

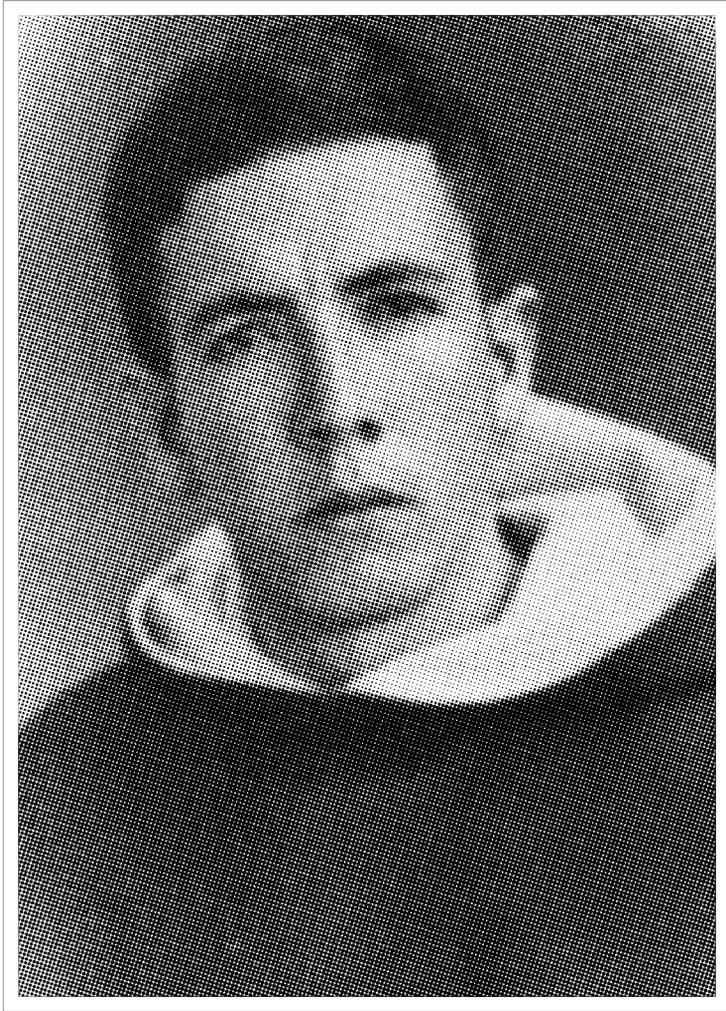


JOSÉ MARÍA ARÉVALO CLARO, O. P.

El proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás



El proceso intelectual
de la profecía según
Santo Tomás



Fray José María Arévalo Claro, O. P. (1923-1971)

JOSÉ MARÍA ARÉVALO CLARO, O. P.

El proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás

Prólogo de
FRAY JOSÉ GABRIEL MESA ANGULO, O. P.

Estudio introductorio de
FRAY GERMÁN CORREA MIRANDA, O. P.



Arévalo Claro, José María O. P.

El proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás/ José María Arévalo Claro, O. P.; Prólogo de fray José Gabriel Mesa Angulo, O. P.; Estudio introductorio de fray Germán Correa Miranda, O. P. Bogotá: Ediciones USTA, 2020.

175 páginas; fotografías a blanco y negro,

Incluye referencias bibliográficas (páginas 171-175)

ISBN: 978-958-782-349-3

E-ISBN: 978-958-782-350-9

1. Revelación 2. Visiones 3. Fundamentación teológica 4. Santo Tomás de Aquino., 1225 --1274 Crítica e interpretación 5. Santo Tomás de Aquino -- Santo, 1225-1274 6. Profecía 7. Profetas. (cristianismo) I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 262

CO-BoUST



© José María Arévalo Claro, O. P., 2020
© José Gabriel Mesa Angulo, O. P., prologuista, 2020
© Germán Correa, O. P., por el estudio introductorio, 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Yecid Muñoz Santamaría y Oscar Felipe Pardo Ruge

Diagramación: Martha Cadena

Diseño de carátula: lacentraldedisenio.com

Impresión: DGP Editores S.A.S.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-349-3

E-ISBN: 978-958-782-350-9

Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456

del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

CONTENIDO

PRÓLOGO

UN TESORO REVELADO	7
José Gabriel Mesa Angulo, O. P.	

LIMINAR

LOS JUICIOS DE DIOS EN LA MENTE DE UN PROFETA	15
Germán Correa, O. P.	

PREFACIO

EL PROCESO INTELECTUAL DE LA PROFECÍA SEGÚN SANTO TOMÁS	91
---	----

CAPÍTULO 1

NOCIÓN GENERAL DE LA REVELACIÓN	97
---------------------------------	----

CAPÍTULO 2

LA PROFECÍA: CARISMA DE CONOCIMIENTO	105
--------------------------------------	-----

CAPÍTULO 3

EL JUICIO PROFÉTICO, SU NATURALEZA Y SU IMPORTANCIA EN LA REVELACIÓN	119
---	-----

CAPÍTULO 4

DEFICIENCIA E IMPERFECCIÓN DE LA PROFECÍA. LA LIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO PROFÉTICO	143
--	-----

BIBLIOGRAFÍA

163

APÉNDICE

EL PADRE JOSÉ MARÍA LAGRANGE, O. P. Y EL MODERNISMO	169
---	-----

PRÓLOGO

UN TESORO REVELADO



Los buenos libros son alegrías que se fundan en el pensamiento y la experiencia del pasado, expresan las certezas del presente y siembran esperanzas de cara al futuro. Son los instrumentos a través de los cuales, en un mismo movimiento, consolidamos nuestras tradiciones y sentamos las bases del porvenir. Este libro no solo cumple con esas condiciones, las de todo buen libro, sino que, además, es un homenaje tan justo como necesario a uno de nuestros hermanos más destacados: fray José María Arévalo Claro.

No me refiero a fray Arévalo de manera convencional, bajo el justo principio que todo hermano que ya haya sido llamado a la Casa del Padre merece ser de feliz memoria para los dominicos. Si bien es cierto que no tuve la fortuna de conocer al padre José María Arévalo personalmente, porque murió antes de mi ingreso a la Orden de Predicadores, la vida, para mi fortuna, me puso desde temprana edad muy cerca de la familia Arévalo Claro y de la familia Claro Carrascal. Su hermano menor, fray Ismael Enrique Arévalo Claro, quien ha sido el alma de esta publicación y el fraile que se empeñó contra todo obstáculo en que fuera conocida, ha sido un religioso sumamente importante en la historia y en el presente de mi vida. Fray Ismael fue quien me motivó a tomar la decisión de hacerme dominico, cuando yo era un joven estudiante en el Colegio Lacordaire y él se desempeñaba como Vicerrector de este prestigioso plantel de la ciudad de Cali, del cual tengo el honor de ser egresado. Su cercanía a mi proceso de búsqueda de Jesucristo e incluso a mi propia familia, así como la de mi Rector de ese entonces, fray Antonio

Ceballos, me dieron espacio muchas veces para conocer sobre la vida y la obra de fray José María Arévalo, de pila llamado fray José Octaviano. Ya había tenido antes como Rector en el Lacordaire a su primo, fray Domingo Claro Carrascal, cuando yo apenas contaba con once años de edad. Alguna vez nos mencionó en una formación del Colegio algunas frases del padre José María, para enseñarnos a los niños de entonces sobre ética, valores y la prioridad del estudio. Ya en el Noviciado, vivía con nosotros en Chiquinquirá su también primo, nuestro muy querido padre Campo Elías Claro. A él, siendo yo novicio, también le pregunté por el padre José María Arévalo. Recuerdo su sorpresa al ver que un novicio de 17 años de edad supiera sobre él y cómo me contó otros detalles de su vida que aún no conocía. Todo esto me llevó a descubrir en la figura de fray José María Arévalo un referente valioso para nuestra Orden y nuestra Provincia Dominicana de Colombia.

Así pues, supe desde mi infancia y mi adolescencia sobre la inteligencia notable de este fraile oriundo de La Playa de Belén en el departamento de Norte de Santander. Tuve conocimiento desde aquella época de su talante de predicador, de su figura relevante en la historia de la Provincia de San Luis Bertrán de Colombia y, por supuesto, de sus estudios en Roma, así como de la existencia de esta tesis sobre *El proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás*, defendida por él en nuestro bien amado Pontificio Ateneo Internacional *Angelicum* de Roma y con la cual obtuvo el título de Licenciado en Sagrada Teología el día 14 de junio de 1951.

Autor de algunas publicaciones, la Universidad Santo Tomás aún le agradece dos de ellas que tienen un mismo título, denominadas “La universidad Tomista de Santa Fe de Bogotá” y difundidas a manera de separata en la *Revista Universidad de Santo Tomás*, en dos números del volumen I (mayo-agosto de 1968, n°2, y septiembre-diciembre de 1968, n°3). También el *Boletín de Historia y Antigüedades*, órgano de la Academia Colombiana de Historia, publicó un artículo suyo titulado “Rectificaciones y Observaciones a la Biografía de Fray Cristóbal de Torres”, en el volumen LII, números 604 y 605, Bogotá, febrero y marzo de 1965.

Miembro correspondiente de la Academia Boyacense de Historia desde el año 1967, miembro de la Sociedad Bolivariana de Colombia desde 1968 y miembro de la Academia de Historia de Ocaña desde el mismo año, vale traer a la memoria su obra: *Los dominicos en el Perú*, publicada en Lima en el año 1970 con una extensión de 336 páginas. Afirmaba el mismo padre José María Arévalo Claro en el prólogo de esta obra lo siguiente:

Mi afición por la historia de la orden dominicana en América nació en mis años mozos al conjuro de una frase que me impresionó vivamente, aunque por entonces me atrajera más la hipérbole que la honda verdad en que se arraigaba: *Gracias a los dominicos los americanos tenemos alma*. Cobró fuerza años más tarde al enterarme de que teólogos celebérrimos de San Esteban de Salamanca no debían tanto su fama a la especulación teológica cuanto a la sistematización y defensa del Derecho de Gentes, cifra y compendio de sus afanes por el hombre de América. Y se enrubó por la búsqueda amorosa y constante, a ratos estéril, exultante a veces, cuando halló la frase mágica y certera de Bolívar que colocó al P. Las Casas entre los grandes benefactores del género humano. Pensé entonces que la investigación de nuestro pasado y nuestra obra en América era un modo de apostolado fecundo, aunque silencioso. Siempre será verdad que ‘una comunidad religiosa sin historia es un árbol sin raíces’.

Todo lo referido anteriormente desembocó en que, tan pronto como asumí la Rectoría General de la Universidad, le pregunté a mi querido hermano, padre, amigo y confesor, fray Ismael Arévalo, qué había pasado con la publicación de la obra de su hermano fray José Octaviano, de feliz memoria. Me narró alegrías, tristezas y preocupaciones. Pero también vi en él, junto a la nostalgia, la ilusión y la esperanza de que esta obra pudiera llegar a la imprenta. Le dije: “Vamos a concluir esto cuanto antes, Ismael. Esta obra tiene que ver la luz desde nuestra editorial. Me encargaré personalmente de que así sea”. Por eso, con alegría estoy aquí ante ustedes, lectores, presentándoles este libro con el cual no solo rendimos homenaje a la memoria y el pensamiento de fray José María Arévalo, sino que descubrimos cómo se hace real una vez más aquello que dice el Evangelio: “El Reino de los Cielos es semejante a un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas” (Mateo 13, 52).

El libro que el lector tiene en sus manos —como anticipé— es la disertación que él redactó para su grado como licenciado en el Colegio *Angelicum* de Roma en 1951, justo dos años después de ordenarse como sacerdote. Hasta ahora, la disertación era leída y estudiada en versiones mecanoescritas, a las que se accedía como se accede a un tesoro: muy difícilmente. El texto, de hecho, es eso: un verdadero tesoro, custodiado con primor y rigor fraterno por fray Ismael Arévalo. El texto original me lo entregó en

préstamo y disfruté mucho al poder leerlo desde las mismas páginas que fray José María redactó con su máquina de escribir. A fray Ismael le debemos que ese tesoro se haya preservado en óptimas condiciones y la oportunidad de que, cumpliéndose 70 años de su escritura, por fin, haya podido cerrarse su edición y publicación. Es, pues, apenas lógico que hacia él vaya nuestro primer y más grande agradecimiento.

Sin embargo, para hacerle justicia al texto, no solo era necesario que viera la luz, sino que convenía que tuviera un estudio introductorio que pusiera de presente la profundidad y la necesidad de las reflexiones del padre Arévalo Claro en los días que discurren. Se le encargó esta labor, que asumió de manera consagrada y meticulosa, a otro de nuestros hermanos más ilustres, profesor eximio de Sagrada Escritura y Latín para muchos de nosotros y gran estudioso de la Biblia y de Santo Tomás de Aquino; me refiero a nuestro querido hermano fray Germán Correa Miranda.

Ya tendrá oportunidad el lector de apreciar que las páginas que le dedica el padre Correa Miranda a Arévalo Claro son, más que producto de la reflexión paciente sobre la obra de un teólogo prominente, la conversación cariñosa y franca entre dos amigos, por más que esté cargada de sabiduría. Esas páginas trascienden, cumpliendo con creces, la función que inicialmente tenían. En tanto conversación, que tiene como punto de partida el pensamiento del padre Arévalo Claro, fray Germán Correa no se atiene a darle contexto o a actualizar el pensamiento de su profesor para el siglo XXI, sino que adelanta sus propias reflexiones en torno al tema de la profecía y la revelación, insertándolo en las discusiones teológicas contemporáneas desde la luz de Santo Tomás. Más que estudio introductorio, las páginas de Correa Miranda son el comentario, desarrollo consecuente, con el que la disertación del así bautizado fray José Octaviano Arévalo Claro alcanza, hoy, plena vigencia. Para fray Germán Correa Miranda va pues nuestro segundo gran agradecimiento. Sean también estas líneas la expresión de mi más profunda admiración, reconocimiento y, dicho sea de paso una vez más, gratitud por su vocación de maestro y teólogo, que engalanan su vocación de fraile dominico.

Volviendo sobre el texto, en este punto quisiera introducir —expresándola muy rápidamente, menos como un argumento académico y más como una provocación vital— una de las reflexiones del libro que para los lectores actuales podría resultar contradictoria, pero que es, no obstante, una de las certezas que establece el Doctor Angélico y que fundamentan el pensamiento

de fray José María Arévalo Claro. Se trata de una verdad que en nuestra tumultuosa realidad, saturada de informaciones contradictorias, en medio de una insufrible velocidad de novedades, donde la hiperespecialización de las ciencias y la ultrasofisticación de nuestros instrumentos del saber son la norma, es necesario resaltar: siendo Dios la verdad primera, toda inteligencia digna de ese nombre se desprende necesariamente de Él. De ahí la relevancia crucial de pensar el proceso intelectual que tiene la profecía, como lo hace fray José María Arévalo. Estas páginas son evidencia de su acierto.

Publicado en la colección *Studiositas Theologica*, que se ha constituido en uno de los espacios editoriales más destacados de la teología contemporánea latinoamericana, es, pues, una alegría presentar por primera vez, y en las mejores condiciones editoriales, *El proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás*. Se trata de un ejercicio por el cual, al pretender hacer un homenaje al autor —en el contexto de los 440 años de fundación de la Universidad Santo Tomás—, la homenajeada resulta ser la obra. Así, es un verdadero privilegio haber podido rescatar esta obra, con el acompañamiento de la Provincia San Luis Bertrán, como se debe hacer con la obra literaria de un fraile, con el fin de incorporarla a nuestro fondo editorial. Queda entonces un tesoro revelado, para satisfacción de todos nosotros, en esta obra, que, como todo buen libro, nos ilumina desde el pasado, nos alumbra en el presente y nos ayuda a tener confianza plena en el futuro.

Ilustre hermano y maestro fray José María Arévalo: en este momento, terminando estas líneas, recuerdo a Quevedo, “Escucho con mis ojos a los muertos”. ¡Cuánta verdad en estas palabras! Ahora, con los ojos, hermano, podremos seguir escuchándote.

¡Espero que disfruten de esta bella obra!

Fray José Gabriel Mesa Angulo, O. P.
Rector General de la Universidad Santo Tomás
Bogotá, D. C., 13 de junio de 2020.

En el Aniversario 440 de la fundación de la
Universidad Santo Tomás, Primer Claustro Universitario de Colombia.

LIMINAR

LOS JUICIOS DE DIOS EN LA MENTE DE UN PROFETA



Recorrió Justino, en pos de la verdad, las escuelas estoica, peripatética, pitagórica y platónica, hasta que, insatisfecho de todas ellas, un anciano le llamó la atención sobre las Escrituras de los profetas, “los únicos que han anunciado la verdad”.

“Inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo y, reflexionando sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, y por estos motivos, yo soy filósofo”.

San Justino, filósofo y mártir, *Diálogo con el judío Trifón*, capítulo 8.

La inteligencia de los inspirados

Conocí al padre José María Arévalo en 1951, el año mismo en que obtuvo la licenciatura en Sagrada Teología con la disertación sobre el proceso intelectual de la profecía según Santo Tomás que ahora se edita. Vine a escuchar por primera vez a ese entonces joven profesor en una conferencia en el convento de Santo Domingo en marzo de 1955. Fue en un acto público organizado por él mismo con motivo del centenario del nacimiento del hoy Siervo de Dios José María Lagrange (no confundirlo con su sobrino el padre Garrigou-Lagrange), fundador y director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, acto público en el cual el padre Arévalo se asoció con sus alumnos

de Sagrada Escritura. Pudimos ver allí una exposición de libros del padre Lagrange, algunos de los cuales fueron objeto de presentación por parte de aquellos alumnos. A través de aquel autor y aquellos libros, el joven profesor se proponía avivar o despertar el interés por los estudios de Sagrada Escritura. La exposición que él hizo en aquella efeméride se reproduce aquí mismo, como apéndice.

Recuerdo con gratitud el curso de Introducción general a la Sagrada Escritura que él nos dictó dos años después, en el año 1957, el año correspondiente a los estudios de Teología fundamental.

De algún modo tenía yo que saldar la deuda que desde aquellos años contraí con fray José María, el apasionado estudioso de la Sagrada Escritura por temprana vocación. La deuda no es únicamente por aquel curso que nos dictó. El padre Arévalo era un referente, y yo vi en él un mentor en mis años de estudiante.

Ya en aquel homenaje rendido en 1955 al gran escritor dominicano en el centenario de su nacimiento podía uno vislumbrar la razón que llevó al padre Arévalo a tomar en religión el mismo nombre que llevó aquella figura descolante de la exégesis católica y de la Orden Dominicana. El profesor colombiano estaba rindiendo un homenaje a su héroe epónimo. Leyendo ahora aquella disertación presentada en Roma, revivo algunas cosas que dijo fray José María Arévalo en la mencionada conferencia. Allí había abordado él los años duros que tuvo que pasar aquel siervo de Dios durante la crisis modernista y cómo salió airoso de las insidias con que algunos intentaron envolverlo en aquel vendaval.

Intentemos ya aquí mismo formarnos una idea de lo que se ponía en tela de juicio con el Modernismo teológico. De cara a esta ideología, tanto en su disertación de 1951 como en su conferencia de 1955 tomaba el padre Arévalo una clara posición, aprovechando la sólida base que le ofrecían grandes tomistas de comienzos del siglo veinte: estos tuvieron que dragar, digámoslo así, el cauce de la teología católica. Había que volverla a su cauce frente a las desviaciones sufridas, en la enseñanza de la fe católica, por obra de tres clérigos desalumbrados. Aprovechaba en buena parte lo que encontraba sobre la revelación divina en la obra *Le donné révéle et la théologie*, elaborada en medio de la tormenta modernista por el padre Ambroise Gardeil, fundador de la Escuela de teología del Saulchoir y coterráneo y conmilión del fundador y director de la Escuela Bíblica.

El padre Gardeil, que en aquella obra examinaba el recorrido mental que lleva desde las primeras luces de la revelación (*Le donné révélé*) hasta los frutos más sazonados de la teología (*...et la théologie*), señala la amplitud de los daños que causó a la Iglesia este Modernismo. Es una denuncia valiente la que hace:

El Modernismo arremetió contra todas y cada una de las etapas que jalonan la marcha de la verdad revelada, desde el momento en que apareció bajo la acción del Carisma revelador, hasta las conclusiones teológicas que brotaron bajo las últimas presiones del impulso divino, me refiero a las conclusiones en los sistemas teológicos¹.

Para muestra, un botón. Escribía George Tyrrell, uno de los cabecillas: “La revelación no es enunciado, sino experiencia”².

Recapitulando cargos contra el grupo de los modernistas, escribía Gardeil más adelante, intimándolos a todos a destapar sus pretensiones y diciendo en su alegato:

¿Cuál es la verdadera razón que nos hace disentir de los modernistas? En último análisis es esta: lo que origina y regula toda la actividad religiosa a partir de su manifestación fundamental que es la revelación, ¿es nuestro fenomenismo inmanente y vital, o bien, es Dios? (*Le donné* p. 55)

Lo que los católicos aseveramos, concluye diciendo, es lo siguiente:

Para revelarnos lo que él es, Dios no se apoya en la estrecha plataforma de la experiencia íntima y personal del profeta, sino en su facultad de emitir afirmaciones absolutas, transmisibles, reguladoras de otras mentes. (p. 56)

Debido al lugar y a las circunstancias en los que el padre Arévalo elaboró su disertación de 1951, no necesitaba explicar en ella este contexto histórico como sí lo necesitamos los lectores de hoy. Lo necesitamos, y yo el primero,

1 *Le donné révélé et la théologie*, p. XIV (la paginación de la edición citada por Arévalo en su Bibliografía es idéntica a la de la primera edición).

