidos, sino solamente por revelación divina¹⁷. Es decir, se trata de algo que sobrepasa del todo el orden material; así la revelación se sitúa en un nivel superior¹⁸. San Agustín advierte igualmente que la revelación es una acción que se pasa entre Dios y el hombre. Dios toma la iniciativa; el intelecto humano se abre y recibe una cierta ciencia de Dios. La revelación hace conocer lo que estaba escondido¹⁹.

En las obras de Dios existe un cierto orden: en su gobernación del mundo Dios emplea las causas segundas²⁰, que son proporcionadas a los efectos particulares que quiere producir. Así el contenido de la revelación divina es comunicado a los hombres por ciertas personas privilegiadas.

La revelación misma tiene lugar en el intelecto del sujeto receptor y consiste en una iluminación interior que permite percibir verdades que aquel sujeto no puede alcanzar sólo por la luz natural del intelecto²¹. Así como la luz natural da certeza al intelecto respecto a los primeros principios y a las demostraciones, de una manera análoga la luz sobrenatural produce certeza con respecto a los objetos que se conocen por ella. Santo Tomás insiste sobre la necesidad de esta certeza para que el receptor de la revelación pueda comunicar a otros con toda seguridad las verdades y la doctrina que ha aprendido²². También en otros textos Santo Tomás pone en relieve la necesidad de un conocimiento cierto de lo revelado de parte del profeta. En su *Lectura super Epistolam ad Hebraeos*²³ escribe que es preciso que el profeta entienda lo revelado que debe anunciar (Tomás habla de «*Intelligentia revelatorum*»).

17. *In 1 Cor.*, c. 2, l. 2, n. 98.

18. *In 1 Cor.*, c. 2, l. 1, n. 98.

19. Cfr. R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine. Une étude des «Tractatus in Iohannis Evangelium» de saint Augustin*, París, 1974, p. 53.

20. S. C. G. III 77.

21. II-II 176, 2: «*Donum prophetiae consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem*». Cfr. S. C. G. III 154: «*Revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest*».

22. S. C. G. III 154.

23. C. 1, l. 1, n. 15

La influencia divina que ilumina el intelecto del profeta y comunica a él la ciencia puede ser acompañada de ciertos subsidios interiores o exteriores. Por ejemplo, visiones o voces, pero estos subsidios no son necesarios. En el muy conocido tratado sobre la profecía de *De veritate* 18, 3 santo Tomás escribe que Dios puede comunicarse de cuatro maneras: por los sentidos exteriores; mediante la imaginación; por una influencia en el intelecto; por una iluminación especial. En este esquema los gestos y las palabras de Jesús figuran en la primera categoría (en cuanto que llevan impresiones sensibles a los sentidos de los discípulos²⁴ pertenece al primer grupo) mientras que la visión que ha ocasionado a san Pedro a aceptar a los gentiles en la Iglesia se enmarca en el segundo grupo (influencia sobre los sentidos interiores). La infusión de la ciencia gracias a la cual el profeta Isaías conoció el misterio del Servidor que debía sufrir por su pueblo se coloca en la tercera categoría. La iluminación divina por la cual los apóstoles han comprendido el sentido de los textos de la Sagrada Biblia y las palabras de Jesús con respecto a la cruz y la resurrección, etc. pertenece a la cuarta categoría. Esta iluminación es siempre necesaria para que haya una revelación sobrenatural. Lo dice textualmente en *S. C. G. III 154*: la revelación se hace mediante una luz interior y inteligible que eleva el intelecto a fin de percibir cosas que no puede alcanzar por su luz natural. El hombre mismo puede formar representaciones con su imaginación, pero no lo puede en cuanto que estas imágenes representan verdades inteligibles que sobrepasan el intelecto humano²⁵.

Repetidas veces santo Tomás pone de relieve que la esencia de la revelación consiste en la iluminación del intelecto, que permite al recipiente formarse un juicio, es decir alcanzar un conocimiento cierto de la realidad de lo que ve, oye o conoce por esta revelación sobrenatural. Una visión sola todavía no es revelación: a veces un profeta ve ciertas cosas de las que el entendimiento y la significación le quedan escondidos²⁶. Por el contrario, en el caso en que junto con la visión el profeta entiende lo que ve, se trata de una revelación.

Con relación a la extensión de la revelación hay que notar que la revelación engloba a todo a lo que se extiende la luz divina²⁷. Pe-

24. Al mismo tiempo, puede ser el objeto de la revelación. Por ejemplo, Jesús resucitado que aparece a los apóstoles es al mismo tiempo el objeto de la revelación.

25. II-II 173, 2 ad 8.

26. *In 2 Cor.*, c. 12, l. 1, n. 442.

27. II-II 171, 3.

ro hay que determinar el objeto de la revelación con mayor precisión: Dios nos ha dado la razón y su luz natural para conocer las cosas de nuestro mundo. En cambio la revelación concierne a nuestro destino sobrenatural, en el sentido en que comprende todo lo que puede ser útil a la salvación²⁸. De allí que Tomás escribe que el objeto de la revelación son las cosas invisibles, pero también ciertas noticias sobre las cosas creadas²⁹. Se trata del conocimiento natural de Dios y de la dependencia de las cosas de la Causa Prima, de hechos básicos de la antropología y la ética. En particular son revelados muchos preceptos de la ley natural. Santo Tomás expone las razones de esta revelación de verdades que en sí son asequibles y abiertas al intelecto humano: En su *Expositio in Boetii De Trinitate* escribe que se trata de cosas muy profundas y sutiles; el intelecto humano es débil. Además, hacen falta extensos estudios preparatorios para dedicarse a la telogía natural. También hay que tomar en cuenta que muchas personas no están suficientemente dotadas para dedicarse a este tipo de investigaciones. En fin, generalmente los hombres están demasiado ocupados para dedicarse a los estudios necesarios³⁰. La manera en que santo Tomás presenta el argumento en la *Summa contra gentiles* es algo diferente, a saber: (a) hay obstáculos de parte del hombre que hacen necesaria la revelación (una falta de ingenio; la necesidad de trabajar para ganarse la vida; la pereza); (b) por ser extremadamente difícil este estudio exige mucha preparación; no se llega al término sino después de un plazo de tiempo muy largo; (c) a causa de la debilidad del intelecto y de la influencia de la imaginación habrá muchos errores en las conclusiones a las que uno llega³¹. El texto de la *Suma de teología* I 1, 1 recapitula los mismos argumentos.

La revelación sobrenatural no reprime la luz natural del intelecto, sino la conforta.

Después de estas consideraciones es necesario empezar con el estudio de la cuestión central: ¿Cual es según santo Tomás la significación respecto a la revelación de la persona y de las acciones de Jesús Cristo así como de hechos de la historia de la salvación?

28. *De veritate* 12, 2: «Omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae».

29. S. C. G. III 154: «... etiam aliqua de rebus creatis».

30. *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 3, a. 1. En este paso santo Tomás sigue la argumentación de Maimónides.

31. S. C. G. I 4.

De la exposición de su doctrina resulta que según el Santo Doctor la revelación consiste formalmente en un conocimiento comunicado al hombre, es decir en una iluminación gracias a la cual conoce verdades con relación a la salvación sobrenatural. Esta comunicación comprende a veces imágenes sensibles que pueden ser infundidas por Dios, pero que con frecuencia se presentan al exterior de la persona que recibirá la iluminación de su intelecto. Abundan los ejemplos en la Sagrada Biblia. Las palabras y las obras de Jesús tienen este papel de vehículo de una comunicación perceptible por los sentidos que tiene su cumplimiento en la iluminación del intelecto. Los apóstoles ven y oyen al Cristo resucitado, pero formalmente la revelación de la resurrección de Cristo consiste en la ciencia de la glorificación de Cristo y su significación salvífica que aquéllos recibieron por infusión divina. Ahora bien, el vehículo material y la infusión de luz intelectual pueden ser llamados juntos la revelación.

Además hay que notar que la ciencia infusa concierne a realidades como el ser divino, su maravilloso designio de salvar a los hombres, el misterio de la encarnación, la redención y la resurrección, la iglesia, el último juicio y la vida beata. Estas realidades son reveladas a los receptores de la revelación; están presentes en su ciencia, de acuerdo con el hecho que el hombre no conoce sus conceptos sino las cosas representadas por ellos³². Santo-Tomás añade el argumento siguiente para refutar el conceptualismo: si no conociéramos la cosa misma sino solamente una representación de ella, las ciencias concernerían a representaciones pero no a las cosas mismas. En tal caso, sería verdadero todo lo que a cada uno le parece³³.

Ahora bien los partidarios de una teoría conceptualística de nuestro conocimiento dirán en cambio que la revelación consiste en las cosas y los hechos históricos porque los conceptos no son más que representaciones que no nos traen las realidades. Así se mezclan revelación en su sentido formal, el objeto o contenido de la revelación y la causa material (los hechos, acciones o personas que preparan en el profeta la recepción de la iluminación divina o la acompañan).

32. Cfr *De potentia* 9, 5. Suarez y los conceptualistas afirman que lo que conocemos son nuestros conceptos. El punto donde los caminos de la fenomenología y el realismo se separan es la cuestión de saber si, en el conocimiento, las cosas vienen al hombre para comunicar su contenido inteligible a él y quedan fuera de modo que conocer sería dirigirse hacia las cosas, aspirarlas pero sin alcanzarlas jamás.

33. I 85, 2.

Santo Tomás expone los diferentes sentidos de la revelación en una página de gran densidad doctrinal en su comentario sobre la *Carta de san Pablo a los Hebreos*. San Pablo escribe: «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres, por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su hijo a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo». La revelación de Dios sucede por medio de la palabra. Ahora bien Santo Tomás sitúa la revelación en el cuadro de lo que es el lenguaje; hablar supone tres cosas: la concepción interior; la expresión de lo concebido; la manifestación de lo que se expresa.