2 *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, p. 285.

que después de aquella intervención de 1955 sobre el padre Lagrange y el Modernismo, no recuerdo haberlo escuchado hablar de aquella enorme crisis, que debió de interesarle mucho. Si nos la hubiera dado a conocer en aquellas clases de Introducción a la Sagrada Escritura, esa disertación habría sido un excelente telón de fondo para el tratado de la Inspiración bíblica que entonces nos dictó. Yo personalmente la hubiera leído con gran gusto y provecho. No iba a faltar a la discreción un profesor dando a conocer un estudio propio largamente madurado y sustentado con honor.

Para la publicación que de este trabajo hace ahora la Universidad Santo Tomás, el encargo que se me hacía era, como yo lo entendía, elaborar un estudio preliminar que motivara y ayudara a su lectura. Dada la distancia temporal y la abundancia de conceptos poco conocidos hoy y de citas en lenguas extranjeras que haría muy laboriosa esta disertación a sus lectores actuales, debía elaborar sobre todo una guía y una inducción que despertaran el interés por conocer esta especie de tesoro escondido de la teología. A la larga, yo fui el primer beneficiado y me fui sintiendo inducido por los temas que allí encontraba. Una vez más, el padre Arévalo me indujo, y yo me dejé inducir. Más que un preliminar, me ha resultado un *Liminar*.

Entre él y yo tenemos la tarea de acercar los lectores al texto de Santo Tomás, y más aún a la mente de los profetas, que era lo que el autor de la *Suma teológica* pretendía hacer. Siguiendo los pasos del proceso intelectual como esta lo describe, tenemos que ver cómo los juicios de Dios toman asiento en la mente de un profeta. Por esos umbrales, lo veo ahora así, es bueno no acercarse solo. El esfuerzo de un exégeta gira sobre todo alrededor de la *mente auctoris* que tiene que esclarecer, para saber qué fue lo que realmente dijo el autor sagrado. Pero aquí, con el Aquinate, queremos sorprender al profeta antes de que despierte en él el autor.

Por mi cuenta me he preocupado igualmente por señalar senderos que nos permitan aprovechar las luces de la profecía para fortalecer nuestra fe. De tal modo que lo que vamos viendo que hizo al profeta, pueda hacer en nosotros al creyente.

Con respecto a la revelación y a la profecía, el Modernismo infravaloraba la luz que con ellas trajo la fe cristiana a las inteligencias. Injusta valoración esta que debía refutarse y abandonarse en los ambientes eclesiales ya sea de Roma, ya de nuestra propia tierra. En la llamada *Nouvelle théologie*, que surgió en los años de formación de nuestro autor, percibía él residuos de aquel empobrecimiento intelectual inducido por los modernistas.

Residuos sedimentados y acumulados con el correr del tiempo. Los ataques del Modernismo no han cesado, escribe él iniciando el Prefacio de su disertación.

La reivindicación de la inteligencia intentada en esta disertación elaborada por él con ayuda de Santo Tomás nos ayuda a nosotros hoy a captar las semejanzas y aun la continuidad que se da entre aquel Modernismo y el pensamiento posmoderno que luego vendría. Con la posmodernidad no superamos el Modernismo, y más bien, en muchos asuntos religiosos, caemos de nuevo en él. Muy representativo de aquella es ese pensamiento débil de hoy, que llega incluso a ciertos ambientes del catolicismo y que se ha visto languidecer más y más con la aparición de adicciones no conocidas antes.

Pero, sobre todo, siguiendo las huellas que aquella crisis del pensamiento católico ha dejado desde hace más de un siglo, podemos volver con más razones a los escritos del Doctor Común de la Iglesia. Con Santo Tomás se puede saber lo que ha sido la profecía, y lo que es. Porque ella no es un fenómeno aislado que haya aparecido con uno o unos pocos personajes del Antiguo Testamento, sino que está atestiguado a través de los siglos. Con el Maestro fray Tomás podemos ver cómo una luz y una fuerza de lo alto recibidas por ellos ponen en movimiento un proceso irresistible, cómo se desarrolla este en su mente, cómo se plasma en mensajes proféticos impercederos. De ahí la actualidad que conserva esta reivindicación de las luces que recibieron de la revelación divina los Profetas. Reivindicación discretamente propuesta por su autor, tras su maduración a lo largo de los estudios cursados en años de esplendor del Pontificio Ateneo *Angelicum*, de la Ciudad Eterna, y que ve ahora las públicas luces para que no siga guardada bajo el celemín.

Más en concreto preguntémosnos: ¿por qué se detiene José María Arévalo en este tratado *De la Profecía*? Una de las principales razones —lo dice desde el comienzo— es su capital importancia en el estudio de los fundamentos en que se basa nuestra fe. No tocamos tan de cerca el misterio de la Revelación como cuando nos llegamos a examinar el profetismo israelita.

En cuando a la idea principal de su trabajo, nos la señala él mismo al término del “Prefacio”: es la idea que el Doctor Angélico sintetiza con estas palabras: “La caridad es la perfección de la voluntad, siendo la profecía la perfección de la inteligencia” (*Suma teológica* II-II, q. 172, a. 2 ad 1).

En el desarrollo mismo de la disertación puede llamar la atención la tendencia a examinar por separado el papel de entendimiento y el de la voluntad. Se preguntará alguno: ¿qué interés puede tener el detenerse a considerar

el entendimiento y su perfección propia, cuando se tiene claro que hay en la persona una perfección superior, la que el amor procura? La respuesta es que el entendimiento mismo busca el análisis, y este deseo no puede quedar insatisfecho. Para no perder de vista a lo largo de la disertación la que José María Arévalo llama su idea principal, conviene tener muy en cuenta lo que escribe Santo Tomás tratando no directamente del conocimiento, sino del amor, que es la primera pasión del ser humano:

Nadie puede amar lo que no conoce... Mas para conocer perfectamente se requiere algo que no se requiere para amar perfectamente. Pues el conocimiento pertenece a la razón, caracterizada por distinguir aquellas cosas que en realidad están unidas, y en cierto modo ensamblar cosas que son diferentes comparando una cosa con otra. De ahí que para un conocimiento perfecto se requiere que la persona conozca en detalle cuanto hay en la cosa, como son las partes, las fuerzas y las propiedades. En cambio el amor está en una potencia apetitiva, que enfoca la realidad como es en sí. Por lo tanto, para la perfección del amor basta con amar la realidad como se la capta. Y sucede por ello que se ame algo más de lo que se le conoce: se lo ama apasionadamente aunque no se lo conoce a la perfección. Y esto es evidente particularmente en las ciencias, que algunos aman por algún conocimiento somero que tienen de ellas, sabiendo por ejemplo que la retórica es la ciencia con la cual cualquiera puede persuadir, y eso es lo que aman en ella. Y algo parecido hay que decir del amor de Dios. (I-II, q. 27 a. 2 s. c. et ad 2)

El conocimiento pertenece a la razón, acabamos de leer, pero tengamos en cuenta que esta no es una potencia distinta del entendimiento, es decir, del objeto que esta disertación se propone tratar. El entendimiento es el origen y el término de la razón con todos sus razonamientos, como lo describe el Doctor Angélico en la *Suma teológica* II, q. 8, a. 1, como lo veremos en el Tercer Punto, al referirnos a la grandeza del entendimiento, susceptible de engrandecimiento por obra de la gracia.

En cuanto a la caridad como perfección suprema de la voluntad y a su inconmensurable superioridad sobre el más perfecto entendimiento, es esta una contraposición, piensa Santo Tomás, que es necesario establecer debido al hecho siguiente: a la voluntad humana, a diferencia del entendimiento,

el único que puede imprimirle una dirección es Dios, cosa que no sucede con el entendimiento humano; porque los ángeles, buenos o malos, sí pueden ejercer su acción en él, incluso sin que este se entere de ello³. La aspiración más alta que puede movernos es, pues, a ser santos, no a ser profetas.

Pero de esta misma imperfección y límite de la profecía tenemos necesidad, y el autor de este trabajo se propuso sacar de ahí un gran provecho. ¿Cuál es este provecho? Nos lo dice en la página final de su trabajo, concluyendo el cuarto y último capítulo, y por cierto con palabras convincentes que quedan resonando en el ánimo del lector. Don de Dios, este de la profecía, para iluminar el transcurso de nuestro peregrinar terreno, don primizado adaptado a nuestras limitadas capacidades: “eso mismo está indicando que el ser abstraído no es el único objeto de conocimiento, sino que el Ser infinito y perfectísimo, fuente de toda verdad y perfección, puede ser objeto de conocimiento por parte de la humana inteligencia”. Así puede reiterar en los últimos renglones las mismas palabras del Doctor Angélico sobre caridad y profecía con que cerraba el Prefacio.

Primer Punto

Para el Doctor Angélico, la profecía es ante todo revelación divina. Son las primeras luces de la revelación dada por Dios a su pueblo. Santo Tomás, precisa en su *Prefacio* el padre Arévalo, no ha estudiado expresamente el problema de la inspiración bíblica; solo de pasada toca este o aquel punto de dicho problema, pero siempre en relación con la profecía. De estas dos temáticas, la que se estudiaba era la Inspiración, así la estudié yo en el año de teología fundamental siguiendo las clases impartidas por fray José María: la inspiración de los Libros Sagrados. El estudio de su Inspiración conducía a una nueva unidad, a la de su inerrancia. La perspectiva cambió a partir de la Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II, el cual incorporó la doctrina de la Inspiración como

3 “*Caritas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in primo dictum est*”. Lo había escrito el Doctor Angélico en I, q. 111 a. 1; y lo completa aquí en II-II, 172, a. 5.

capítulo tercero de dicha Constitución ajustando su temática según esta fórmula: *Inspiración divina e interpretación de la Sagrada Escritura*.

Por lo que se refiere a la disertación que aquí nos ocupa, en su capítulo I —*Noción general de la Revelación*— nos encontramos con un texto que de manera sintética nos presenta la doctrina sobre la Inspiración y la Revelación como las entendía Santo Tomás.

Ya en el primer artículo de la primera cuestión de las destinadas a la profecía (*Suma teológica* II-II, cuestiones 171-174) relaciona el Maestro fray Tomás inspiración y revelación y deslinda del objeto de la inspiración el objeto de la revelación. Visión muy certera la de este texto, que la disertación cita fragmentariamente. Leámoslo, y veremos cómo las concibe el Angélico Maestro —una inspiración seguida de la revelación profética— y cómo se siguió entendiéndola hasta el siglo diecinueve. Desde entonces se acudió a estas cuestiones sobre la profecía para hacer frente al recrudescimiento de los ataques del racionalismo contra los Escritos inspirados:

En la profecía se requiere que la atención de la mente (*intentio mentis*) sea elevada para poder percibir las realidades divinas; eso es lo que oye Ezequiel: *Hijo de hombre, ponte en pie y te hablaré*. Elevación de la capacidad intelectual que se da por una moción del Espíritu Santo, como se dice enseguida: *Entró el Espíritu en mí y me puso en pie*. Y una vez elevada esa capacidad, percibe los misterios divinos, por lo cual prosigue: *y oí al que me hablaba* (2, 1-2). Así pues, para la profecía se requiere primero una inspiración que eleve la mente, como se lee en Job 32, 8: *La inspiración del Todopoderoso otorga inteligencia*; y en cuanto a la percepción misma de lo divino, se requiere una revelación, en la cual alcanza su perfección la profecía, ya que así se descubre el velo de la oscuridad y la ignorancia, como dice de Dios Job: *Revela lo escondido en lo hondo de la tinieblas*. (12, 23)⁴

4 Traduzco la *intentio mentis* por ‘atención de la mente’, viendo que la idea de atención alterna con la de intención en textos como I-II, q. 37, a. 1 co y q. 77 q. 1 co. En la *Suma* Santo Tomás relaciona las más veces la *intentio* con la voluntad, pero este no es el caso aquí. Esto ocasionó un error de interpretación al mismísimo Tomás de Vio Cayetano, el comentarista más sistemático de esta obra del Aquinatense. El teólogo Arévalo lo corrige en el capítulo III, apenas iniciado el subtítulo: *El carisma profético y la elevación de las facultades*. Y a renglón seguido aclara que con eso no está negando

Inspirados eran, antes que los Libros, los profetas. Y los ataques eran, en su raíz, contra la inteligencia humana, enaltecida por Dios para iniciar la revelación positiva que salvaría de las tinieblas de la ignorancia y del pecado. He ahí por qué titulé las paginas anteriores: “La inteligencia de los inspirados”. Sea esta la ocasión para aclarar cómo se coordinan los cuatro Puntos en que distribuyo este *Liminar* (Primer Punto... Cuarto Punto) con la Disertación a que introducen: con ellos iré siguiendo, punto por punto, los cuatro capítulos de que consta esta.

Aduzco aquí lo que escribe Luis Alonso Schökel, el traductor de la *Nueva Biblia Española*, siguiendo la misma línea de lo que decía el Doctor Angélico sobre la necesidad de la inspiración. Podía él basarse en la *Dei verbum*, que declara: “con el Espíritu con que fue escrita la Sagrada Escritura, con ese mismo Espíritu se ha de leer e interpretar” (n. 13). El Espíritu Santo nos levanta a la esfera de la Palabra de Dios.

Por el Espíritu, la Palabra se hace carne; por el Espíritu, la vida de Cristo se transforma en palabra. Pero una palabra divina solo en el horizonte divino puede ser rectamente escuchada, por una elevación del hombre a dicha esfera; esto es lo que hace el Espíritu en el cristiano. Una palabra pronunciada en el Espíritu –palabra inspirada–, solo en el Espíritu puede ser entendida. El Espíritu enviado por Cristo resucitado es la ‘luz de la fe’ ante la cual se abren las Escrituras; esta luz supera toda técnica y actividad humanas⁵.

La definición de la revelación sobrenatural que reciben los profetas nos la da la disertación al comienzo de este capítulo I. Complementándola diremos que la profecía es, dentro de la economía de nuestra salvación, una primera forma de revelación, revelación que, por ser una realidad escatológica, solo en el cielo alcanzará su perfección definitiva. El libro del Apocalipsis nos señala con su mismo nombre ese venturoso final. Revelación esencialmente sobrenatural, proviniendo como proviene de Dios y teniéndolo a él como incesante objeto.

la moción de la voluntad del profeta por parte de Dios, pero que esta se da en un segundo momento: el de la denuncia.

5 En *Comentarios a la constitución Dei verbum sobre la divina revelación* (bajo la dir. de L. Alonso Schökel), Madrid, 1969, p. 534.

Unos renglones después de citar aquellas pocas palabras de la *quaestio* 171, art. 1 ad 4, presenta el autor de la disertación a Dios mismo como “la fuente y el supremo objeto de las verdades sobrenaturales”. Repetidas veces, a esta revelación le va a dar la disertación el calificativo de sobrenatural. Es un calificativo que escasea en los escritos teológicos actuales, pero que conviene a la profundidad que el presente estudio se propone sondear. Y tanto más cuanto que él permite relacionar la profecía, forma inicial de revelación, con la plenitud y perfección de la meta final. Escatológico es el calificativo más usual hoy. No es para desecharlo: en este calificativo se implica también una plenitud, que incluye un *ya* y un *todavía no*.

Pero no esperemos al último capítulo, referente a la imperfección o incapacidad de la profecía, para tener ideas claras acerca de esta revelación sobrenatural. Desde el *Prefacio* el padre Arévalo sitúa la profecía entre los carismas, ateniéndose al contexto de los carismas enumerados por San Pablo y sistematizados por Santo Tomás. Resulta sin embargo que al término carisma no recurre Santo Tomás, sino al concepto de gracias *gratisdatas*. Concepto que menciona la disertación una vez en el *Prefacio*, y otra en el capítulo final. En este último queda finalmente clara la diferencia que hay entre una gracia *gratisdata* como la profecía y la gracia de una luz sobrenatural *quoad substantiam*, necesaria para penetrar en el misterio de Cristo y de su Iglesia. Porque, dice el teólogo colombiano, en último análisis los profetas hablaban para la Iglesia del Nuevo Testamento. Vale la pena atesorar esta idea de “la gracia de nuestro Señor Jesucristo”, como la llama San Pablo, tan plena y tan elevada. He aquí el texto en que nuestro autor la recoge:

La profecía es una gracia “*gratis data*”, la cual, además de no suponer necesariamente la santidad y dignidad del agraciado, no se concede en beneficio del mismo, sino para provecho y utilidad de los demás. Y tanto más resplandece esta verdad cuanto más nos penetramos de que la profecía es preferentemente anunciadora de verdades sobrenaturales, como el misterio de Cristo y de su Iglesia, y para lo cual se requiere necesariamente, como afirman los teólogos, una luz sobrenatural “*quoad substantiam*”. La fórmula tradicional: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*, no tiene sentido sino explicado de esta manera. Los profetas hablaban para la Iglesia del Nuevo Testamento.

“El Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y el Antiguo está patente en el Nuevo” (San Agustín, citado en la Constitución *Dei verbum*, 16). La profecía va acrecentando sus luces hasta alcanzar, como el sol a mediodía, a la Iglesia del Nuevo Testamento. Los Libros Proféticos en la Sagrada Escritura, incluso físicamente, son el enlace del Antiguo Testamento con los Libros del Nuevo Testamento. Y esta inmediatez permite percibir un *ya* y un *todavía no*. El *ya* de lo escatológico califica el Nuevo Testamento, dejando espacio, sin embargo, o dando tiempo al *todavía no* de los apocalipsis, o en otras palabras, al *Sermo de novissimis*, como se han llamado las últimas enseñanzas de Jesús, cuando está para volver al Padre.

En cuanto a la gracia de nuestro Señor Jesucristo, San Pablo ciertamente la contrapone a la ley, pero esta contraposición no compromete a la profecía, que tiene más inequívocamente su meta en dicha gracia. En el orden temporal aparecen primero las gracias gratisdadas, como quien dice gracias gratuitas doblemente inmerecidas, por ser obra divina de misericordia pura, “que sobrepasa la potencia de la naturaleza y el mérito de la persona” (*Suma teológica* I-II, q. 111, a. 1 co). La obra de la salvación se inicia con personas de esa manera agraciadas por Dios, que son mucho más que canales de la gracia, pues Dios los llama siervos suyos, siervos para poder llamarlos, una vez llegados a la meta, sus amigos.

Podemos, pues, acogernos sin reparos a la terminología tradicional del Doctor Común y llamar gracia santificante la de esa meta, sin tener en menos, para el camino que nos queda hasta la gloria, las gracias gratisdadas, como la profecía. He aquí, en un texto de las cuestiones sobre la gracia, la relación de una gracia gratisdata con la gracia santificante:

El fin es siempre superior a cuanto a él conduce. Y unión inmediata de la persona con el último fin: tal es la gracia santificante. En cambio, las gracias gratisdadas son dones preparatorios del fin último; así la profecía y los milagros y gracias similares, que la inducen a tan grande unión. (I-II, q. 111, a. 5 co)

Aclarada la diferencia y la mutua ordenación de esas dos formas de la gracia de Cristo, aclaremos los conceptos correspondientes a estas, pero viéndolos desde el ángulo de lo sobrenatural, que nuestro autor llega no a definir, sino a insinuar. Los profetas hablaban para la Iglesia del Nuevo Testamento, acaba él de decirnos en una página traída aquí de casi el final de la disertación.

Porque en definitiva la profecía culminaba en el anuncio de verdades sobrenaturales, como el misterio de Cristo y de su Iglesia. Y para penetrar en él se necesita la luz correspondiente, una luz sobrenatural “*quoad substantiam*”, es decir, sobrenatural hasta en la substancia.

Obviemos el latinismo, usual cuando esta disertación se escribió, de lo sobrenatural *quoad substantiam*. Y busquémosle ahora su equivalente:

La gracia de Cristo, que Santo Tomás se complace en llamar gracia del Espíritu Santo, es lo sobrenatural que irrumpió en la creación con las misiones visibles de Cristo y del Espíritu Santo, y que procura la unión inmediata de los creyentes con nuestro último fin: llamémoslo *sobrenatural inmediato*. De esta fuente fluyen además, por toda la geografía del Pueblo de Dios, las gracias gratisdatas: llamemos a esto *sobrenatural mediato*. Estos son dos sinónimos: el primero, sinónimo de la gracia santificante; el segundo, sinónimo de una gracia gratisdata. Entre lo sobrenatural mediato y lo sobrenatural inmediato se mantiene cierta continuidad, y de ello da testimonio la Escritura, según la cual las gracias gratisdatas las otorga Dios por principio a preferidos suyos, a quienes elige, para grandes misiones.

No absoluticemos, pues, basados en esta nomenclatura, las diferencias concretas que puedan darse entre los llamados a una misión profética. Tengamos en cuenta la cuestión 172, artículo 4, sobre mayor o menor excelencia moral y posibles géneros de vida de aquellos elegidos.

Algunas veces da Dios a alguien el don de profecía, para beneficio de los demás y para que su mente reciba la luz que el don irradia. Se trata de aquellos en cuyas almas se hospeda la Sabiduría de Dios haciendo así, en virtud de la gracia santificante, amigos de Dios y profetas. (Sab. 7, 27)

Y aun fuera de este caso, se dan también señales que distinguen la obra de la gracia en los profetas estudiados en estas cuestiones de la *Suma teológica* sobre la profecía.

En la medida en que se requiere en el profeta la más alta elevación de su mente para que contemple las realidades espirituales, le impedirían esto la vehemencia de las pasiones y la desmesurada ocupación en las cosas exteriores. Por eso se lee que junto a Eliseo habitaba una comunidad de profetas (2 R. 4, 38), que llevaban una

especie de vida eremítica, no fueran a apartarlos del don de profecía las ocupaciones mundanas.

Ya se dibujan en la Antigua Alianza géneros de vida que inspirarán a los cristianos. En la Iglesia se dan la vida activa y la vida contemplativa. ¿Qué distingue exactamente este segundo género de vida, menos conocido, para poder distinguirlo de la vida que ordinariamente es activa? A esta temática se dedica, un poco más adelante, el mismo número de cuestiones que a la profecía: las cuestiones 179-182. Y entre las preguntas que se hace el contemplativo que fue fray Tomás de Aquino está esta: si pertenecen a la vida contemplativa también, y en qué sentido, las virtudes morales. Pregunta no gratuita, debido “al tumulto de las ocupaciones exteriores y a la vehemencia de las pasiones que aparta (*abstrahit*) hacia lo sensible la atención que ha de prestar el alma a lo inteligible”. Aquí se toca el problema que ya se abordaba en la cuestión 172, artículo 4. En otras palabras, con semejante desenfreno de las pasiones se desanda el camino que, ya en el Antiguo Testamento, debe hacer el verdadero profeta, camino que va a ocuparnos capítulo tras capítulo. He aquí la respuesta del santo: la vida contemplativa no se cifra en esa lucha por poner en orden nuestra alma; a ella no pertenecen esencialmente dichas virtudes, pero sí constituyen una causa dispositiva: disponen a esa vida trayendo a sus seguidores gran paz y pureza de corazón (cuestión 180, artículo 2).

Fijémonos en los últimos párrafos del capítulo 1 de la disertación, sin pasar de largo por la cita, en el último pie de página: la de la *Suma teológica* 1, 107, 2. Dios es la Verdad primera, y esta verdad es la luz de las inteligencias. Norma de toda verdad es igualmente la voluntad de Dios. Por eso Dios, soberano maestro y doctor de la humanidad, no se limita a hacer lo que hace el común de los maestros con la mente de sus discípulos, sino que elevando nuestra mente la ilumina. Solo Dios al enseñarnos nos ilumina interiormente, y es el único que mueve así nuestra voluntad para que creamos sus palabras, y las creamos libremente. Él es el único maestro de quien podemos esperar que nos comunique, con su saber, los proyectos de su corazón. Su palabra es magisterio, y es más que magisterio.

Por eso también, entre humanos, la manifestación de lo que alguien concibe en su mente, en cuanto se lo comunique a otro con referencia a la Verdad primera que es Dios, será palabra y será iluminación mental para aquel que lo escucha (*locutio est et illuminatio*). Pero no se puede afirmar lo mismo

cuando exteriorizamos lo que procede simplemente de nuestra voluntad: lo que digamos serán palabras, y hasta podremos ilustrar con ellas a nuestro interlocutor, pero eso no será propiamente iluminarlo. La idea de iluminación de la mente es de origen religioso e incluso bíblico, y así lo leímos en el pasaje de la Carta a los Efesios citada al comienzo de este capítulo I. Lo que leemos al comienzo del Salmo 27 —“El Señor es mi luz y mi salvación”— en la Vulgata latina figura así: “*Dominus illuminatio mea et salus mea*”.

En la Iglesia antigua el lenguaje de la iluminación servía para enaltecer la vida nueva de los creyentes, y al bautismo se le conocía también con este nombre (Hbr. 10, 32)⁶. Esta idea la extremó una herejía conocida en la España del siglo dieciséis como la de los iluminados o alumbrados. Y hacia mil novecientos aparecieron los modernistas, a quienes nos referíamos arriba y que se fueron al extremo contrario. Se les fueron las luces, y quedaron literalmente desalumbrados, como los calificaba José María Arévalo. A la economía de la revelación y la iluminación divinas no corresponde en absoluto, en el sentir del papa San Pío X, la interpretación que de los dogmas de fe daban los modernistas y según la cual los dogmas de la fe hay que conservarlos solo en el sentido práctico, es decir, como norma de la acción, mas no como norma de la fe⁷. Pero si no tenemos fe en la palabra de Dios que ilumina esos dogmas, ¿cómo mantenerlos únicamente como expresión de su querer y guía de nuestra conducta? Descalificación de la Verdad revelada, eso era puro pragmatismo. Con semejante abdicación, moviéndose únicamente por razones prácticas, ¿podrá alguien seguir llamándose creyente?

Este capítulo I termina afirmando inequívocamente que la Verdad Divina descende hasta nosotros para revelársenos. Y lo afirma con estas palabras de Santo Tomás, tomadas de la *Suma contra los Gentiles*:

6 Este lenguaje orientó por siglos enteros la fe de la Iglesia. Eco de las investigaciones que lo han comprobado es este pasaje del padre Congar “El sentimiento de que todo conocimiento verdadero, incluso natural, reclama *de modo actual* una moción divina, explica el uso abundante que se hizo en la Edad Media del vocablo *revelare* a propósito de todo conocimiento y de toda decisión conforme a la intención de Dios, uso a veces favorecido por la teoría agustiniana de la iluminación” (Yves Congar, *La fe y la teología*, Barcelona, 1970, p. 33).

7 Denz.-Schönm. 3426. Esta es una recopilación de documentos doctrinales cuyas ediciones se cuentan por decenas desde hace más de cien años. Arévalo la cita varias veces como “Denzinger”, o simplemente como “D.”.

La Verdad divina, que excede el humano entendimiento, desciende a nosotros en forma de revelación, pero no mostrada para que se vea, sino proferida como palabra, para que se la crea.

Segundo Punto

Basado en la autoridad de algunos Doctores de la Iglesia que de entrada cita nuestro autor, el Aquinate saca una primera conclusión: “Podemos, pues, decir con Santo Tomás —y aquí traduzco la cita— que la Profecía consiste ante todo y principalmente en un conocimiento”. Y aunque no es esta la idea que espontáneamente acude hoy a las mentes cuando se aborda el tema de la Profecía, con el título mismo de este capítulo II —*La profecía: carisma de conocimiento*— queda fijado el punto de vista desde el cual se la estudiará a lo largo de esta disertación.

El distintivo de estos carismas es que se ordenan a hacer llegar a los hombres el mensaje de la Revelación divina por medio de algunos privilegiados a quienes estas gracias les son conferidas. Esta misión, como se ve, es de orden principalmente intelectual, puesto que su fin es proponer a la inteligencia humana los pensamientos y las intenciones de Dios. El profeta recibe de lo alto no solo la luz intelectual que asegura y hace verídico ese conocimiento, sino que se le comunica su contenido o materia, es decir, la “*acceptio specierum*”, y luego el “*judicium de acceptis*” formulado a la luz de aquel don de lo alto.

Acceptio specierum, quizás sea esta la expresión más exótica de toda la disertación, que justamente le da a ella mucha importancia. Para no hablar de recepción y conservando la palabra ‘acepción’, digamos que, si como una palabra puede tener diversas acepciones, cada acepción presupone en el lenguaje de Santo Tomás la respectiva *species*, su especie propia. ¿Qué es, pues, exactamente la *species*? Esta tiene su analogía con las especies sacramentales de pan y vino en la Eucaristía. La especie del pan aparece con el nombre de signo en el capítulo sexto del evangelio de San Juan cuando, al día siguiente de la multiplicación de los panes, a los judíos que fueron a buscarlo los recibe Jesús con estas palabras: “Ustedes me buscan por haber comido pan hasta quedar llenos, y no porque han creído viendo las obras que realizo” (6, 26). “No porque hayan visto signos”: esta es, a la letra, la traducción que

se encuentra generalmente en las Biblias. Lo que les pasó a aquellos judíos —digámoslo con palabras típicas de esta disertación— fue que se limitaron a aprehender unos panes, y querían más de lo mismo: se quedaron en la simple aprehensión, cuando había que empezar haciendo un acto de fe, pronunciándose sobre el beneficio recibido, llegando a hacer un juicio, que es la segunda operación del entendimiento.

Motivo particular que despierta el interés por la *species* en el conocimiento profético es que con ella no solo se desencadena el proceso intelectual, sino que se desata un proceso afectivo. Entre las virtualidades que encierra la palabra *species* está el connotar la belleza: la que contemplaron los discípulos privilegiados de Jesús en el monte de su transfiguración —*facta est, dum oraret, species vultus eius altera* (Lc 9, 26)—, y la que perdió él por completo en el Calvario —*deformis erat, quasi non esset hominis species eius...* *Non erat species ei neque decor* (Is 52, 14; 53, 2)—⁸.

El amor, formalmente hablando, es la unión afectiva del amante con el amado; sin ella no hay amor; con ella lo hay, aunque uno de ellos esté ausente (I-II, 28, 1 co et ad 1). Es este un amor que se siente irresistiblemente atraído por la belleza amada, que en mayor o menor grado luce en el amado. El amor, claro está, uniendo formalmente al amante con el amado, busca también la unión efectiva. La belleza misma de la imagen lo hace buscar incansablemente esa unión.

Era útil despejar el camino con las aclaraciones hechas hasta aquí. De este capítulo II retengamos ante todo lo que empieza a tratar el padre Arévalo cuando entra de lleno a considerar la primera fase de la revelación profética, cuando el entendimiento aprehende algo de la realidad externa y empieza así a conocerla: es su primera operación, llamada por esto simple aprehensión (pp. 109-110). Es importantísimo el papel que desempeña la *species*, representante de los objetos exteriores: en ella se origina la acción del entendimiento —es este el interés primordial que guía aquí la exposición—.

8 Una grata luz puede arrojar sobre la belleza de Jesús transfigurado en el monte santo una estrofa de un himno latino que la Iglesia canta en la fiesta de la Transfiguración: *Caelestem formam gloriae / quam spes quaerit Ecclesiae, / in monte Christus indicat, / qui supra solem émicat*. La esperanza de la Iglesia busca la 'forma' de la gloria celestial, y allí se la revela Cristo. Se esperarí que en vez de forma se dijera belleza; el hecho es que *forma*, si no es un sinónimo de *species*, es hermana suya, incluso más conocida gracias a los escritos de Santo Tomás. En el Tercer Punto veremos un par de textos que lo corroboran.

Esta *species* también se denomina *species rerum*: el entendimiento mismo depende de las luces que le llegan de fuera, de las cosas (*res*).

En concepto del teólogo Arévalo, con el Angélico Doctor surge un fiel defensor y un eximio expositor del realismo aristotélico⁹.

La profecía, como forma de conocimiento que es real y profundamente humana, constituye el cuerpo de la disertación a partir de este capítulo II. En él se expone lo relativo a la simple aprehensión, primer paso del proceso intelectual. Aquí encontramos ya páginas muy interesantes sobre lo más específico del conocimiento que adquiere el profeta —su imperfección y su grandeza—, que es el de darse entre imágenes y sombras en las visiones imaginarias (pp. 115-116). Y esto se puede visualizar mejor si comparamos el conocimiento que Dios otorga al profeta con el conocimiento de las verdades de la fe de que gozan los fieles: un fiel agraciado con una mayor comprensión de ellas, que le permita en cierto modo verlas, tiene una fe más esclarecida, pero hablando con mayor propiedad, vive más de la fe estrictamente dicha aquel que conoce menos aquellas verdades y no ve en modo alguno lo que cree. ¡Pobreza y riqueza de la fe! Muy interesante paralelo este, de lo que acontece en el conocimiento profético con lo que acontece en el conocimiento por fe.

Igualmente provechosos e instructivos son los paralelos que el autor de esta disertación establece en otros lugares entre la visión del profeta y el oído del creyente, y esto ya en el *Prefacio*. Más ampliamente reaparece el paralelo llegando al final del capítulo IV, de donde lo traigo para presentarlo aquí enseguida. Pero también varias veces en el capítulo III, desde donde se cita una Constitución dogmática de Benedicto XII. Ahí quedan otras tantas paradas en el camino que hacemos, siguiendo con el Angélico Maestro

9 Nuestro conocimiento intelectual no tiene más fuente que la experiencia sensible. Cómo articular aquí lo sensible con lo intelectual fue problema con que se enfrentaron Platón y Aristóteles, el mismo problema que Kant tratará de resolver. “Hablando en términos kantianos —escribe un historiador de la filosofía—, también en el tomismo el conocimiento científico resulta de la convergencia de dos elementos: uno *a priori* (sujeto) y otro *a posteriori* (experiencia). Pero a diferencia de Kant, Santo Tomás no busca la fusión de ambos elementos en un acoplamiento extrínseco de datos sensibles y formas *a priori*, ni en una imposición de las categorías a los fenómenos, sino en la función abstractiva realizada por la misma facultad intelectual” (Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, II, Madrid, 1960, p. 1019). El enfoque aristotélico que en este punto sirvió de guía a Santo Tomás lo expone el mismo historiador en términos que veremos más adelante.

el proceso intelectual de la Profecía, en búsqueda de ayuda para que lo que hace al profeta también haga en nosotros al creyente.

Expuesta en este capítulo II la parte inicial de la revelación, es decir, la aprehensión, parte material y forzosa, pero embrionaria, pasaremos en el capítulo III, que trata ampliamente del papel del juicio del profeta y de lo decisivo que es en la revelación divina que se le comunica. En cuanto a nosotros, como católicos queremos hacer siempre actos de fe que nos hagan verdaderamente creyentes. Así que otro tanto debemos afirmar de la parte material del acto de fe, acto que es imposible sin el juicio subsiguiente que le dé forma de virtud, y de virtud teologal.

Para los actos de fe teologal, solemos partir de una simple aprehensión, o *acceptio rei*, es decir, de alguna fórmula de fe; con todo, sin una luz sobrenatural que reciba de ella el fiel y que ilumine su espíritu, no podrá hacer acto alguno de fe divina. Una fórmula es una frase que se dice, sin pensarla cada vez que se repite.

Esta ecuación entre el juicio necesario para la profecía y el necesario para un acto de fe la hacía el padre Francisco Marín Sola, por entonces profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza), y la traigo acá de las últimas páginas de la disertación.

Los cristianos hemos recibido las enseñanzas de los profetas, enriquecidas con las nuevas luces que inundaron la mente de los Apóstoles. Pero una cosa son las fórmulas de la revelación, y otra su sentido, el que alcanzamos rehaciendo en nuestra mente el juicio que vehicula su verdad. No basta con que sigamos siendo poseedores de las fórmulas, sin preocuparnos de conocer su sentido. Recapitemos en qué condiciones los católicos sacaremos provecho de los beneficios de la revelación divina que recibieron finalmente los Apóstoles. No nos limitemos a soñar con que hemos dejado atrás el régimen de las profecías del Antiguo Testamento.

Ya en el Antiguo Testamento quedaron truncas muchas visiones sobrenaturales, y muchos profetas resultaron serlo solamente de nombre. Nosotros mismos ¿nos preocupamos lo suficiente por hacer actos de fe formal, vivificada y formada por la gracia de Cristo, que nos haga dar un paso adelante, que nos haga buscar lo que significan el articulado y las fórmulas del credo, sin quedarnos repitiéndolas? Inútiles hubieran sido los sueños, que ciertamente eran divinos, del faraón de Egipto, si Dios mismo no hubiera explicado su sentido por medio de José, su providencial funcionario. Bien lo dijo el Aquinate: “La fe no puede pasar al acto si no es conociendo algo determinada y

explícitamente (*Fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicitamente cognoscendo*)". Conocer algo determinada y explícitamente requiere un juicio de la mente, o en otros términos, una proposición en que de algo o de alguien (el sujeto) se diga algo (el predicado). Es lo que muestra el santo en otros lugares: En la intelección que compone y descompone —que afirma o niega— se coteja el predicado con el sujeto formándose así un juicio¹⁰.

Quizás dio pie al modernismo el abundar tantos sedicentes creyentes que no superaban el escalón de las simples aprehensiones, o que no se fijaban en la verdad de los signos revelados o sacramentales, y que seguían y siguen dándole la razón a Kant, que legitimaba la religión solo por razones prácticas. Los que hemos venido al mundo en una época posterior a la kantiana y a la modernista no podemos vernos libres de esas afecciones solo por la distancia temporal que nos puede separar de esas épocas. En la vida de fe no podemos quedarnos a medio camino, en simples aprehensiones. La fe busca la inteligencia, como decía San Anselmo: *Fides quaerens intellectum*. La fe requiere, como lo aseguraban San Agustín y Santo Tomás, *cum assensu cogitare*, que podemos parafrasear diciendo que la fe requiere discurrir en búsqueda de Dios, precisamente por haberse encontrado con él, el *Deus semper maior* (II-II, 2, 1).

Coronando el análisis de este tipo de conocimiento que es el conocimiento profético, leemos en un par de páginas, los finales del capítulo II, una exposición de gran vigor. El sujeto sobre el cual actúa la Revelación, escribe fray Arévalo, no es el corazón del profeta, sino su inteligencia, capaz de lo absoluto. El dominico colombiano se empuja aquí y se hace eco de unas afirmaciones, ya muy vigorosas, del padre Gardeil. Afirmaciones consignadas aquí para deslegitimar las presuntas experiencias religiosas a las que los modernistas reducían la contribución de los profetas a la revelación cristiana, ¡una revelación ordenada nada menos que a iluminar en su marcha a todos los pueblos! Ninguna experiencia trasciende lo particular: a aquellos desalumbrados poco les importaría esta diferencia. El intelecto, por su parte, se orienta y extiende a lo infinito.

‘Entendiendo, nuestro entendimiento se extiende a lo infinito’: conocido algo, nuestro entendimiento tiende a conocer lo que entonces

10 *Suma teológica* I, q. 85, a. 5 co y I, q. 58, a. 4 co.

columbra, de modo que este proceso no tiene fin. ‘Y vana sería esta ordenación del entendimiento al infinito, si no hubiese algo infinito qué entender... Más allá de Dios nuestro entendimiento no tiene más en qué pensar’¹¹.

Tercer Punto

Con el capítulo III —*El juicio profético. Su naturaleza y su importancia*— llegamos en un crescendo al capítulo más amplio de la disertación. En él trata el autor sobre el juicio profético y su importancia en la revelación. Con lo dedicado en el anterior capítulo a la primera operación del entendimiento, que es la simple aprehensión, no habíamos salido de la parte material de la revelación. El juicio, en cambio, es el elemento específico del conocimiento profético y su término formal. Con la simple aprehensión de las *species rerum* se da el primer paso en el camino del conocimiento. Porque el entendimiento depende de los datos que le llegan de fuera. Estas son convicciones centrales en el pensamiento del Aquinate, que así se revela fiel expositor del realismo aristotélico, como también —añadía nuestro autor— del realismo de la profecía¹².

Habíamos recurrido a un historiador de la filosofía para ver cómo presentaba él a tan fiel expositor del realismo aristotélico. Veamos ahora qué idea se ha formado él, en sus estudios, del realismo del propio Aristóteles. A este propósito afirma que, según este filósofo,

las sensaciones múltiples y particulares procedentes de los sentidos sufren una primera depuración y unificación al ser recibidas en el

11 *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 43 nn. 10-11.

12 Larga trayectoria la de este realismo. “Es de todos conocido que Scheler —escribía el cardenal Wojtyła en 1977— elaboró su concepto de *materiale Wertethik* [ética material de los valores] con la idea de poner en discusión la ética apriorística de la forma pura, o más bien del puro deber, que, a partir de Kant, había dominado el pensamiento del siglo XIX. La crítica de Scheler, independientemente de sus relaciones científicas con Husserl, siguió la línea trazada por el genio de la fenomenología, basándose en el principio *zurück zum Gegenstand* [Volvamos a las cosas]” (*Persona y acción*, Madrid, 1982, p. 11).

sentido común. De aquí pasan a la *fantasía*, pero conservando toda su particularidad. Sobre las imágenes de la fantasía actúa el *entendimiento agente*, despojándolas totalmente de su materialidad y particularidad por medio de la “iluminación” (*photismós*), haciendo aparecer en ella la *idea universal*, representativa de su *esencia*, la cual actúa sobre el *entendimiento pasivo*.

Así, pues, en Aristóteles el concepto universal no es una construcción apriorística de nuestra razón pura, sino un producto elaborado por el entendimiento, pero en íntima colaboración con la experiencia sensible. Su valor es lógico, pero está basado en la realidad, de la cual lo ha obtenido por el procedimiento de la abstracción inductiva o iluminativa.

De este modo tendremos un material legítimo para constituir una ciencia *realista*, organizando estos conceptos en un orden sistemático, que aspira a ser un reflejo, lo más exacto posible, de la realidad de las cosas tal como son en sí mismas, dotadas, en virtud de la abstracción, de los caracteres de fijeza, necesidad y universalidad, de que carecen los seres particulares del mundo físico¹³.

Desde el comienzo del anterior capítulo el teólogo colombiano hacía notar la importancia que tiene prestar atención a las *species rerum* en el conocimiento profético. Ahora, en este nuevo capítulo, el punto de partida es la relación que tiene el juicio profético con la luz intelectual, con la luz que resulta de la Luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn. 1, 9). Vale la pena leer la cita que hace de Gardeil, el maestro en quien lo hemos visto inspirarse en más de una ocasión. Se trata de la cita más extensa que incluye en su disertación y cuya parte principal reproduzco aquí, traducida. Es un elogio de la luz intelectual:

13 Este es en síntesis el enfoque aristotélico que en el punto que tratamos sirvió de guía a Santo Tomás. Síntesis que ofrece G. Fraile, *Historia de la filosofía*, 1, Madrid, 1956, p. 412. Por qué califica él la abstracción de inductiva o iluminativa está claro desde la p. 409. En cuanto a la *acceptio specierum* que veíamos al comienzo del Segundo Punto, en otros lugares la llama Santo Tomás *acceptio rerum*: señal de más del realismo de la gnoseología de Tomás. Ya la equivalencia de esas expresiones insinúa la identidad que hay, como lo veremos, entre el *intellectus* y lo *intellectum*.

Dios es la Luz de nuestra luz intelectual. Por un rayo de esta fuente, de esta luz de la evidencia, nuestra luz intelectual es capaz de afirmaciones verdaderas acerca de lo real. ¿No es razonable que este rayo pueda recibir de su fuente refuerzos de potencia evidencial?, ¿que la luz en la cual Dios se ve a sí mismo pueda realzar nuestra propia luz intelectual sin que se modifique la naturaleza de la mente humana? [...] Con el poder de esta luz, las riquezas evidenciales de nuestra luz intelectual se abren a lo infinito. Esta ya no es nuestro menguado candelero que hacía surgir del seno de nuestra noche las realidades grises, átonas, de las verdades factuales, cuyo porqué profundo seguía escondido tras un eterno velo; realidades vacías, flojas, correspondientes a nuestras ideas abstractas... Es la aurora de una tierra y de un cielo nuevos. Es Dios mismo, que se transparenta, ante la mirada del profeta, en las pobres imágenes que alumbra nuestra luz intelectual, ahora puesta a disposición de la Luz divina, y de un momento a otro dotada de un poder de evocación que la mente humana no le conocía. (pp. 130-131, n. 85)

Partícipe de esta Luz divina, un juicio lo podía enunciar un profeta en solo cuatro sílabas, y en su brevedad era un juicio divino. Ejemplo: “Con nosotros está Dios”: *Immanu El* (Is. 8, 10). Y con un juicio así queda también abierto otro camino: el camino de la analogía.

El mismo padre Arévalo, en atención a más de un lector, gusta de puntualizar lo que hay que entender analógicamente y no materialmente. Él no olvida la falta que hizo el tener conciencia de este tipo de lenguaje, tanto en la teología y la pastoral de la Iglesia como en el frente de batalla de los modernistas. Por eso se formaron dos campos enfrentados y distanciados. En un *excursus*, dedicamos unas páginas a esclarecer, ponderar y asimilar las riquezas del lenguaje analógico, ante todo para la valoración de los escritos proféticos.

¿Qué significa cierta falta de juicio?

Detengámonos en el valor del lenguaje analógico como antídoto que, conocido y bien dosificado, se ha mostrado efectivo para curar de los excesos del Modernismo. ¿Qué significa entender algo analógicamente? Es un sentir común que, para hablar dignamente de Dios, necesitamos mesura, para no

irnos a los extremos, que en este campo de batalla fueron el antropomorfismo burdo y, en el otro bando, un simbolismo radical.

La revelación divina confiada a la Iglesia de Cristo vino a mezclarse, en el siglo diecinueve, con fenómenos de otras religiones, y se la relacionó con un común denominador que aparecía deducido del estudio de las religiones comparadas. En el Modernismo se obnubiló la idea de revelación divina, como también la de la mística cristiana. En cuanto a esta, se aprovecharon de los fenómenos místicos marginales y a estos se equiparó la revelación. Por otra parte, “concebir la revelación como haciéndose escuchar de lo alto de las nubes es dejarse ilusionar por el ingenuo simbolismo del arte cristiano”, escribió un modernista ya citado¹⁴. Ingenuo, pero al fin y al cabo simbolismo. Seguramente hoy se hubieran basado en las manifestaciones de la religiosidad popular para mostrar cómo esta no se compadece con la Modernidad.

Lo esencial de la profecía —quedó dicho arriba— resultó ser la repentina experiencia de un profeta, el resto era materia deleznable. Había, pues, que desechar los burdos antropomorfismos de que estaban revestidas las enseñanzas del magisterio de la Iglesia y aun de los Libros sagrados. Todo aquello había que interpretarlo simbólicamente.

Un representante de este simbolismo radical, y el más conocido de los modernistas, era Alfred Loisy, que publicó un comentario al evangelio de San Juan en 1903 (con segunda edición en 1921). Los católicos ya componían comentarios científicos a los libros de la Sagrada Escritura. Los textos se estudiaban empezando por una crítica textual, seguida de la crítica literaria y de la crítica histórica.

Fray José María Lagrange publicó por orden sendos comentarios a los evangelios sinópticos, entre 1910 y 1922. En el Comentario al Evangelio de San Juan, que publicó en 1925, el Siervo de Dios escribía ya en la Introducción: “Loisy hizo del cuarto evangelio una obra simbólica pura”. Y lo que, por su parte, concluyó del estudio de este evangelio y de su autor fue que el evangelista San Juan ha sido el más grande de los místicos cristianos (p. CLXXXV). El exégeta que había recorrido, paso a paso y durante tantos años, todo el texto de los tres primeros evangelios, encontró en el de San

14 Tyrrell, *ibid.* Tratando del conocimiento que la fe nos da y resumiendo en pocas palabras “los desdichados ensayos de la época modernista”, el padre Congar los reduce a una enorme confusión: “El Modernismo unía, en suma, fe o conciencia religiosa y revelación” (*La fe y la teología*, p. 110). Confundieron la sed con la fuente.

Juan muchas cosas más que no eran símbolos. Y todo aquello pudo ofrecerlo a los estudiosos del cuarto evangelio, como poniendo en la pluma del Apóstol y Evangelista San Juan lo que de sí mismo había escrito San Lucas en la dedicatoria del tercer evangelio: todo esto es “*para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido*” (Lc. 1, 4).

El Evangelista San Juan había hecho obra sólida como los anteriores. Y en su obra se reveló igualmente el Apóstol. Y en el Apóstol el místico. En él coincidía plenamente lo sobrenatural mediato con lo sobrenatural inmediato. Muy bueno y provechoso sería que el amable lector pasara ahora a leer lo que escribió el patrono de los estudios bíblicos, San Jerónimo, en el Prólogo a su *Comentario del Profeta Isaías*, y que se encuentra en el Oficio de lectura de su festividad, 30 de septiembre. Aquel santo escribe allí, a vuelo de águila, cosas de que aquí hemos venido tratando.

Tomemos el camino de la analogía, a ver qué luces encontramos por allí.

Solo una comprensión analógica de lo divino que irradie en todas las partes de la teología —escribe Gardeil— nos permitirá recuperar el ascendiente sobre las inteligencias de nuestro tiempo, abiertas ahora a la eminencia de Dios, pero tentadas de exagerarla; y que nos permita intercalar, entre el materialismo de los sensualistas y la arbitrariedad simbólica, un procedimiento para salvar la proporción entre la mente humana y Dios, procedimiento que haga creíbles y accesibles a todos las verdades de la fe, cuanto puedan serlo por este camino. (pp. 146-147)

Para conducirnos por el camino que nos lleva hasta Dios mismo, Santo Tomás habla siempre en clave de analogía, como diciendo: Esto es así, salvadas obviamente las proporciones. Así podemos adentrarnos en el misterio mismo de Dios. “*Dieu est mystérieux dans son fond. N'est-ce pas le premier dogme de l'Analogie?*” (p. 139).

Traigo aquí a este propósito ideas que exponía el padre Congar sobre el lenguaje de la revelación¹⁵. Escribe él: “Se empobrecería extraordinariamente el conocimiento cristiano de Dios y de Cristo si se sustrajese lo que él

15 *La fe y la teología*, pp. 57-67.

debe a los nombres que la revelación les da y que tan frecuentemente están expresados en imágenes”.

Todo lo que predicamos del misterio de Dios según la analogía tiene su máxima garantía en la encarnación del Verbo, que hace que lo que nos dice el profeta de Galilea en sus parábolas nos lo dice el Verbo mismo de Dios. Así llegan a enunciarse predicados susceptibles de ser atribuidos a Dios, según la analogía, en juicios en que se une indisolublemente un contenido positivo de afirmación a la vez que una negación: Dios es sabio y poderoso, pero no como un hombre.

Así, pues, cuando predicamos de Dios algo grandioso de lo que conocemos en el orden creado, esto es verdad también de él, a condición de incluir en nuestra afirmación la negación del modo imperfecto como se realiza en la creación lo que captamos y predicamos del Dios vivo y verdadero, es decir, es decir, a condición de entenderlo de manera dialéctica. No es afortunado, desde luego, hablar de conceptos analógicos, como cifrando en ellos la analogía. Solo un juicio, con sujeto y predicado, y no un concepto, puede tener aquella estructura dialéctica.

La analogía y la metáfora no son ajenas la una a la otra, puesto que hay analogías metafóricas, que justamente abundan en los escritos proféticos. Metáfora y analogía difieren del símbolo puro en el hecho de que son sugeridas por la realidad. La teoría tomista de la analogía admite una forma de esta que, justamente, se expresa en metáforas. Lo notable de las analogías metafóricas es que la similitud que se revela en ellas entre la criatura y Dios, se basa no en el ser de Dios en sí mismo, sino en lo que él es y hace por nosotros. Se trata de expresar una acción, una similitud dinámica, una equivalencia de efectos. Y correlativamente, se trata de expresar no lo que nosotros somos ónticamente, sino lo que seamos en razón de nuestra posición ante Dios. A esta temática volveremos en el Cuarto Punto.

Las parábolas del profeta de Galilea, como las analogías metafóricas tan abundantes en los profetas, eran como el nervio del lenguaje apropiado a la comprensión del mensaje divino por parte de la gente sencilla. Importa fundamentar esto en las mismas enseñanzas del Evangelio para ver el irremplazable valor que posee este lenguaje: hablando así en imágenes y figuras, Jesús pone al alcance de los sencillos la Verdad primera, luz de las mentes y objeto formal de la fe en Dios.

Lo leemos en el Evangelio, y se desprende de aquellas palabras en que él prorrumpe, inundado de la alegría con que lo llena el Espíritu Santo,

no disímil del Espíritu que inesperadamente se apoderaba de los caudillos y profetas de la Antigua Alianza: “Cosas estas que revelaste a los pequeños... Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Lc. 10, 21-22).

El Hijo revela al Padre, así como el Padre revela a los pequeños quién es su Hijo. Con esto entendemos mejor lo que asevera de la revelación la Constitución *Dei verbum*, 2, cuando la concentra toda en Cristo:

La verdad profunda tanto de Dios como de la salvación del hombre que la economía de la revelación transmite, resplandece en Cristo, mediador y al mismo tiempo plenitud de toda la revelación.

En primer lugar como mediador, como lo demuestra el mismo anuncio que él hace del reinado de Dios. Y en segundo lugar como plenitud, que es lo que luego aparece, sobre todo en el kerigma y toda la predicación de los Apóstoles.

Puede quedar oscuro lo que significa ahí la palabra plenitud —“plenitud de toda la revelación”—. Plenitud en la Sagrada Escritura, por ejemplo en algunos salmos, significa ‘contenido’ (Sal. 24, 1; 89, 12; 96, 11 *sonet mare et plenitudo eius*); y en la Constitución misma, ‘plenitud’ vino a reemplazar la palabra ‘objeto’, que figuraba en un esquema anterior al texto definitivamente aprobado¹⁶. En la excelsa figura de Cristo, el revelador, el predicador, es al mismo tiempo el revelado, el predicado. Ahí aparece una gran novedad en la comprensión de la revelación. Podemos atribuirla a la incorporación de la historia en un documento dogmático como es este.

Cuando se toca en el n. 19 de dicha Constitución el carácter histórico de los evangelios, para demostrarlo queda recogido el proceso histórico que condujo a su composición. Y esto mismo aparece ya como principio básico de toda la Constitución en el n. 2, en las palabras que citamos arriba. Ellas formulan lo que se ha llamado la concentración cristológica de la

16 Hoy se presta mucha atención a la acción y a los agentes, incluso en la predicación, en la cual el contenido pareciera importar menos. Valga un ejemplo tomado de las comunidades religiosas. Su primea ocupación ha de ser la contemplación de los misterios divinos, y de ella deriva la acción (*Suma teológica* II-II, q. 188, a. 2 ad 1). Pero una de esas comunidades tiene como fin suyo, en forma aún más convergente, una acción “que se deriva de la plenitud de la contemplación, vale decir, la predicación de lo mismo que el predicador contempla” (q. 188, a. 6 co). Ahí plenitud se refiere al contenido u objeto de la predicación.

revelación divina. Había que encontrar una mediación que reconciliara los resultados de la teología positiva, desarrollada enormemente desde el siglo diecinueve —*fides quaerens documentum*— y la *forma mentis* de la teología especulativa —*fides quaerens intellectum*—. Pero digamos esto mismo en la forma como se presentaba el desafío histórico que le lanzaba la Modernidad a la Iglesia y sus enseñanzas: la exégesis moderna, procediendo según el método histórico y crítico, juzgaba incompatibles lo histórico y lo sobrenatural. Así lo juzgaba un gran investigador del Nuevo Testamento, profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, en una valoración que hacía del rumbo tomado por la exégesis de los evangelios en la crítica independiente. Él la valoraba positivamente, pero criticando los presupuestos filosóficos de aquel método. Y concluía diciendo:

Toda nuestra filosofía se edifica sobre la idea de un Dios personal, distinto del mundo y que lo trasciende con toda la distancia de su Ser “sobrenatural”, pero que puede intervenir en ese mundo que él creó. Y toda nuestra teología se nutre de este *hecho*: él ha intervenido real y personalmente. Nosotros admitimos, filosóficamente, la posibilidad, y teológicamente, la existencia de hechos *sobrenaturales históricos* como los milagros, de una *Palabra sobrenatural objetiva* como la Revelación de las Sagradas Escrituras. Estos hechos y esta palabra no son para nosotros creaciones del espíritu humano... Distinción, pero continuidad armoniosa, de lo sobrenatural y de lo natural en la historia, de la fe y de la razón en el conocimiento, de la gracia y de la voluntad en la justificación: tal es la inspiración fundamental de la teología católica¹⁷.

Posturas como esta son las que adopta, en un poderoso *tour de force*, la *Dei verbum* en el n. 2 sobre Cristo Mediador y Plenitud de la revelación. “Cristo Mediador” lo es como hombre, y por tanto históricamente hablando; “Cristo Plenitud”, en cuanto Dios, como lo afirma el evangelista San Juan

17 Pierre Benoit, *Exégèse et théologie*, I, 1961, p. 59. El título mismo de esta obra bosqueja el díptico en que la *Dei verbum* materializaría el resplandor de Cristo, Mediador y Plenitud de la revelación. Corresponde también a los que los Padres griegos sintetizaban en la *Oikonomía* y la *Theología*.

cuando menciona la Palabra hecha carne, llena de la gracia y la verdad: “de su plenitud todos hemos recibido”.

En boca de los profetas la palabra de Dios se personificó, y personificada se reveló creadora, o dicho en términos más nuestros, se hizo efectiva: “*La palabra que sale de mis labios no vuelve a mí sin producir efecto*” (Is. 55, 11). Y tanto es así que esta palabra es la forma más convincente y drástica de lo que se llama una palabra performativa. Palabra que con toda su fuerza figurativa resulta ser también una figura, es decir, una prefiguración. Los profetas prefiguran, y por consiguiente preparan, la era venturosa en que “*la Palabra se hizo carne*” (Jn. 1, 14).

Y en estas palabras del evangelio de San Juan, en que la Palabra omnipotente del Padre se abraza con nuestra débil carne, ya se encontraba, en su forma más sublime, aquella poderosa concentración cristológica: en ellas plasmó aquel Apóstol y Evangelista la más alta inspiración que llegó a recibir. Estamos ante un “concentrado” de la revelación y del cuarto evangelio, ante un océano sin fondo en el que desemboca una infinidad de fuentes —imagen esta que tomo de un estudio en que John F. Ashton expone lo que significa que Cristo sea el Mediador y la Plenitud de toda la revelación—. Pero en esa infinidad de fuentes tributarias del cuarto evangelio hay una incomparablemente más clara y vivificante: esta fuente es el Antiguo Testamento. Este, junto con la tradición sinóptica, forma el delta que desemboca en aquel océano.

Esto lo dice Ashton para mostrar cómo un comentarista del evangelio puede dejar medio evangelio por fuera. Lo dice refiriéndose a un celebrado comentario del cuarto evangelio, el de Rudolf Bultmann. Una vez más nos encontramos con el evangelio de San Juan. Bultmann, al señalar las fuentes de los textos que va comentando, deja inertes y en desventaja con respecto a fuentes muy discutibles las referencias al Antiguo Testamento. Prestando atención a estas fuentes bíblicas hubiera podido ver cómo “en Cristo se hizo carne la palabra de Dios poderosa, positiva, constructiva, palabra cuyo conocimiento nos viene del Antiguo Testamento”. Palabra que allí estaba ya en vías de encarnación. De ahí que Bultmann, lejano descendiente espiritual de Lutero, lleve su fe en la revelación divina a una quintaesencia muy particular, debido a su personal ideología.

Bultmann considera la fe como término de un encuentro fuerte con un Cristo exiguo, laboriosamente reducido a la última esencia de

una palabra. Y así, en ciertos aspectos, el concepto bultmanniano de la palabra de Dios es la antítesis del de San Juan. Donde Bultmann acorta, San Juan alarga¹⁸.

La revelación la pudo concentrar San Juan en un solo versículo: Jn. 1, 14, que contiene un sujeto, un verbo y un predicado. Pero su comentarista le quita el predicado, quedándose con media revelación en las manos.

Para Bultmann Cristo es únicamente el Mediador de la revelación, pero no su Plenitud. Esto queda claro leyendo unas afirmaciones que se encuentran en su *Teología del Nuevo Testamento*: “Jesús, como revelador de Dios, revela únicamente que él es el revelador... Juan presenta en su evangelio solo el hecho de la revelación, sin describir su contenido”¹⁹. Y a Ashton, que cita estas afirmaciones, le parecen afirmaciones curiosamente hermanas de la doctrina tomista sobre el conocimiento natural de Dios o —lo que es igual, añadido yo— sobre el conocimiento profético de Dios, al que se refiere el teólogo Arévalo en su Prefacio cuando escribe:

La profecía tiene la evidencia de la revelación y de que es Dios el que habla, o lo que en otras palabras nos sintetiza Cayetano diciendo: ‘La Trinidad, la Encarnación y misterios parecidos no les fueron revelados a los profetas en cuanto a la pregunta por el *quid est*; sino en cuanto a la pregunta por su existencia’.

Preocupado por buscar para el evangelio de San Juan fuentes ajenas, Bultmann se quedó con el mediador de una revelación que no se sabe qué contiene. Y su obsesión por la pura fe, sin figura ni imagen, lo devolvió a la era de los profetas, que quisieron ver lo que estamos viendo, y no lo vieron (Lc. 10, 24)²⁰.

18 En *Comentarios a la constitución Dei verbum sobre la divina revelación*, pp. 187-189.

19 pp. 418-419 de la edición alemana, Tubinga, 1961.

20 Por mi parte confieso haber hallado alguna explicación al Bultmann no interesado en la presencia del Antiguo Testamento en el Nuevo. En cuanto a aquellas palabras de Jesús a la Samaritana: “La Salvación viene de los judíos” (Jn. 4, 22), Bultmann no considera que Jesús haya podido hacer esta afirmación, esa es una glosa añadida. Ese versículo lo relega a una nota de pie de página, pero sin que logre convencer con su somera interpretación, la que una nota permite (la sexta nota de la p. 139). El Comentario al evangelio de San Juan es de 1941; eran los años del nazismo. Metido yo entre

No quería que el lector dejara inadvertida la puntualización que hace repetidas veces el padre José María al advertir: esto hay que tomarlo no en su materialidad, sino en sentido analógico. Pero he tomado pie de ello para considerar con mayor amplitud este tema de la analogía. Pues, en cuanto al profeta como aparece en los Libros Sagrados, él no se eleva a grados de abstracción como pueden hacerlo un escritor de profesión o un profesor de dogma, habituados a relacionar y organizar sus ideas. De ahí que él no organice sus discursos. Las imágenes, las analogías metafóricas, son su categoría literaria espontánea. Y así, la profecía del Antiguo Testamento, que se creía hecha con restos de una mentalidad primitiva, es de tan grande lucidez, que produjo obras de una plasticidad poética que solo se encuentra en grandes espíritus tocados por el numen²¹.

Pero tengamos en cuenta que el teólogo colombiano está aquí estudiando directamente no a los profetas, sino lo que enseña Tomás sobre la inteligencia de los profetas, fundamento de su actividad, que es en lo que más se piensa cuando se oye hablar de ellos.

Por eso toma la *Suma teológica* como texto de base, y la *Suma* es una obra sistemática, que el Angélico Maestro ideó para satisfacer la necesidad que tenían sus oyentes —presentes porque lo estaban oyendo, o futuros— de poner orden en sus mentes. Manteniéndonos, pues, en la *Suma teológica*, no esperemos encontrar en ella, de los escritos proféticos, sino breves citas con que el Maestro debe fundamentar sus asertos. Incluso, piensa él que de las metáforas hay que servirse aquí con parsimonia. Léase lo que dice allí al respecto, en el penúltimo artículo de la primera cuestión de la Primera Parte. En esta obra el Aquinate es *Magister in Sacra Doctrina*, oficio al cual había llegado él sin dejar su oficio principal, que había cumplido y cumplía como Maestro en Sagrada Escritura, *Magister in Sacra Pagina*.

los estantes de una biblioteca alemana en 1974, conocí una publicación de esa época, en que Bultmann aducía una teoría que a uno le explica por qué consideraba aquel versículo como una glosa: Jesús no era judío, era ario. En esta teoría acompañaba a Bultmann Walter Grundmann, citado por él en apoyo de esa misma exégesis todavía en 1968, en un fascículo suplementario del Comentario de 1941.

21 El no ser sistemática su forma de pensar favoreció en los profetas su carisma poético. En los Leccionarios que editó en Bogotá la Conferencia Episcopal de Colombia los traductores se esforzaron particularmente en trasladar su poesía haciéndola visible incluso en la disposición tipográfica de los pasajes en que ella se vierte.

Y volviendo a los juicios, segunda operación de entendimiento, ¿qué relación tienen con la inteligencia de los profetas?

Por lo menos, es obvio lo siguiente: sería muy extraño que los profetas no hubieran sido capaces de emitir juicios y de comunicar mensajes razonados, recibiendo como recibieron la misión de anunciar el juicio divino. Misión que efectivamente cumplieron. Al fin y al cabo, no eran unos teóricos: su mente no era depósito de cosas en sí, y ellos la tenían vacunada contra las abstracciones del conceptualismo, cuando llegara esta epidemia, y tampoco iba a ser su mensaje la transmisión de simples aprehensiones.

Cerrado este *excursus*, entremos de lleno en los principales apartados del capítulo III de la disertación, señalados con sendos subtítulos.

“Tus juicios son luz de la tierra” (Isaías 26, 9)

Entra de lleno nuestro autor en el tema del capítulo III analizando *la naturaleza y la extensión del juicio profético* (subtítulo correspondiente al primer apartado de este largo capítulo). Merecen particular atención las referencias que él hace a la manera como Santo Tomás expone la gradual participación y presencia divinas en las criaturas, y que le sirven para señalar el puesto que en esta gradación ocupa el especialísimo influjo de Dios en los profetas y en los juicios que ellos formulan y pronuncian. Arriba tomábamos ya nota del presupuesto que constituye la luz intelectual del entendimiento humano para comprender la elevación y dignidad de la luz profética y de los juicios del profeta. Unos párrafos antes del elogio que hace Gardeil de la luz intelectual, cita el padre Arévalo unas frases de la *Suma teológica* que conviene leer con el contexto inmediato que les sigue: I, q. 43, a. 3, y terminando el párrafo I, q. 88, a. 3 ad 1. Detengámonos en la primera de estas frases, acerca de la inmensidad que cubre Dios con su esencia, su potencia y su presencia en toda la creación. Es este un artículo crucial como pocos. Pues a renglón seguido este artículo 3 se refiere a un modo más elevado de la presencia divina, más interior y por encima de este modo común y cósmico: la presencia de Dios en el alma que vive en gracia de Dios y que lo conoce y lo ama.

Amplíemos un poco nuestra documentación, y veremos lo verdadero que es aquel aserto del Doctor Común acerca de la gracia que transforma a una persona: “El bien del universo es mayor que el de un particular si ambos son

de una misma clase. Pero el bien de la gracia, en un solo individuo, es superior al bien natural del universo entero” (I-II, q. 113 a. 9 ad 2).

En el camino del conocimiento cada uno dispone de las luces, muchas o pocas, de su propia inteligencia, pero puede llegar muchísimo más lejos si no se limita a ellas. Por eso al entendimiento del profeta lo levanta Dios mismo para que más bien reciba las luces de lo alto.

Singulares preesas adornarán al entendimiento humano para ser llamado a tan alta dignidad. Nos parece como si el mismo Creador de la luz viera en él como un espejo de su propia imagen, y por eso lo rodeara de favores.

Es un bien imponderable que haya criaturas intelectuales, en quienes se refleje la forma del divino entendimiento, escribe el Doctor Angélico. Con ellas la obra de la creación recibe el último toque, que es un toque de luz, como se expresa pincel en mano el pintor, y retorna a su primer principio.

Para que la semejanza de Dios esté en las cosas en cuanto a estas les sea posible, la bondad divina debía comunicárseles asemejándolas a sí misma, y no solo por el hecho de existir, sino por la posibilidad que se les diera de conocerla. Ahora bien, tanta bondad solo un entendimiento puede conocerla. (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 46 nn. 5-6)

Estas criaturas intelectuales, las más nobles y perfectas de toda la creación, son los hombres y los ángeles, sin que aquellos sean absolutamente iguales a estos en intelectualidad. Un ángel es pura inteligencia, un hombre debe recorrer con ella el camino de la vida dando los pasos que lo llevan del intelecto al razonamiento y del razonamiento al intelecto, es decir, discurriendo. Apoyada en el raciocinio como en una garrocha, la inteligencia humana trae la evidencia de un principio a un nuevo campo de aplicación. Esta es una permanente experiencia humana, que se reconoce en el siguiente pasaje de la *Suma teológica*:

El discurso racional empieza en el entendimiento y en el entendimiento termina, pues razonamos procediendo de ciertas cosas entendidas hasta que, acabado ese discurso, llegamos a entender lo que no conocíamos. El que el hombre razone procede, pues, de algo anteriormente entendido. (II-II, q. 8, a. 1 ad 2)

Empezando en el entendimiento y terminando en el mismo —no se trata de dos entendimientos—, ese discurrir forma una especie de círculo. Círculo que junta finalmente las criaturas con su primer principio. Ahora bien, llamarnos con los ángeles criaturas intelectuales no es quedarnos con el solo intelecto, ya que a esta facultad se le asocia por fuerza, en este velocísimo periplo, la voluntad con la que amamos. El motor que mueve al entendimiento es el amor, pero la inteligencia tiene que buscar la dirección. Recordemos el texto de la *Suma* I-II, q. 27 a. 2 ad 2, aducido inmediatamente antes de entrar al Primer Punto, cuando hacíamos eco a la idea principal de la disertación: la profecía como la perfección de la inteligencia.

Centrados como estamos ya en el hombre con esta mención de la razón discursiva, podemos estrechar aún más el círculo, porque el entendimiento y la voluntad tienen por objeto, gracias a la encarnación redentora del Hijo de Dios, algo nuevo que nos eleva a un plano infinitamente superior. Existe una nueva forma de presencia de Dios entre nosotros, originada en las misiones que cumplen la Palabra de Dios hecha carne y el Espíritu Santo. Estas misiones son las que fundamentan que el hombre pueda gozar ya en este mundo del conocimiento y el amor personales de Dios. La prolongación que traen estas misiones a las criaturas que salen de las manos de Dios la expone el Angélico Maestro en el texto siguiente:

En las criaturas que salen de su primer principio se da como un movimiento circular, como un giro completo (*circulatio vel regiratio*), dado que todo, de donde salió como de su principio, allá retorna como a su fin. Por eso es necesario que se dé el retorno al fin por allí mismo por donde se salió del principio... Por ser, pues, la procesión de las personas divinas la razón por la cual el primer principio produce las criaturas, esta procesión es la razón del retorno al fin. Lo cual quiere decir que así como fuimos creados por el Hijo y el Espíritu Santo, por ellos mismos llegamos al último fin... De dos modos puede entonces considerarse el que las divinas personas procedan como ejemplares de la creación: o como razón para salir del principio, en cuyo caso tal procesión se da pensando en los dones naturales con los cuales subsistimos... pero de esto no tratamos aquí. O se puede considerar la procesión en cuanto es la razón de retornar al fin, y en este caso se da pensando solo en aquellos dones que nos aproximan al fin último, es decir, a Dios, y que son la gracia

santificante y la gloria. De esto es de lo que hablamos aquí... En las participaciones de la bondad divina no nos unimos a Dios de modo inmediato por medio de los primeros efectos, o sea, de los dones con los cuales subsistimos en nuestro ser natural, sino por medio de los últimos, por los cuales nos unimos al fin... Una persona divina no puede habitar en nosotros sino dándonos el fruto perfecto con la gloria, o si no, dándonoslo aún imperfecto con la gracia santificante... Dicho con mayor propiedad, llegamos a la fruición buscada en cuanto las mismas personas divinas dejen en nuestras almas, como imprimiendo un sello, unos dones con los que gocemos de su presencia, a saber, el don del amor y el de la sabiduría²².

El que escribió esto no hay duda que, cuando lo escribió, estaba de vuelta de tantas oportunidades que le pudo brindar la vida. Tenía claro para qué era su inteligencia y cuál era su misión intelectual. En el círculo que delinea ahí el Doctor Angélico se adivina el enlace de dos asertos suyos: la gracia presupone la naturaleza, y lo hace con el fin de perfeccionarla. Los dones de que se está hablando aquí, recibidos para perfeccionarla, son la gracia santificante y la gloria. Pero ni siquiera aquí hemos de sentarnos a gozar de la gracia, o a esperar la gloria gozando. Estos son formalmente medios para llegar al personal conocimiento y amor de Dios. Concreción de la gracia creada, podríamos llamarlos creaciones de marca: llevan el sello de la Sabiduría de Dios y del Amor increado. No hemos de quedarnos deleitándonos con estos dones de Dios: se nos dan para que gocemos de la presencia de Dios mismo, que nos los otorga.

El correspondiente lugar de estas consideraciones está, dentro de la *Suma teológica*, en la Primera Parte, en la cuestión 43, estratégicamente

22 *Super Sententiis*, lib. 1, d. 14, q. 2, a. 2 co et ad 2. Este texto lo traduzco siguiendo a Gerard Philips en *Inhabitación trinitaria y gracia. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Salamanca, 1980, p. 188 ss. La *circulatio vel regiratio* corresponde al griego 'pericoresis', noción que hizo valer incluso para cada uno de los justos ya en esta vida San Juan Damasceno. Pero esta doctrina es de lo más antiguo del cristianismo. Ya San Ireneo escribía en este sentido: "El Mediador entre Dios y los hombres, por su propia familiaridad, condujo al primero y a los segundos a la familiaridad, amistad y concordia mutuas, para que Dios asumiese al hombre y el hombre se entregase a Dios. Pues ¿de qué manera podíamos ser partícipes de su filiación si no la recibiésemos por medio del Hijo por la comunión con él? ¿si él, su Verbo, no hubiese entrado en comunión con nosotros haciéndose carne?" (*Adversus haereses*, III, 18, 7).

colocada, sobre las Misiones divinas, que corona todo lo estudiado antes sobre el Dios uno y trino. El artículo 3 de esta cuestión, cuyo inicio citaba el padre Arévalo, no tiene desperdicio. Aunque sintéticamente, expone en un horizonte más amplio la misma doctrina que el *Super Sententiis*. Hay que leerlo íntegramente (al final de este Tercer Punto un teólogo de Salamanca nos lo recordará). De aquella cuestión en adelante, hasta terminar la *Suma*, nos estará recordando el Angélico Maestro que él y nosotros estamos de vuelta: estamos de vuelta con el fin de “unirnos a Dios de modo inmediato por medio de sus últimos dones”.

Lo que sigue a la cuestión 43 empieza por el tratado de Dios Creador. “Dios creó al hombre a su imagen, para ser su semejanza” (Gn. 1, 26). Ahí tenemos una definición completa de lo que es el hombre, una definición que incluye la causa final. “En su exégesis de Gn. 1, 26 el Maestro de Aquino ve en acción y simultáneamente la eficiencia y la finalidad: al crear al hombre, Dios actúa con la intención de comunicarle su semejanza”²³.

Y esto se corrobora al pasar a las cuestiones sobre la verdadera bienaventuranza humana, que el Doctor Común concibe constituida esencialmente por actos de la inteligencia. Un sector de opinión le concedería su tesis, pero pensando en la inteligencia práctica que supuestamente reflejaría mejor la inteligencia creadora de Dios. Y de ahí toma pie el santo para puntualizar su doctrina mostrando la preeminencia de la contemplación de las realidades divinas sobre la presunta imitación de la acción creadora de Dios. Así que desecha este paralelo que aquel sector de la opinión quiere acreditar razonando como si Dios creara al hombre por razones prácticas. El pragmatismo no tiene competencia para opinar sobre la perfecta bienaventuranza. “Es mucho más perfecta la semejanza con Dios otorgada a una inteligencia contemplativa, obteniéndose como se obtiene por una unión transformante con Dios”²⁴.

23 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, París-Friburgo, 1996, p. 111.

24 I-II, q. 3, a. 5 ad 1. Traduzco por ‘inteligencia contemplativa’ porque, por sobre la distinción aristotélica entre el *nous theoretikós* y el *nous praktikós*, aquí domina la tradición cristiana, que aparece ya enunciada en palabras de San Agustín que Santo Tomás cita como primera respuesta a los pragmáticos (en el *Sed contra*). Y para esto me baso en Servais Pinckaers, comentarista de las cuestiones sobre la bienaventuranza. “La *Suma* —termina él diciendo— es una obra maestra de la especulación o de la contemplación

Los últimos textos aducidos nos han permitido sondear algo de la profundidad que alcanzan la presencia y el influjo de Dios en sus criaturas, las del cielo como las de la tierra. Concentrémonos ahora en el influjo que ejerce en la inteligencia del profeta.

Inteligencia abierta a las luces de lo alto

Centrados en los principales apartados de este capítulo III, el más extenso y decisivo, pasamos al tema de su tercer apartado: *El carisma profético y la elevación de las facultades*.

Muy al comienzo de las cuestiones sobre la Profecía, una vez averiguado que la profecía es carisma que pertenece al conocimiento, demuestra Santo Tomás en el segundo artículo que este carisma no es un hábito, es decir, un conocimiento que el profeta posea (II-II, q. 171, a. 2 co). En este don se cumple a la letra lo que dice el salmista: “*En tu luz veremos la luz*” (Sal 36, 10). Palabras en torno a las cuales expone el Doctor Angélico un principio luminoso que no podemos dejar pasar sin meditarlo. No lo cita esta disertación, pero vale la pena leerlo directamente en la *Suma teológica*. “Con la luz del entendimiento agente la inteligencia conoce sobre todo los primeros principios de todo cuanto conoce naturalmente”. Aquí me permito intercalar unas palabras de aproximación a este texto escritas por el padre Pierre Benoit en su comentario a todas estas cuestiones sobre la profecía:

La fijeza de nuestros conocimientos vendrá de que seamos capaces de resolverlos en sus principios; mientras no hayamos podido hacer esto, el conocimiento de las verdades de un determinado orden no tiene en nosotros fijeza ni firmeza alguna; a lo sumo reviste en nuestro espíritu cierto carácter de probabilidad por cuanto otros las afirman. Esta fijeza y esta firmeza la da la luz intelectual que perfecciona la mente a modo de forma permanente y perfecta: es una luz

teológica” (*La béatitude*, p. 271, del volumen dedicado a aquellas cuestiones y editado en 2001, en la misma serie de la *Somme théologique* donde Arévalo leyó las cuestiones sobre la Profecía y que cita en su Bibliografía.

que le permite resolverlo todo en un solo principio, con cuya evidencia se esclarecen todas las conclusiones²⁵.

Ahora bien —y es ya Santo Tomás quien prosigue—, el principio de cuanto pertenece al conocimiento sobrenatural y se manifiesta en la profecía es Dios mismo, y Dios no puede ser conocido en su esencia por los profetas.

La profecía no está en el haber del agraciado con ella, este necesita siempre una nueva revelación, como un discípulo, que por no conocer los principios del arte, necesita que se le vaya instruyendo sobre cada conclusión o verdad en particular. “De ahí lo del *Siervo del Señor*: ‘Cada mañana me alerta el oído para que escuche dócilmente’” (Is. 50, 4)²⁶. En el profeta, continúa diciendo el santo, la profecía no es un hábito que tenga él y le permita pasar al acto cuando quiera, sino un padecimiento que le sobreviene. Del profeta se apodera repentinamente la palabra de Dios, en cierto modo como de los caudillos carismáticos, al elegirlos Dios, se apoderaba su Espíritu. El profeta atestigua que el Espíritu de Dios se apoderó también de él y le habló²⁷.

25 P. Benoit, en la obra citada por Arévalo en su Bibliografía, p. 228. Bienvenidas son estas palabras de Benoit, que apoyan la posición tomada por J. M. Arévalo al término de este capítulo de su disertación. Arévalo debió de ser, entre los hispanohablantes, de los primeros si no el primero en recurrir, para el estudio de la Profecía, a este Comentario francés de la *Suma teológica. Pour la petite histoire*, tuvimos la oportunidad de seguir las clases del padre Benoit en la Escuela Bíblica de Jerusalén, yo en los años 1961-1963, y el propio padre Arévalo este último año.

26 Paralelo a este v. 4 es lo que dice a continuación, en el v. 5, el Siervo del Señor: “El Señor me abrió el oído, y yo no he opuesto resistencia ni me he vuelto atrás”. En este paralelo la acción de Dios sobre el profeta se revela igual a la acción del Espíritu Santo en aquellos a quienes prodiga sus siete dones. “Estas perfecciones se llaman dones no solo porque Dios los infunde en el alma, sino porque con ellos la persona se hace disponible, pronta y maleable a la inspiración divina, como se dice en Isaías, 50, 5: “El Señor me abrió el oído” (I-II, q. 68, a. 1 co).

27 Aquí traía yo a cuento la referencia a Is. 50, 4-5 para señalar la afinidad de los trabajos elaborados por dos dominicos colombianos para graduarse en Teología en la que hoy lleva el nombre de Universidad Santo Tomás, de Roma. De sus estudios hechos allí pudo regresar a Colombia, con su tesis sobre el don de consejo según Santo Tomás, el padre José de J. Sedano en 1949, y el padre José M. Arévalo dos años después. Se sentían atraídos por lo que enseña el Doctor Angélico sobre la acción de Dios sobre las inteligencias, que fray Sedano estudió como la ejerce Dios a través de la prudencia infusa y de su correspondiente don, el don de consejo. El paralelo lo encontré leyendo unas páginas, estas sí escritas en latín, de la tesis del padre Sedano, allí donde él acude

Ya Aristóteles aseguraba que el entender es en cierto modo un padecer, o más propiamente, una receptividad ante todo lo conocible que le llega de fuera (ex profeso trata esto la *Suma* en I, q. 79, a. 2). El entendimiento, afectado por las cosas externas a él, reacciona y avanza. En el proceso del conocimiento señalaba el Filósofo dos pasos que da la inteligencia: el de la acción y el de la pasión, los actos mismos de la inteligencia (entendimiento agente) y su propia receptividad (entendimiento pasivo o posible).

El entendimiento que recibe de las cosas determinadas *formas* se relaciona con aquellas de dos modos, a saber, como agente y como paciente, tomando en sentido amplio la acción y la pasión. Pues las *formas* que hay en las cosas materiales, o en los sentidos, o en la fantasía, por no estar completamente depuradas de la materia no son inteligibles en acto, sino solo en potencia. Por lo cual se requiere que se hagan inteligibles en acto por obra del entendimiento... Pero inteligibles y todo, por su medio todavía no entenderíamos las cosas, si dichas *formas* no se unieran a nuestro entendimiento de modo que entendimiento y entendido sean uno. Se hace, pues, necesario que el entendimiento reciba esas *formas*; así las cosas lo afectan en cierto modo, en el sentido de que todo recibir es quedar afectado. (*De veritate*, q. 8, a. 9 co)

Tratando del amor a propósito de las *especies*, en el Segundo Punto, veámos cómo él es, formalmente hablando, la unión afectiva de un amante con un amado, afección que los arrastra irresistiblemente a la unión efectiva. Se da, pues, una especie de sinergia entre la afección del entendimiento producida por las cosas y la afección mutua de las voluntades. Aquí, en el proceso intelectual, son formas sensibles las que, mediando una depuración que las inmaterializa, se unen a nuestro entendimiento, y esto tan íntimamente, que se hacen una sola cosa el entendimiento y lo entendido.

a la *Suma teológica* II-II, q. 52, a. 2 ad 2, que reza así: “En los dones del Espíritu Santo, al alma humana no le corresponde mover, sino más bien ser movida, como ya lo hemos dicho (en I-II, q. 68, a. 1 co). Está muy bien que el nombre de ese don aluda al ser aconsejado y no al juzgar ni al tomar decisiones. Consejo significa la moción recibida en el espíritu aconsejado por aquel que lo aconseja”. Se reconocen aquí los tres actos sucesivos de la prudencia. Ateniéndonos a la virtud, su primer acto no es ver, sino deliberar, y atendiéndonos al don del Espíritu Santo, su acto esencial es escuchar.

Aquí nos hallamos en los confines del espíritu y la materia, y de ahí no salimos mientras vivamos. Pensemos en todas las analogías que va descubriendo en tantas cosas el Doctor Angélico, tan numerosas que generalmente se las atribuye a un plan preconcebido, que se llamaría el hilemorfismo. Pero no es de creer que a base de analogías, de las que ya tratamos, se pueda construir un sistema.

Con esto captamos mejor lo que sigue escribiendo el Maestro Tomás en el artículo 2 de la cuestión 171: estábamos leyendo el *corpus* del artículo, ahora leamos la respuesta a la primera objeción (es decir, el ad 1): la analogía que él establece ahí entre el conocimiento natural y el conocimiento profético, analogía alegada por el teólogo colombiano como la declaración más terminante de Santo Tomás en este asunto: en todo conocimiento sobrenatural la iluminación divina substituye a la luz del entendimiento agente. Traducido a la letra, el texto reza así:

Entender es en cierta manera quedar afectado, dice el Filósofo. Efectivamente, así como en el conocimiento natural un entendimiento posible queda afectado por la luz del entendimiento agente, también en el conocimiento profético el entendimiento humano queda afectado, afectado por la luz divina que lo ilumina.

Aceptemos en la traducción los calificativos consabidos de ‘posible’ y ‘agente’ con que ahí, en el conocimiento natural, aparece el entendimiento como mordidiéndose la cola. Las formas que el entendimiento recibe de las cosas exteriores no son inteligibles de hecho, ni siquiera cuando llegan a la fantasía (como *phantásmata*, es decir, como imágenes). Así que, por obra de la luz intelectual, tienen que hacerse inteligibles de hecho. ¿Cómo? El entendimiento las abstrae de la imagen de base iluminándolas, con lo cual sin embargo no dejan de ser formas imaginarias.

Sírvannos para captar bien esto unos textos más, unos breves textos:

Nuestro entendimiento abstrae *de las imágenes* las especies inteligibles (las ideas) en cuanto considera en universal la naturaleza de las cosas; y con todo las entiende *en las imágenes*, porque necesita volverse a estas para entender la realidad de donde extrae aquellas especies. (I, q. 85, a. 1 ad 5)

El acto más espiritual del alma, como es la intelección, es imposible sin la ayuda de imágenes, y las imágenes son imposibles sin el cuerpo. Ha sido muy común decir que, debido a esta dependencia, el alma no es un ser subsistente. Pero esta objeción no intimida al Doctor Común, que replica:

“Para que el entendimiento actúe necesita del cuerpo, pero no como de un órgano para poder actuar, sino en razón de su objeto: la imagen es al entendimiento lo que los colores son a la visión” (I, q. 75, a. 2 ad 3). Y si no hay colores, no hay nada que ver.

En la respuesta a la primera objeción (el ad 1) observemos además cómo en el caso del conocimiento profético comparado con el conocimiento natural ya no se menciona la luz del entendimiento agente, y se dice sencillamente que el entendimiento humano queda afectado por la luz divina que lo ilumina. Para Aristóteles un entendimiento posible era, sin la luz del entendimiento agente, como una pizarra sin estrenar. Pero, miradas las cosas a la luz de la profecía, lo que aparece más bien son unos palimpsestos. Pues, gracias al *lumen propheticum* y por consiguiente al *lumen fidei*, lo que se ha ido escribiendo allí queda recubierto por los juicios divinos, los que el profeta ha ido emitiendo y el creyente conociendo.

Siempre contaremos con un entendimiento posible, con el entendimiento y sus posibilidades. En su receptividad él señala a la vida humana y cristiana su verdadera meta, la de la perfecta bienaventuranza. Y vamos a ver cómo esta perfección a que estamos llamados no está atada a los sentidos.

El santo de Aquino coloca en su justo medio el entendimiento, entre la actividad de los sentidos y el gozo de la bienaventuranza eterna. Empezamos a conocer movidos por el gusto de la verdad —según se expresa Cherterton en un agudo apunte, comparando teologías, en su libro *Santo Tomás de Aquino* (cap. 3)—, así como por el gusto de una manzana empezamos a comerla. Pero este santo doctor no concluye de ahí, dejando de lado el entendimiento, que el gozo de Dios sea sin más como el gusto de una manzana. Para él el gozo final no lo dan los sentidos, sino una verdad que viene de lo alto: nos lo da *el gozo de la Verdad*, en el cual ya San Agustín cifraba el fin de todas nuestras acciones y la eterna perfección de los gozos de esta vida: *gaudium de Veritate*.

Nos vamos acercando a la cuestión definitiva, hacia la cual tiende todo el capítulo III: ¿cuál es en definitiva el campo del entendimiento en el que la luz profética ejerce su influjo?

Eso implica averiguar en qué condiciones se pasa de gustar una manzana a gozar con la Verdad. Pero todo no es *gaudium et spes*, sino que de continuo sentimos el aguijón del dolor y la compasión. Y ahí están, para conocer, los sentidos externos, y la imaginación, y el entendimiento; y para amar, ahí están los seres que nos dieron la vida; y para condolernos y compadecernos, ahí están las necesidades de nuestros semejantes.

Escogiendo entre posibles ilustraciones del proceso que siguen el conocimiento y el amor, valga un par de declaraciones del Doctor Angélico sobre el orden en que se nos presentan, vistas en su forma más universal, las personas que más habremos conocido y que hemos de amar más: ¿serán nuestra familia y nuestros prójimos? ¿Será Dios?

De dos modos es algo causa que suscita el amor: lo primero, como razón para amar, y así el bien es causa que suscita el amor, dado que se ama algo por ser bueno; lo segundo, por ser un camino para llegar a amar. De este segundo modo el ver es causa del amor, aunque no por ser visible algo, por esa razón es amable, sino porque por la visión se nos conduce al amor. De ahí que no por ser algo más visible sea necesariamente más amable. Y así es como argumenta el apóstol San Juan (1 Jn. 4, 20). Pues el prójimo, por sernos más visible, es el primero que se ofrece a nuestro amor... Por consiguiente, si alguien no ama a su prójimo, se le puede argüir que tampoco ama a Dios, y no porque el prójimo sea más amable, sino porque es el primero que se nos presenta. Dios sí es más amable por su mayor bondad (II-II, q. 26, a. 2 ad 1)

Si alguien no ama a su prójimo a quien ve, ese hecho es suficiente para poder argüirle que tampoco ama a Dios. Con estas palabras no quiere decir el apóstol San Juan que el amor a Dios esté condicionado al amor al prójimo; lo que hace es sacar, de la falta de amor al prójimo, una conclusión negativa sobre el presunto amor a Dios. Queda por examinar, más allá de este argumento, el campo que se abre de los signos positivos, ya que no argumentos, de la presencia del amor a Dios. Que uno ame a Dios no se puede saber con certeza: ¿es sobrenatural ese amor a Dios?, ¿indica ese amor a Dios que la persona vive en gracia de Dios? Podría actuar allí no la gracia santificante, sino una gracia gratisdata. El Angélico Maestro señala algunos de esos signos positivos, como son: el tener avidez de escuchar la palabra de Dios,

la disponibilidad para las buenas obras, el proponerse evitar en adelante el pecado, el arrepentirse de los pecados cometidos (*Super Sententiis*, lib. 4, d. 9, q. 1, a. 3, qc. 2 co).

Pero todavía se podría insistir: si el primero que encuentro es mi prójimo, ¿quiere esto decir que, por lo menos para conocer a Dios, necesitamos la proximidad física y la necesidad sensible y sentida de prójimos nuestros que nos lo den a conocer? Aquí también hay que hacer una salvedad: esa proximidad se da normalmente, pero no la necesitamos siempre y en toda ocasión, puesto que, una vez que conozcamos a Dios, que lo hayamos realmente encontrado, ya lo conocemos por él mismo, y no por otros:

Es cierto que el conocimiento de Dios se adquiere por otras personas, pero una vez conocido, ya no se lo conoce por otros, sino por él mismo, ateniéndonos a lo que le dicen a la Samaritana: ‘*Ya no creemos por lo que tú nos contaste: nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo*’. (Jn. 4, 42)²⁸

Ya estas dos declaraciones nos insinúan, con el paso de lo físicamente cercano a lo espiritualmente inmediato, la dimensión sobrenatural de nuestro encuentro con Dios. Entramos aquí de lleno al ámbito de la gracia. En virtud de la fe, la tan codiciada actividad del entendimiento le cede el puesto a su receptividad, para que esta ocupe el sitio de honor que le estaba reservado. Aclarado esto, de rebote queda patente la verdad de la siguiente sentencia aristotélica y tomista, referente a con qué entendimiento entendemos concretamente tú o yo: “Con un entendimiento receptivo (*intellectus possibilis*) es con el que formalmente hablando un hombre en concreto (*hic homo*) entiende” (lo cita Arévalo en la p. 139).

Y así nos encontramos ya respondiendo a la cuestión definitiva, hacia la cual tendía todo el capítulo III y que ya arriba formulábamos así: ¿cuál es el campo del entendimiento en el que la luz profética ejerce su influjo?

Desde la cita de una *Constitución dogmática* del papa Benedicto XII, del 29 de enero de 1336, y en razón de su importancia, se hace indispensable leer atentamente las páginas finales de este capítulo III. Aquella Constitución versa sobre la visión de Dios cara a cara que sin esperar a la resurrección

28 II-II, q. 27, a. 3 ad 2. Ver lo que desde la Primera Parte había escrito al respecto: I, q. 88, a. 3.

tienen ya los bienaventurados en el cielo; y tiene su razón de ser en las repetidas y controvertidas declaraciones que había hecho su antecesor, el papa Juan XXII, negando esa esperanza. Papa notabilísimo, que lo fue, esperó a su último día, ya casi nonagenario, para desdecirse de semejante opinión, retractación que verbalizó en una última bula, leída ante el colegio cardenalicio, hallándose en su lecho de muerte. En las postrimerías de la vida se ve más claramente, como se puedo comprobar, que uno no necesita de ningún órgano corporal para ver a Dios, y verlo cara a cara. Recordemos lo arriba dicho: “Para que el entendimiento actúe necesita del cuerpo, pero no como de un órgano para poder actuar, sino en razón de su objeto: la imagen, el fantasma, los colores”.

A quien quisiera basarse en Santo Tomás —canonizado por Juan XXII— para corroborar y precisar lo que enseña allí el papa Benedicto XII, muy docto pontífice como lo han sido varios de su mismo nombre, se le recomienda leer en la Primera Parte de la *Suma teológica* el artículo 5 de la cuestión 12.

El final del capítulo se propone afianzar la doctrina que ya venía columbrándose. Queda claro que a todo conocimiento sobrenatural —y al de la profecía le siguen otros más elevados— se llega con solo un entendimiento receptivo a la iluminación que la gracia procura, y con la docilidad que es de esperar del discípulo atento a las palabras de su Maestro.

Fuera de los textos del Doctor Común que quitan toda duda, para cerrar el debate escoge el teólogo Arévalo unas palabras de un tomista español de todo su aprecio, que lo resumen todo y que aquí destacamos. El lenguaje de la Escuela caracteriza las dos fases del intelecto presentándolas como personajes escuchados y discutidos en las aulas:

Si los comparamos en el orden sobrenatural, el entendimiento posible supera con creces al entendimiento agente. Pues el intelecto agente, no pudiendo recibir nada, es incapaz de ser perfeccionado y de llevar a cabo un acto sobrenatural. En cambio, el intelecto posible sí es capaz de tal perfeccionamiento y de tal acto, por lo obediente de su potencialidad (*potentia obedientialis*) ante la iluminación propia de la profecía, y de la fe, y de la gloria (del *lumen gloriae*).

Volvemos a encontrar aquí esas dos fases del entendimiento íntimamente asociadas, y mencionadas en el mismo orden que en la II-II, q. 171, a. 2 ad 1. La razón de que primero se mencione el entendimiento ‘posible’ es que Santo

Tomás —realista en esto— piensa primero en los objetos exteriores que hay que conocer. Una pizarra en que no hay nada escrito, eso es fundamentalmente, según se expresa Aristóteles, el entendimiento, pero conociendo lo que le llega de fuera puede caberle cualquier cantidad de ideas, y volverse un universo, y quien lo tiene en la cabeza puede aspirar a conocer al Infinito. Y así llegamos a su segunda fase, la que se llama entendimiento agente. Que se le llame así tiene una explicación ante toda histórica: se explica en función del platonismo del que Aristóteles quería distanciarse.

Como lo pensaba Aristóteles, las esencias tienen existencia y realidad solo en sus realizaciones particulares y sensibles, y no serán inteligibles ni conocibles sino a condición de que el entendimiento abstraiga lo general de lo particular. Por eso se ha comparado el entendimiento agente con la luz: así como con la luz aparecen los colores y las formas, así también con la acción del entendimiento aparece en la imagen sensible la inteligibilidad que esta encubre²⁹.

Cerrando el capítulo III con la afirmación rotunda de Santiago Ramírez, el teólogo Arévalo estaba seguro de que en el orden sobrenatural la acción del entendimiento quedaba reemplazada por la iluminación divina. No siempre hacen falta las luces propias del entendimiento (entendimiento agente), pues con la iluminación de lo alto la persona queda elevada a una zona de luz sobrenatural, benéfica y gozosa. Se pasa de la noche de un entendimiento a oscuras a la luz de Cristo. Como cuando se llega al Pregón de la Pascua en su Vigilia, cuando resuenan en los templos estas palabras: “Solo esta noche conoció el momento en que Cristo resucitó de entre los muertos... ¡La noche es clara como el día!” Se pasa de la noche a un día nuevo, con la posibilidad de que sea sin ocaso.

No nos despedamos sin más de la posición decididamente tomada por el teólogo colombiano: aquilatémosla, realcémosla, démosle un alero. El reemplazo de la acción del entendimiento por la luz de lo alto lo vemos admitido por el Doctor Común como posibilidad en dos artículos paralelos sobre el entendimiento agente, uno y otro precedido de un artículo sobre el entendimiento posible, y que no tratan expresamente de un conocimiento

29 Aquí recojo algo de lo que anota al *corpus* de los artículos 2 y 3 de la cuestión 179, de la Primera Parte, el padre Marie-Joseph Nicolas en la edición francesa de la *Somme théologique*, tomo 1, París, 1999.

sobrenatural: 1) *Suma teológica* I, q. 79 a. 4, y 2) Cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*, art. 10.

1) Entre los seres de la naturaleza no hay nada tan perfecto como el alma humana. Ella debe, pues, tener en sí misma, derivada de una inteligencia más alta, una virtud por medio de la cual pueda iluminar las imágenes... Nosotros abstraemos las formas universales a partir de las condiciones particulares, es decir, hacemos aparecer en acto unos seres inteligibles. Tiene, pues, que ser parte del alma humana la virtud capaz de llevar a efecto esta abstracción. Por eso Aristóteles estableció un intelecto agente comparándolo con la luz recibida del sol en el aire, mientras que Platón comparó con el propio sol ese intelecto, por ejercer desde lo alto su acción en nuestras almas. (I, q. 79, a. 4 co)

Siendo, pues, la Inteligencia divina la Causa primera de lo que hay de inteligibilidad en las cosas, el intelecto agente, que forma parte del alma, es en nosotros la participación creada de aquella primera causa. Pero aquí, en este artículo 4, no todo el efecto se deriva de esa virtud propia del alma como la considera el *corpus* del artículo. En la tercera respuesta se amplía la exposición con la mención de otros factores:

El intelecto agente hace aparecer en acto unos seres inteligibles. Pero además de su presencia, se requiere la presencia de las imágenes, y la adecuada disposición de las facultades sensitivas, y el ejercicio de la actividad intelectual. En efecto, con una sola idea se pueden formar otras, por ejemplo proposiciones a partir de los términos, y conclusiones con la ayuda de los primeros principios. Ahora bien, para una actividad así, es indiferente (*non differt*) que el entendimiento agente sea parte del alma, o más bien una substancia separada. (I, q. 79 a. 4 ad 3)

2) Vayamos a la Cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*. Allí vemos el artículo 9 dedicado al intelecto posible, el intelecto a oscuras, y luego el 10, dedicado al intelecto agente, artículo paralelo al artículo 4 que acabamos de ver en la cuestión 79 de la Primera Parte de la *Suma*, pero más desarrollado que este. En este artículo 10 reaparecen Platón y Aristóteles, aunque

también Averroes, con quien Tomás tenía casada la pelea. San Agustín comparece igualmente, cercano desde luego al Doctor Angélico, como veremos enseguida.

Grata confirmación: en ese artículo 10 llega el Aquinate a lo mismo que en el texto de la *Suma*. Afirma una vez más que “es indiferente que el entendimiento agente sea parte del alma, o bien una substancia separada”. Leamos el final de la octava respuesta:

Platón sostenía que poseemos un saber “en cuanto nuestra mente participa de las *species rerum* separadas”. Aristóteles, por su parte, para llegar al saber tomó otro camino.

Por encima de los sentidos hay una virtud intelectual, que juzga de la verdad no mediante algo inteligible que esté por encima de ella, sino por medio del intelecto agente, que con su luz hace aparecer en acto lo inteligible. Y en cuanto a si hay que decir que lo inteligible mismo lo recibe la mente participado de Dios, o más bien que se lo participa esa luz que lo hace aparecer en acto, tanto monta (*non multum refert*).

De las coronas de Castilla y de Aragón decían los españoles: “Tanto monta, monta tanto Isabel como Fernando”. Preguntémonos nosotros por lo que vemos acá: ¿es agustiniano?, ¿o es tomasiano? Tanto monta, monta tanto. ¿No podríamos ver en estos dos santos, Agustín y Tomás, a los reyes católicos de la inteligencia?

Estamos aquí ante formas de pensamiento diferentes, no tanto entre Agustín y Tomás cuanto entre ellos y nosotros. Se ha dicho que los sabios antiguos veían las formas de pensar ante todo como formas de vivir, mientras que en nosotros se ha invertido el orden. Diríamos que Santo Tomás está *a medio camino*, y él mismo contribuyó como pocos a darle esplendor a esa *Edad Media*. Terminemos este Tercer Punto trayendo a colación las consideraciones de un teólogo salmantino. Aquí llegó ya el día con posibilidad de que sea sin ocaso:

En el orden del conocimiento natural, aunque el análisis halla que se efectúa mediante especies de las cosas y no mediante las cosas mismas, decimos, sin embargo, y con razón, que estas cosas obran sobre nosotros y con ellas estamos en profunda y entrañable

comunicación. ¿Quién reprende, por ejemplo, al que dice que le abruma la grandeza de los cielos o de los mares, porque no sean los cielos, los mares mismos, sino las especies de ellos, las que obren en nuestro espíritu?

Y nótese la gran ventaja que sobre este ejemplo de las especies del conocimiento tiene la gracia del Espíritu Santo; porque las especies sensibles o inteligibles que representan cosas dejan a estas donde estaban; y así, aunque el sol nos envía sus rayos, y con ellos luz y calor, él se queda a millones de quilómetros de nosotros. Mas el Espíritu Santo de tal manera ilumina y enciende en amor divino las almas que, con el calor y con la luz, él mismo en persona y en sustancia se entra en ellas y se deja poseer y gozar de ellas y las hace a la vez gozo y posesión suya. (*Suma teológica* I, q. 43, a. 3 ad 1)³⁰

Ya habíamos degustado este artículo de la *Suma*, que nos hacía ver que estamos de vuelta, con el fin de “unirnos a Dios de modo inmediato por medio de sus últimos dones”.

Cuarto Punto

El capítulo IV, último del trabajo de José María Arévalo, versa sobre la *deficiencia e imperfección de la profecía, y la limitación del conocimiento profético*. Y en esto ve él mismo una extraña paradoja. Es un capítulo muy bien logrado. Los últimos renglones reiteran, algo escuetamente y con evidente modestia, cuál era la idea principal de su disertación, el hilo conductor que lo llevó a desarrollar con rigor y con brío el proceso intelectual que lleva a la profecía. Esa idea, como la formuló el propio Santo Tomás, es la siguiente: así como la caridad es perfección de la voluntad, así la profecía es perfección de la inteligencia.

30 Sabino M. Lozano, *Unidad de la Vida Santa y de la Ciencia Sagrada. Estudio teológico-místico*, Salamanca, 1942, pp. 125-126. Varios de los capítulos de este libro los publicó el padre Lozano como artículos en *La Vida Sobrenatural*, revista primero dirigida por el Siervo de Dios Juan G. Arintero y luego por él mismo. Por el título de la revista y el del libro se colige que aquellos teólogos veían las formas de pensar ante todo como formas de vivir.

Para terminar su trabajo, concluye el sabio padre Arévalo que Dios se ha valido de la inteligencia humana para transmitirnos una participación de su ciencia divina. Pudo nuestro autor comprobar cómo la inteligencia se ha visto orientada a su verdadero objeto que es el Ser, y que ha obtenido ese saber por la abstracción y lo ha poseído por el juicio. Nada nuevo ahí, si no fuera porque aquí la participación es efecto de una iluminación sobrenatural y el Ser es *el Ser infinito y perfectísimo, fuente de toda verdad y perfección*.

De todo este trabajo se desprende una gran verdad, sugerida por la presencia del Doctor Común de la Iglesia que lo acompañó a lo largo de todo el camino. Verdad que se cifra en este principio: el hombre, conociendo lo que está por debajo de él, lo eleva, mientras que amándolo, se rebaja³¹.

En esta recapitulación de su trabajo no podía el teólogo colombiano callar esta comprobación: lo que la imperfección y los límites del conocimiento profético delatan es la imperfección misma de la inteligencia humana, que para pensar tiene necesidad de imágenes. Pero justamente la sabiduría de Dios reluce tanto más cuanto más se acomoda a la naturaleza de nuestro entendimiento.

Correlativamente, cuanto con más conciencia y decisión toma el hombre su inteligencia como escala para ascender hasta Dios, con la ascensión de su mente está demostrando que de la cantera de las cosas materiales se pueden extraer riquezas infinitamente superiores. Sólo Dios —estaría pensando Arévalo— es digno de nuestros pensamientos. Lo había escrito San Juan de la Cruz, místico formado en la teología del Doctor Angélico. Entre los *Dichos de luz y amor* del Reformador del Carmelo, encontramos este: “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él”.

Los últimos renglones que decíamos vienen a ser la quintaesencia de esta recapitulación: así como la caridad es perfección de la voluntad, así la profecía es perfección de la inteligencia.

Ha sido estudiado aquí y expuesto con el necesario detenimiento el proceso intelectual que siguieron los profetas para conocer el mensaje que debían comunicar a su pueblo por mandato divino. Pero ese mensaje debía llegar hasta los confines de la tierra y del tiempo. “Los profetas hablaban para la Iglesia y para el Nuevo Testamento”, leemos en este capítulo IV. Por mi

31 *Suma teológica* I-II, q. 66, a. 5 ad 3; a. 6, ad 3: II-II, q. 25, a. 6 ad 1; *De caritate* cuestión única, a. 3 ad 13.

parte no quisiera dejar simplemente insinuada o sugerida esta riqueza inexhausta que es el Corpus profético de la Sagrada Escritura.

Esta disertación, y hasta el mensaje de los profetas —no faltará quien lo piense— están superados, la primera por haber pasado setenta años en un anaquel sin publicarse, el segundo, porque vamos en el tercer milenio bajo el régimen del Nuevo Testamento. Pero se puede concluir esta publicación mostrando más bien cómo estos factores limitantes son indispensables, dentro de la economía de la revelación divina, para entender la Nueva Alianza y vivir a su altura. La Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II, nos va a dar la pauta, pues ya a este propósito enseña: “Es cierto que estos libros contienen también elementos imperfectos y propios de su época; aun así, nos hacen ver la verdad de la pedagogía divina” (n. 15). Queda por ahora en suspenso lo que añade en el n. 16, que veremos más adelante al abordar la escena de los discípulos de Emaús.

Con este sencillo homenaje a la memoria del teólogo que, en los tiempos de su profesorado, nos estimulaba con sus conocimientos y sus enseñanzas, quiero dar término a este *Liminar* de su disertación, esperando que uno y otra sean de utilidad a esta nueva generación de estudiosos.

Profecías, Buenas Noticias que dan comienzo al Evangelio

Comparando el comienzo de cada uno de los evangelios se comprueba que el comienzo más antiguo y primigenio de todos es el de San Marcos: “Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. Sucedió como está escrito en el libro del profeta...: ‘Mira, te envío mi mensajero por delante, que vaya preparando tu camino (Mal. 3, 1). Grita una voz en el desierto’” (Is. 40, 3, capítulo inicial de la segunda sección del libro de Isaías). Y luego viene el resumen de lo que Jesús empezó a predicar en Galilea: “El plazo se ha cumplido; ya llega a reinar Dios. Vuelvan a él y crean en el evangelio” (Mc. 1, 15). Aquí vuelve Isaías, el que oyó una voz que grita en el desierto: “Ya llega a reinar Dios” es precisamente la Buena Noticia que llevaba a Jerusalén el mensajero de Is. 52, 7. Más adelante presentaremos este último texto, texto básico sobre la predicación del evangelio.

El evangelio, pues, se remite a la profecía. Y en el evangelio reaparecerá, en un momento crucial del ministerio público de Jesús, con Moisés

el profeta Elías. Detengámonos aquí en el relato que nos permite hacernos una idea de cómo Jesús, transfigurado en el Tabor, hermana y entraña en sí mismo la Ley y los Profetas. Más adelante pasaremos a la revelación que de sí mismo hace, ya Resucitado, a dos discípulos descorazonados cuando, a lo largo del camino de Emaús, fue encendiendo el fuego en su corazón con sus palabras, a medida que les mostraba el sentido de lo que escribieron sobre él Moisés y los profetas.

Primero el pasaje evangélico de la Transfiguración, y unas palabras de Orígenes cuando comenta ese pasaje. Transfigurado Jesús ante sus ojos, vieron los discípulos también a Moisés y a Elías conversando con él sobre su partida de este mundo. Y sucedió que al dejarse oír la voz celeste que los instaba a centrar la atención en él escuchándolo, ya no vieron a nadie más que a Jesús (Mt. 17, 7-8). Y Orígenes comenta:

Alzaron la vista y vieron a Jesús solo. Moisés —la Ley— y Elías —la Profecía— se han convertido en una sola cosa, se han identificado con Jesús, que es el Evangelio. Ya las cosas no son como antes: ya no son tres, los tres son ahora un solo ser. (PG. 14, 33)

En Jesús, la Palabra encarnada, los mandamientos de la Ley son también profecías, y por algo están formulados en futuro: desde “No tendrás otros dioses...” hasta “No codiciarás los bienes ajenos”³². Por su parte, las profecías no se acabarán de cumplir sin nuestra cooperación, porque las promesas que contienen son bienes arduos, que solo se obtendrán con una esperanza activa, esperando contra toda esperanza.

Concluye de esto Luis Alonso Schökel:

Cristo es la Palabra. Pero Palabra densa, que busca articularse y desplegarse en muchas palabras. En el orden ontológico, primero es la

32 Sapientísimas son estas palabras de San Ireneo acerca de los hebreos en el Sinaí y de Moisés en la cumbre del monte: “Durante cuarenta días aprendió Moisés a retener las palabras de Dios, los caracteres celestiales, las imágenes espirituales y la figuras proféticas del futuro... Así, pues, a través de estas figuras, aprendían a temer a Dios y a perseverar en su servicio. De este modo, la ley era para ellos norma de vida y, al mismo tiempo, profecía de las cosas venideras” (Oficio de lectura del miércoles después del domingo de la Transfiguración, segundo de Cuaresma).

Palabra total, y después vienen las múltiples palabras que la dividen y analizan, aunque en el orden cronológico el orden sea diverso³³.

Se entiende así por qué el Antiguo Testamento queda incorporado al Nuevo. Con Moisés se dio la ley, escribe San Agustín, para que se buscara la gracia, y con Cristo se nos dio la gracia, para que cumplamos la ley³⁴.

De la misma manera, con profetas como Elías se nos dio la profecía, para que esperáramos a Cristo, y Cristo vino para que se cumplieran las profecías. Gustavo Gutiérrez justificando y acreditando su *Teología de la liberación*, hacía el recuento de “las teologías” de las virtudes teológicas que ocuparon sucesivamente el primer plano en la atención de los teólogos. La fe fue primero reinterpretada por la caridad, y ahora ambas lo son por la esperanza. De los teólogos se requiere ahora que reflexionen sobre acciones del hombre de hoy que se proyectan hacia adelante, desentrañando en las realidades actuales lo que las impulsa hacia el futuro. Reflexión que se ha hecho necesaria “para que no falte nuestro encuentro con el hombre y... con el Dios que viene”. Porque el encuentro definitivo con el Señor pondrá fin a la historia, pero es un encuentro que ya se va dando en la historia. Por eso es encuentro con el Dios que viene³⁵.

Hay que agradecer esta referencia al Dios que viene con esta compañía. No vamos a tomar otra dirección fijando ahora la atención sobre el avasallador poder de la profecía bíblica, cuando anuncia la llegada del Dios que viene con los suyos. Le oí a Alonso Schökel una conferencia sobre Isaías II (es decir, los capítulos 40-55 de Isaías). Allí decía que la grandiosidad del mensaje y el suntuoso estilo en que el profeta lo pregona no estaban concebidos para reavivar precisamente la fe a unos desterrados que en Babilonia suspiraban por su tierra; su propósito era resucitar en ellos la esperanza.

Por su parte, terminando su disertación aclaraba José María Arévalo cómo pudo servirse Dios, que es Espíritu, de la inteligencia humana, que no puede pensar sin imágenes: sí, esa es una imperfección, pero a ella “proveyó Dios infundiendo su mensaje en el espíritu del profeta por medio de la revelación imaginaria”. De los cultos politeístas de Babilonia y de sus

33 En *Comentarios a la constitución Dei verbum sobre la divina revelación*, p. 534.

34 San Agustín, *De spiritu et littera*, 19, 34.

35 *Teología de la liberación*, Lima, 1971, pp. 33, 215 y 270-272.

mitos los arrancó el profeta precisamente con un impresionante imaginario puesto al servicio del Dios único, que con su pueblo encabezaría, victorioso, un nuevo Éxodo.

La palabra omnipotente de Dios (Is. 40, 8) se hace noticia en labios de Isaías II, se hace la Buena Noticia del retorno de los desterrados a la tierra esperada de nuevo. Este es en aquellos enardecidos capítulos el hilo conductor. Retengamos Is. 40, 9-10 y luego 52,7-10.

La voz que gritaba según Is. 40, 3, y que, como veíamos arriba, gritaba amplificada al comienzo del evangelio según San Marcos, decía, interpellando a la capital del reino de Judá, destruida hacía años:

Súbete, Sión, a un monte elevado,
alza la voz, Jerusalén, y grita,
levántala sin miedo, pregona la noticia,
y di a las ciudades de Judá: Aquí esta vuestro Dios.
Mirad que ya llega el Señor...
Viene en compañía de los suyos...
Viene como pastor con su rebaño.

Fijémonos en 52, 7:

¡Qué alegría ver venir por las montañas
al mensajero que anuncia la paz,
que trae la buena nueva, que pregona la victoria,
que dice a Sión: *Como Rey llega tu Dios!*

El retorno a Jerusalén va a ser una marcha victoriosa. Primero aparece la ciudad santa con el encargo de dar ella misma la noticia a la tierra entera de Judá. Más adelante, en 52, 7, se columbra al mensajero que se adelanta a cuantos retornan de Babilonia con el fin de dar esta primicia, esta feliz noticia, a Sión.

Fijémonos en el v. 7: “el mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que dice a Sión: Como Rey llega tu Dios”³⁶. Así se comunica una

36 Ver la *Grammaire de l'hébreu biblique*, de Joüon, § 155 k. Lo normal es que el sujeto va primero y luego el predicado, como cuando se enuncia: “El Señor reina” (Sal 93 o 97). Pero en hebreo el predicado se adelanta al sujeto cuando es enfático, como en esta

noticia, una gran noticia. Este último pasaje lo proclama la Iglesia el día de la Natividad del Señor.

Recojamos lo esencial de aquella buena noticia:

Mirad que ya llega el Señor (Is. 40, 10)

Como Rey llega tu Dios (Is.52, 7)

Ya llega a reinar Dios (Mc. 1, 15)

Por estos anuncios se puede colegir que la venida del Señor, sin ser observable todavía, es inminente. Pero no se va a ver entonces en esa forma triunfal que relata Isaías II. Habrá que atravesar el desierto y pasar por el horno del sufrimiento. El Reino de Dios lo trae el Mesías, que aparece en condición de siervo en los cuatro Cantos del Siervo del Señor incluidos por el mismo Isaías II en sus proclamas.

Por lo demás, no se trata de que esté cerca o venga su Reino —los reinos no se mueven—, sino de que ya llega a reinar Dios. Y que viene, no que ha de venir, que entonces ya no sería noticia. Las noticias tienen su sazón.

El Dios que viene, anunciado en las grandes profecías del libro de Isaías, se hará presente en la persona de Cristo y en la predicación del Evangelio por parte de sus Apóstoles. Por ahora observemos la manera como Jesús mismo predica esa venida de Dios. Él lo hace ante todo en Galilea sirviéndose de las figuras que desfilan por las parábolas con las cuales se dirige él a las multitudes

Parábolas reveladoras del Dios que viene

La predicación de Jesús sería un signo de contradicción: si esperaban un Mesías rey, él los decepcionaría; si se identificaba con el humilde Siervo del Señor que describían los cuatro cantos de Isaías II que mencionábamos, todos le darían la espalda.

exclamación del v. 7. Lo que más le interesa al mensajero es anunciar el hecho nuevo de llegar el Rey: ahí está él, así que no esperen otro rey. Traduzco “Como Rey llega tu Dios” para conservar el énfasis puesto en la novedad que esta noticia comunica.

En un sugestivo estudio, justamente sobre *las parábolas como revelaciones del Dios que viene*³⁷, escribe el padre Congar:

En la predicación del Evangelio no había que precipitarse, y Jesús tenía que dosificarla hablando con la suficiente claridad para que pudieran escucharla y volver a Dios, pero en forma alusiva y discreta para que no se vieran ante una verdad que no estaban en condiciones de escuchar. Justicia y misericordia son siempre los caminos del Señor. (p. 117)

Las parábolas las predicó Jesús cuidando de que la revelación del Reino de Dios no ahogara la capacidad de reaccionar del corazón de sus oyentes y más bien se diera un encuentro. “La verdad avanza hacia nosotros, se nos propone veladamente, pero dispuesta a declararse más cuando nosotros empezamos a abrirnos a ella” (p. 125).

Trátese, pues, de parábolas o bien, en general, de signos —palabra preferida por el cuarto evangelista—,

la relación que la persona ha adquirido con la verdad antes de su contacto con Jesús, decide de su capacidad para creer en Jesús. En el acceso a la fe sobrenatural plena se da una fe antes de la Fe, que tiene básicamente el mismo carácter moral y psicológico. (pp. 128-129)

De paso por Samaría, situada entre Galilea y Jerusalén, sentado junto al pozo de Jacob pudo conversar Jesús con una mujer a quien desde entonces se la llama la Samaritana. ¿Cómo llegó a creer ella en el Mesías? Por unas palabras que la dejaron sin escapatoria, cuando Jesús le indicó la hora de adorar al Padre como él quiere ser adorado. La mujer le replicó que ella sabía que vendría el Mesías, y entonces les aclararía todo. Muy tenue esperanza, muy teórica, que sin embargo aprovecha Jesús para decirle: “Ese soy yo, que estoy hablando contigo” (Jn. 4, 21-26). El tema del Mesías lo había puesto ella, y Jesús, precisándoselo, le tocó el corazón.

37 En su obra *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, París, 1966.

Con este precedente positivo podemos situar ahora, para apreciarlas mejor, lo que escribe Congar para caracterizar las parábolas. Frecuentes sobre todo en los tres primeros evangelios, ellas continúan la línea de revelación del Antiguo Testamento, a través del cual Dios ha revelado menos lo que es él en sí mismo que lo que nos pide que nosotros seamos para él. Un autor judío contemporáneo (Abraham Heschel) pudo escribir a este propósito: La Biblia no es una teología para el hombre, es una antropología para Dios. (p. 119)

Con un ejemplo examinemos cómo se servía Jesús del género parabólico para dirigirse no solo a las multitudes, sino también a sus adversarios en Jerusalén. A los de fuera, como estos, Jesús no les proponía doctrinas, sino parábolas, y si alguno se sentía interpelado con estas, se lo preguntaría luego. Le preguntaban ante todo sus propios discípulos.

Lo que harán apóstoles como Pablo predicando con base en las Escrituras, lo había hecho Jesús con ese lenguaje figurado que son sus propias parábolas. Examinado el procedimiento que sigue una parábola, podremos pasar con más provecho a la predicación de San Pablo en las sinagogas.

La última parábola que conservan los evangelios íntegramente, es decir, con su interpretación, es la de Jn. 10, 1-10, parábola de la puerta de las ovejas: “El que no entra por la puerta al corral de las ovejas... ese es un ladrón y bandido” (evangelio del domingo cuarto de Pascua del Año A). Última parábola, y en San Juan única. Incluso no todos la interpretan como una parábola.

La parábola que trae San Juan es una parábola breve, de contornos bien definidos y en un contexto que ayuda a descubrir su intención. No se entiende bien sin empezar por leer el contexto anterior: Jesús había curado a un ciego de nacimiento, y de la crisis desatada con esta revelación los ciegos resultaron ser sus adversarios, los fariseos. Y a ellos precisamente y de inmediato les propone Jesús la parábola de la puerta. Se la propone, pero ellos no entienden lo que quiere decirles, o no se dan por aludidos. El proceso que le entablaron a Jesús está para llegar a su clímax. Les aclara, pues, la parábola dándoles, desde el v. 7, la interpretación que ellos temían, y dándosela con palabras claras y terminantes: “*Se lo aseguro: la puerta de las ovejas soy yo*”... y los ladrones y bandidos son ustedes.

“La puerta de las ovejas soy yo” (Jn. 10, 7): la interpretación toma un elemento perteneciente a la trama de la parábola y que hiere la imaginación. Busquemos en una parábola de los evangelios sinópticos unos personajes que

se relacionen con cada uno de los elementos de esa trama. La forma más cercana a la parábola de la puerta es la del sembrador, sobre todo en la versión que de ella da San Lucas; allí están bien claros los elementos que más llaman la atención y que se toman para aplicarlos al respectivo personaje. Leemos en San Lucas:

La semilla que cayó al borde del camino son los que escuchan la palabra de Dios...

La semilla que cayó entre piedras son los que escuchan...

La semilla que cayó entre las zarzas son los que escuchan...

(Lc. 8, 12-14)

La semilla es el sujeto en la parábola, y sigue siéndolo en su interpretación; así que predicados de ese sujeto son los personajes. En correspondencia con los diversos terrenos donde se siembra la semilla, van apareciendo diferentes predicados, el primero de los cuales es: "...son los que escuchan, pero luego viene el diablo y les arrebató de la mente la palabra de Dios"³⁸.

Es cierto que en el texto original griego de la parábola de la puerta su interpretación comienza por el pronombre de primera persona: "Yo soy (*egó eimi*) la puerta..." (Jn. 10, 7), pero téngase en cuenta que allí, drásticamente, se invierte el orden lógico —sujeto + predicado—. Y se invierte porque Jesús quiere no solo identificarse con la puerta, sino también, tomándolos por sorpresa, identificar a los que se negaban a entrar por ella. Era el contraste que insinuábamos arriba: La puerta de las ovejas soy yo... y los ladrones y bandidos son ustedes³⁹.

Profecías: inmensa parábola que el Resucitado nos esclarece

Veamos ahora cómo se desarrolla el itinerario de Emaús. Era el otro pasaje, según decíamos, en que Jesús se refiere a los profetas y que debíamos abordar.

38 La relación que hay aquí de sujeto y predicado la exponen claramente Blass y Debrunner en su *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, §§ 273, 3 y 413, 1. En el mismo sentido va M. Zerwick, *Graecitas biblica*, § 166.

39 Para esta interpretación me baso en el Comentario del padre Lagrange a San Juan, pp. 276-277 y en J. Jeremías, que incluso da esta traducción en alemán: "Die Hürdentür bin ich" (*Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, VI, 1959, p. 495).

Por el camino el Resucitado se une a aquellos dos caminantes descorazonados de rostro entristecido que decían: “*Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel*” (Lc. 24, 21). Su tristeza no es tanto porque les mataron a un ser querido, sino porque con él murió la esperanza que tenían de la liberación de Israel. Y el tema de su conversación no va a ser Jesús, sino las Escrituras. Y con ese tema el desconocido caminante los llevó a concluir no que Jesús, sino que el Mesías debía padecer la muerte, para resurgir de entre los muertos (Lc. 24, 25-27; con estas palabras del Resucitado sintonizará Pablo, Hch. 17, 2-3).

De camino con aquellos discípulos, el Resucitado recorrió las Escrituras, de Moisés a los profetas, explicando cuanto a él se refería. Allí empezó a abrirles el entendimiento para que entendieran las Escrituras. Esto quiere explicarlo y comentarlo Alonso Schökel cuando escribe:

Cristo descubre su presencia en el Antiguo Testamento, y así revela el sentido del Antiguo Testamento al mismo tiempo que explica el mensaje pascual: la iluminación es recíproca... Los apóstoles tienen que proclamar el mensaje de Cristo y explicarlo: para ello, siguiendo el ejemplo del Maestro, se vuelven al Antiguo Testamento, lo leen a la luz del misterio de Cristo glorificado, y, al explicarlo con esta nueva luz, explican ese mismo misterio de Cristo. Los escritos del Nuevo Testamento, registro de la predicación apostólica, son en gran parte interpretación del Antiguo Testamento desde el centro, que es Cristo⁴⁰.

Requisito para participar en la liturgia eucarística (y sacramental en general) es que también nosotros, como ya los Apóstoles, hayamos sido caldeados en la liturgia de la palabra. Porque en la Eucaristía el Resucitado, “como hizo en otro tiempo con los discípulos de Emaús, nos explica las Escrituras y parte para nosotros el pan”.

En la liturgia de la palabra, desde la semana de Pascua se hace la lectura de los Hechos de los Apóstoles. Allí se va recordando, con las primeras

40 En *Comentarios a la constitución Dei verbum sobre la divina revelación*, p. 533. Veamos lo que esta Constitución enseña al mostrar la unidad de ambos Testamentos: “Los libros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido, y a su vez lo iluminan y explican” (*Dei verbum*, 16).

palabras del apóstol Pedro el lunes de la octava de Pascua, cómo los Apóstoles ya en Jerusalén, desde el día de Pentecostés, se refieren a las Escrituras, a lo prometido por Dios en ellas.

“Según las Escrituras” dice Pablo en 1 Cor. cap. 15, al mencionar los puntos cardinales del kerigma. Y lo decimos nosotros en el Credo de Nicea-Constantinopla: Fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras. Remitiendo a los profetas el Apóstol establece que el Mesías prometido es Jesús.

Ya en Damasco, recién bautizado, aparece Saulo probando a los judíos, con argumentos, que el Mesías era Jesús (Hch. 9, 22). Y esa forma tomará el kerigma cuando él se dirige a los judíos en Corinto (Hch. 18, 5); y otro tanto hará allí mismo Apolo (18, 28). De Apolo se dice expresamente que tomaba como base las Escrituras. El Mesías es el salvador esperado, y ese es Jesús. Retengamos que en ese resumen del kerigma el Mesías es el sujeto, y Jesús, el predicado. La noticia que Pablo va contándoles en sus viajes a sus hermanos de raza es que el Mesías tiene nombre propio, Jesús.

Estará claro que “Mesías”, que literalmente significa Ungido, no tiene en estos textos de los Hechos el sentido de “Cristo”, sino que alude a la expectación del salvador prometido y a la espera de que se cumplan las profecías que lo anuncian. Progresivamente se fue acercando y adhiriendo al nombre de Jesús este que era un nombre apelativo, pero sin que haya llegado a perder su significado.

Son, pues, las profecías el presupuesto necesario para argumentar y exponer la obra redentora de Cristo. La liturgia de la palabra, proclamada y predicada, prolonga la práctica de Jesús y de Pablo en las sinagogas. El Concilio Vaticano II volvió a introducir en esta liturgia la homilía, que por lo tanto se hace a partir de los textos sagrados (*Constitución sobre la sagrada Liturgia*, 52). Sin textos inspirados y sagrados, el predicador, el de hoy como el de ayer, queda reducido a medios de persuasión muy débiles (como el Apóstol Pablo en el Areópago).

Una discusión a partir de las Escrituras no tendría sentido entre Jesús, o los Apóstoles, y unos paganos. Estos vivían “sin esperanza y sin Dios en este mundo” (Ef. 2, 12). Desoladora denuncia, y enorme responsabilidad la nuestra, ya que nosotros tenemos un Dios en quien creer y en quien esperar (1 P. 1, 21).

En contraste con aquella desesperanza en que vivía el mundo antiguo, es central el puesto que la esperanza de Israel ocupa en la vida y misión de

Pablo: Hch. 26,6-7; 28, 20. Los israelitas recibieron de Dios grandes promesas (Rom. 9, 4). Y con ellos nosotros, pues los profetas son quienes nos educan en la esperanza de la salvación (Plegaria eucarística IV).

¡Hermosura tan antigua y tan nueva!

¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva! exclamaba San Agustín en el libro décimo de las *Confesiones*.

Tan nueva también para nosotros, en la medida en que nos hayamos quedado pensando en la eternidad de Dios, pensando más en el misterio necesario de Dios que en los actos de la Economía divina de la salvación, libres y gratuitos. Estos son actos que suponen de algún modo la naturaleza de Dios, pero la revelan de una manera nueva: los actos referentes a su venida al mundo son actos teofánicos. Para que venga al mundo, Dios tiene que existir: “Yo soy” pareciera ser su nombre, el que le reveló a Moisés, el que pone en labios de Jesús el evangelista San Juan. Nombre que puede manifestar el *Ens a se* de Dios, su Aseidad. Pero no ha de bastarnos con que Dios exista en este grado tan sublime; por amor a la humanidad ha venido y nos ha hecho saber que él es el Amor mismo.

Aquí nos centraremos en aquellos actos teofánicos de la Economía divina, revelación que es de lo que hemos de llamar, sin más, la Teología. Estas son dos categorías muy propias de los Padres griegos. Me basaré ante todo en un estudio titulado “*Cristo, imagen del Dios invisible*”, con el cual su autor encabeza su obra *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, a la cual recurrí arriba al tratar de las parábolas.

Hacía mucho tiempo que Dios hablaba, y por tanto se manifestaba. Pero se daba a conocer en los hechos de la historia santa y por los profetas, es decir, como de lejos; se manifestaba solo en sus actos. Mas cuando llega la Nueva Alianza, Dios no se limita a concedernos sus dones, y pasa a la donación de sí mismo. Dándonos su palabra, nos entrega su propio Hijo. En Isaías II intervenía Dios para poner fin a la cautividad y le dirigía la palabra a la Jerusalén abandonada, para decirle que en aquel momento pasaba de las palabras a los hechos y que ahí estaba en persona —las palabras que no habíamos citado (Is. 52, 6) las cito ahora por la vieja Vulgata, no modificadas en la Nueva—:

El que hablaba, yo mismo, aquí estoy.

—*Ego ipse, qui loquebar: “Ecce adsum”*—.

¡Qué alegría ver venir por las montañas

al mensajero que anuncia la paz,

que trae la buena nueva, que pregona la victoria,

que dice a Sión: Como Rey llega tu Dios!

Y no haría falta que otras Biblias no formulen así. Al decir de San Epifanio, de la boca misma de Jesús viene este ágrafon: “El que hablaba en los profetas era yo: aquí me tienen”⁴¹.

Este es el tema del solemne prólogo de la Carta a los Hebreos: En muchas ocasiones había hablado Dios por medio de los profetas..., ahora, al final, nos ha hablado por medio de su Hijo. Ahora es el final, *novissime diebus istis*, estos son los días de los novísimos, son los tiempos escatológicos, los tiempos mesiánicos. Como ya Dios no se contentó con hablarnos por medio de hombres y nos envió, humanada, su propia palabra, esta es su última palabra. Los profetas hablaban de otro, no de sí mismos; en Jesucristo, Dios nos está hablando personalmente de sí mismo.

Entre el Mesías esperado y Jesús se llegaba a una unión tan estrecha como lo comprobábamos en la predicación de los Apóstoles: lo que era esperanza es ahora hecho cumplido. La unión de la profecía con su cumplimiento es insoluble⁴². Pero el cumplimiento no anula la fuerza de la esperanza, más bien la reactiva. Podemos percibir esto el día de Pentecostés, cuando el apóstol Pedro, en una presunta embriaguez de los sentidos, vio cumplida la profecía de Joel sobre la reaparición de la profecía misma y de los sueños proféticos que tendrían jóvenes y viejos.

Cumplida el día de Pentecostés, esta profecía es paradigmática: el día en que el Espíritu Santo dio a luz la Iglesia, con la plenitud de sus dones y

41 Un ágrafon son algunas palabras de Jesús que no quedaron consignadas en los evangelios.

42 Este argumento lo desarrollé en el último capítulo, titulado “*De la palabra escrita a la palabra cumplida*”, de *La voz de los profetas* (primer volumen de *Profetas y Salmistas*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1999).

carismas la catapultó a los últimos días (Hch. 2, 17), a los novísimos días, al otro extremo de la era cristiana⁴³.

Esta profecía cumplida no fue, pues, un caso aislado. Las primeras generaciones cristianas y los Padres de la Iglesia estaban poseídos de un sentimiento gozoso de esta gran novedad: Jesucristo nos ha dado a conocer a Dios. Ellos se sentían felices y seguros de haber pasado, por merced de Jesucristo, de la ignorancia al conocimiento de Dios. Para ellos Cristo, Verbo hecho hombre, era ante todo el revelador de Dios, —es decir, del Padre que habita una luz inaccesible— y de la Verdad Primera.

Pero él no solo nos revela a Dios, nos revela lo que es estar en comunión con él. Ignacio de Antioquía escribía a los Efesios: “Derribada quedó la ignorancia, en ruinas el antiguo reino, cuando Dios apareció en forma de hombre *para llevarnos a la vida perdurable*” (19, 3). Y en la misma perspectiva insiste San Cirilo de Alejandría en la santificación *de la carne* de Cristo, pues la entrada de Dios en esta carne es algo mucho más que una cuestión metafísica y nos toca en carne propia, estando como esta ordenada a la creación de un hombre nuevo y a una renovación de la naturaleza humana en el Espíritu.

El conocimiento de Dios que Cristo trae no es simple información previa a la salvación, es ya salvación en acto. El descenso de Dios a nosotros genera en nosotros un proceso de retorno a Dios, es inseparable de nuestra propia ascensión. Cristo no nos revela al Padre sin atraernos hacia él. A los Padres de la Iglesia la Redención les parece un hecho irreversible desde el momento de la Encarnación. No existe una Encarnación en sí, distinta de la vida y la pasión y muerte de Cristo⁴⁴.

Detengámonos a apreciar más concretamente esta maravillosa novedad de vida, como mirando a la tierra y luego al cielo. La Encarnación, en efecto, es una mano tendida al mundo y a la historia, para restituirles su sentido, es decir, su dirección, y por otra parte es la raíz de toda la obra salvadora de Cristo, ordenada a la salvación o divinización del hombre.

43 En *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, 1961, aducía Congar testimonios del sentimiento generalizado de los primeros cristianos de estar viviendo una vida nueva, antes desconocida. Lo hacía basado en la documentación que habían reunido y analizado dos teólogos alemanes: H. Schumacher y K. Prümm (cf. pp. 111, 169 y 493).

44 Los Padres de la Iglesia, escribe Congar, habrían aprobado a Péguy cuando dice: La agonía, la muerte de Jesús con su grito en la cruz... todo ello es la Encarnación acabada, porque en todo eso Dios se hace “hombre verdadero” (p. 15).

Recojamos unas palabras de San Cirilo de Alejandría, alegado por Congar como testigo de aquel sentimiento de la novedad que embargaba a los primeros cristianos:

Nosotros hemos conocido al que es por naturaleza el Dios verdadero, a quien damos culto en espíritu y en verdad... De acuerdo con el designio del Padre se han realizado el misterio de la encarnación y la renovación que se sigue de ella⁴⁵.

Pero es un hecho que, desde hace decenios, hablar de encarnación en muchos ambientes es poco más que hablar de inserción: iniciativa humana de tipo social, que no imita ni de lejos el milagro de la humanación del Verbo de Dios. Aún sigue rondando el ambiente una “teología” de las realidades terrenas. Congar puntualiza en qué condiciones podrá elaborarse esa teología: ella no puede ser una pura teología de la encarnación. “Una teología completa de las realidades terrenas no puede ser una pura teología de encarnación: ha de ser cristológica, pascual, escatológica” (p. 20). Sí: la única encarnación que merece el nombre de encarnación es la Encarnación redentora⁴⁶.

45 *Comentario a la segunda carta de San Pablo a los Corintios*, 5, 14 – 6,2, en el Oficio de lectura del domingo VI de Pascua. Mencionar ahí la encarnación era mencionar la renovación, y hacer de esta página una lectura de Pascua, era mostrar la sucesión ascendente de acontecimientos que se desencadenaron inconteniblemente con la venida del Hijo de Dios al mundo.

46 Sobre la Encarnación redentora léanse estas líneas del padre Garrigou-Lagrange, que la considera en lo que es y en lo que no es mostrando una participación de ella en la vida de un apóstol:

“L’Incarnation n’est pas ordonnée à la rédemption de l’humanité comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause à un effet inférieur. Le Christ, dit saint Thomas (I, q. 20, a. 4, ad 1), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, et que toutes les créatures ensemble... Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l’a livré à la mort pour notre salut; bien au contraire il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. Ce que Dieu a voulu de toute éternité, ce n’est pas l’Incarnation subordonnée à la Rédemption, comme un moyen à une fin supérieure, c’est l’Incarnation rédemptrice. De même la fin d’un ordre de vie mixte ou apostolique, ce n’est pas l’apostolat, auquel la contemplation serait subordonnée comme à une fin supérieure, c’est la contemplation fructifiant par l’apostolat. Aussi saint Thomas considère-t-il la vie active et la vie purement contemplative comme moins parfaites que la vie apostolique qui les unit toutes les deux” (*Perfection chrétienne et contemplation*, Saint-Maximin, Var, 1923, p. 625).

Hemos dicho que la Encarnación, además de restituir su sentido al mundo, es la raíz de toda obra de la salvación llevada a cabo por Cristo. En este segundo punto sigue pendiente una tarea para los estudios mismos de teología necesarios para ser ministros del Evangelio: cómo articular la cristología estrictamente dicha con la soteriología.

También la cristología se enriquecerá dejándose tocar de aquel sentimiento gozoso que inundaba los corazones en los primeros años del cristianismo ante esta gran novedad: Jesucristo nos ha dado a conocer a Dios. Eran tiempos del primer amor. Un teólogo benemérito de la cristología llama la atención sobre la necesidad de resaltar más el “*pro nobis*”, valga decir, el motivo que el Credo destaca con las palabras “*por nosotros y por nuestra salvación* bajó del cielo”. He aquí un buen programa:

Por lo menos desde la Escolástica, pero de algún modo ya desde los Griegos, a la teología católica le place pasar del ser al actuar (*operari sequitur esse*). De ahí la sólida estructura de la cristología en sentido estricto. Pero séanos lícito observar que el subjetivismo occidental, como se manifestó en Agustín y luego, endurecido, en la Reforma, le ha señalado a la teología griega, a pesar de toda su mística fascinada por la reflexión objetiva, aspectos que ella no podía ver. El “*pro nobis*” en que se piensa al mirar a Cristo, se ha conservado desde Agustín en la teología occidental incluida la Escolástica, pero en la época moderna ha vuelto a hacerse consciente, en buena parte debido a Rudolf Bultmann y a Friedrich Gogarten, que lo sobredimensionaron. La teología católica puede, sin salirse de su tradición, elaborar con mayor claridad ese “*pro nobis*”, preparando, ya en la estricta cristología, la soteriología⁴⁷.

Se trata de captar el elemento de Teología, es decir, de revelación acerca de Dios, contenido en los acontecimientos de la Economía divina, y muy particularmente de la Natividad del Señor, fiesta por excelencia de la Economía. Porque si hay una persona en quien cualquiera reconozca el niño

47 A. Grillmeier, “Christologie”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*², II, col. 1163.

que ella fue y que lleva en su propio corazón, ese es el Niño Dios, que sin embargo cada vez menos cristianos relacionan con el Dios Padre todopoderoso del Credo⁴⁸.

El padre Congar escribirá unos años después, deteniéndose en Dios Alfa y Omega de nuestra santificación y como pensando en el nacimiento de Jesús, pero también en la muerte humillante en una cruz y en su exaltación a la gloria de Dios:

“Antes de la fundación del mundo, el Padre concibe a su Verbo-Hijo como destinado a tomar humanidad, por el Espíritu Santo, en María, hija de Sión; tomar una humanidad capaz de recomenzar y de acabar la que salió de Adán... Cristo es la imagen del Dios invisible y el hombre fue —es— hecho a imagen de Dios. En la genealogía de Jesús según San Lucas, Jesús es presentado como hijo de..., hijo de..., hijo de Adán, hijo de Dios. Tanto el hombre salido de esta tierra como Cristo, Hijo de Dios, salen *de Dios*, como si hubiera en Dios una humanidad cuya expresión fue temporal —por Adán al comienzo, por Cristo en la consumación de los tiempos—, pero cuya idea es coeterna a Dios. El misterio no reside únicamente en que Jesucristo sea Dios, sino, en primer lugar y de manera más radical, en que Dios sea Jesucristo y que se exprese en dos imágenes, hechas la una para la otra, el hombre y Jesucristo que, de condición divina, se asemejó y unió a los hombres hasta lo más bajo de su destino y ha sido levantado hasta lo más alto, arrasando a los hombres consigo”⁴⁹.

El misterio reside en primer lugar en que Dios sea Jesucristo. La Revelación va del Dios humanado (Navidad) al hombre divinizado (Pascua). La revelación ‘económica’ del Padre (sobre todo en Navidad) debe ser una iniciación ‘teológica’ para sus hijos (divinizados por el misterio de la Pasión y la Resurrección). Tener en cuenta que, históricamente hablando, antes de empezar a celebrarse la Natividad todo el misterio de Cristo se cifraba en la Cuaresma y la Pascua.

Detengámonos en la divinización por el misterio de la Pasión y la Resurrección. Si la celebración de la Natividad del Señor nos revela que Dios

48 Una sencilla aplicación de esta indicación y esta tarea: estudiar la Tercera Parte de la *Suma teológica* integrando las primeras cuestiones, sobre lo que es el Verbo encarnado (cuestiones 1 a 26), en lo que viene enseguida acerca del Verbo encarnado en sus misterios (cuestiones 27 a 59).

49 *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1991, pp. 273-274.

es Jesucristo, ¿cuándo nos afianzaremos en la convicción de que Jesucristo es Dios? Pero aquí no todo consiste en hacer girar la unión de un sujeto con un predicado. Aquí tenemos la oportunidad de recoger lo que a lo largo de las últimas páginas del Tercer Punto comprobamos del giro completo que da la criatura intelectual con su entendimiento, giro coronado con el retorno que la devuelve al Dios que nos envía su Hijo y su Espíritu para que habiten en nuestros corazones, y así lo conozcamos y lo amemos con toda la mente y todo el corazón. Lo textos que dan fe de esto fueron apareciendo desde la cita de *Super Sententiis* (lib. 1, d. 14, q. 2, a. 2 co et ad 2), hasta la cita de *Suma teológica* 1, q. 43, a. 3 ad 1 hecha por Sabino Lozano al final de ese Tercer Punto.

Pero el punto de partida de esta doctrina lo encontrábamos en el obispo y mártir San Ireneo, que expresamente hace girar en la persona de Cristo a los seres en el retorno a su principio. De él aduje ya un primer texto en la misma nota de pie de página en que allá señalaba el *Scriptum* (así se le llama) *Super Sententiis*; el segundo lo aduje, también en una nota, cuando comenté el misterio de la Transfiguración al comienzo de este Cuarto Punto, y el tercero, ahora que nos remontamos a la fuente del pensamiento de San Ireneo.

En el retorno a Dios somos nosotros los que retornamos con el Hijo de Dios. Y este hecho constituye en cierto modo el núcleo de la obra redentora. La formulación que dio origen a las enseñanzas de San Ireneo y a su ulterior desarrollo como lo contemplamos en Santo Tomás, se encuentra en la Carta a los Efesios 1, 10: el plan divino de “*hacer que todo cuanto hay en cielo tierra encuentre en Cristo su resumen*”, plan realizado por Dios para llevar a término la sucesión de los tiempos. Este plan lo ve Pablo jalonado por las bendiciones que vienen del cielo desde la eternidad y que retornan allí al final de los tiempos. La entera Carta a los Efesios desarrolla esta idea de Dios que lo ‘recapitula’ todo en Cristo. Ateniéndonos a esta versión del verbo griego aquí usado, pensemos en la forma como un autor reescribiría, capítulo por capítulo, un libro a la luz de las ideas y la visión a que fue llegando a medida que lo escribía. Este libro así “recapitulado” saldría incomparablemente mejor y más a tiempo que una “edición corregida” del mismo.

Aquí se trata de Dios que devuelve la realidad entera a su centro, a su cima, a su resumen. La realidad entera, visible e invisible, desde lo más alto a lo más bajo. Con la formulación de la Carta a los Efesios se llega a un plano

antes no alcanzado, desde el cual se contempla todo el misterio de nuestra salvación, y el plan de instaurarlo todo en Cristo no deja ningún cabo suelto.

El plan divino de salvarnos alcanza en Cristo su apogeo. Por él todo el cosmos es reconducido a su orden primigenio. Aquí, en Ef. 1, 10, se introduce el concepto de recapitulación (*anakephaláiosis*), tan importante para la futura teología cristiana de la historia. La totalidad de pasado y futuro, de terreno y celestial, queda compendiada en Cristo, el pantocrátor. Él es también la paz entre los hombres, entre judíos y paganos (Ef. 2, 14-18). Últimamente se le ha prestado seria atención a esta alianza de cristología cósmica y soteriológica (O. Cullmann, J. Daniélou)⁵⁰.

Dije ‘instaurarlo todo’ recogiendo la traducción latina de Ef. 1, 10 y basándome en el santo y seña que orientó a los primeros papas del siglo veinte, y que quedó consagrado en la solemnidad de Jesucristo Rey del Universo⁵¹. Dios ha querido instaurar todas las cosas en Cristo (oración colecta), que somete a su imperio todas las criaturas para devolver al Padre un reino universal (prefacio). En el cual todo podrá, si no reconciliarse en globo, de todos modos resumirse.

Con algunas expresiones figuradas desarrollará San Ireneo esta idea, juntando los extremos de Adán y de Cristo. El mundo era un enredo, la humanidad estaba esclavizada, en cadena perpetua. Ahora bien, lo que ha enredado Adán con su ascendiente, lo ha desenredado Cristo. A los que fue encadenando Adán con su ascendiente sobre ellos, Cristo los ha venido desencadenando. Lo valioso de esta teología es que nos implica y compromete en el retorno de Cristo al Padre. Así, siguiendo las banderas de Cristo que nos lleva a un reino universal y eterno, desandamos el camino de Adán con su ambición de ser como Dios.

50 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Friburgo-Basilea-Viena, 1979, p. 79.

51 En la traducción del Misal Romano de 2017 dice así la oración colecta de esta solemnidad: ...recapitular todas las cosas en tu Hijo. Y la de la memoria de San Pío X: ... instaurar todas las cosas en Cristo. Diga el lector, o el orante, qué expresión resulta ahí más comprensible y adecuada.

La amplitud de miras y la catolicidad de esta visión cósmica de la salvación y de su historia se muestran en la manera como San Ireneo asocia con Cristo a María su madre. “El Señor resume en sí al linaje de la mujer, de modo que, si nuestra especie bajó a la muerte a causa de un hombre vencido, por un hombre victorioso subamos de nuevo a la vida”⁵².

En los albores de la Iglesia, nos decían valiosos documentos de aquellos tiempos venturosos, inundaba los corazones el sentimiento gozoso ante la inaudita novedad del Evangelio, de la Buena Nueva que habían anunciado los profetas. La fuerza del Espíritu catapultó la Iglesia a los últimos días. Y de esa fuerza vive ella todavía, pueblo mesiánico como se la puede llamar ahora. Mas para seguir sintiendo ahora la Buena Nueva como novedad de vida, este pueblo tiene que pasar y superar tiempos de hibernación, como lo imponen año tras año los ciclos naturales. *Retiras el aliento, y expira... envías tu aliento, y lo creas, y renuevas la faz de la tierra.* Si la Iglesia espera un nuevo Pentecostés, la profecía y los sueños proféticos que le dieron su primer impulso la harán aguardar también un nuevo Adviento (parusía), anhelado como se anhela ver renovada la faz de la tierra, y esperado incluso cada año, para superar el “tiempo ordinario” con su clima de cotidianidad y de entropía.

El Adviento será así más y más un tiempo de gracia luego de esos meses ordinarios. Tendremos que llegar a anhelarlo como habían anhelado los tiempos mesiánicos los profetas y reyes del Antiguo Testamento (Lc. 10, 23-24). Por su índole propia, el Adviento respira el aliento de las profecías que anuncian la inminencia de la salvación. No lo recortemos ni lo reduzcamos a una preparación para una nueva