(a) En cuanto a la concepción, hay que pensar en la concepción eterna del Verbo divino: el Padre dice su Palabra, que es su Hijo. — Así es indicada la fuente de toda revelación.

(b) Respecto a la expresión (hacia fuera) de lo concebido por Dios Santo Tomás distingue: la creación (el Verbo divino es la semejanza del Padre y el modelo de las creaturas), la comunicación de ciencia a los ángeles y a los santos (profetas) por medio de revelaciones sensibles, inteligibles o representaciones de la imaginación (desde luego, ninguna de las especies cognoscitivas comunicadas de este modo puede expresar la esencia divina, puesto que son todas ellas finitas³⁴), y la asunción de la naturaleza humana.

(c) En tercer lugar viene la manifestación. Santo Tomás nota que la expresión de Dios en la creación no es una manifestación, por no ser una comunicación por palabras. La comunicación de la ciencia divina a los ángeles y a los profetas puede llamarse un «hablar» de parte de Dios. Sin embargo, la encarnación del Verbo, Jesucristo en su ser y en su vida es la manifestación más perfecta de Dios («ordinatur ad esse, ad cognitionem et ad expressam manifestationem»).

En este pasaje la revelación divina es colocada en el contexto de la vida trinitaria en Dios, y de la historia de la salvación: Jesucristo es la manifestación más perfecta de Dios, de su sabiduría y su designio de salvar a los hombres. La revelación a los profetas lleva consigo que ellos participen al Verbo eterno³⁵.

34. Cfr *Super Evangelium Ioannis*, c. 1, l. 11, n. 211.

35. En su *Lectura super Ioannis Evangelium*, c. 1, l. 11, n. 221 comenta el verso «ipse enarravit»: «Olim enim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per prophetas, qui eum in tantum annuntiaverunt in quantum aeterni Verbi fuerunt participes».

Ahora bien, si leemos atentamente el texto de *Dei Verbum*, comprobamos una profunda armonía con lo que enseña el Doctor Común. Efectivamente el Concilio coloca la revelación en relación con la vida trinitaria de Dios, y las misiones de las personas divinas. La Constitución comienza con la declaración solemne que la revelación concierne a Dios mismo y al misterio de su voluntad (la salvación de los hombres)³⁶. El Concilio expresa la finalidad de la revelación: Dios recibe a los hombres en su compañía, es decir, el cumplimiento de la revelación tendrá lugar en patria.

Luego el Concilio evoca la *realización* del plan divino: por medio de «palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí»: las obras manifiestan la doctrina, y los hechos significados por las palabras y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. La frase está muy cargada, pero de esa manera manifiesta textualmente la doctrina y las realidades³⁷. La doctrina es comunicada por palabras³⁸. Esta revelación, *Dei Verbum* prosigue, es proclamada por palabras y obras que la manifiestan.

El texto de la Constitución añade que Jesucristo es la plenitud de la revelación. El ha establecido la economía cristiana como alianza nueva y eterna que nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (n. 4). Esta declaración solemne es importante: no solamente refuta la teoría que nuestras experiencias son co-constituyentes de la revelación, sino que confirma también que la revelación debe ser entendida como la manifestación del misterio de Cristo, y no como la intervención continua de Cristo en el decurso de la historia en favor de los hombres. Esta proposición del texto implica que formalmente la revelación es la doctrina que concierne al sentido del misterio de Je-

36. Vaticano II expresa en términos más bíblicos lo que Vaticano I (*Const. dogm. de fide catholica*) había dicho. Además, en el n. 6 *Dei Verbum* cita *De fide catholica* para decir que Dios quiso manifestarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres.

37. La traducción de *res* por «hechos» en la edición de la BAC no es muy feliz. Hay que entender *res* en su sentido teológico (las realidades que son el objeto de la doctrina, del conocimiento. El término puede referirse a hechos históricos como la muerte de Jesucristo, pero su significación primaria es más bien la realidad escondida de Dios).

38. Hay que suponer que el Concilio quiere decir también «palabras interiores», a saber una iluminación espiritual.

sucristo. Así volvemos a santo Tomás quien escribe que la revelación nos fue dada *per modum cuiusdam doctrinae*³⁹.

El texto dice que Cristo completa la revelación con el envío del Espíritu de verdad. El Espíritu Santo es invisible; su acción en los apóstoles es conducirles a la verdad, para que conozcan el sentido de la persona, vida y muerte de Jesús. Es decir, la revelación o iluminación interior. Pero la misión del Espíritu se extiende a todos, atrayéndoles a la verdad y moviendo su voluntad. En el n. 5 la Constitución habla de «la inteligencia de la revelación» que es un don del Espíritu Santo.

39. II-II 171, 6.

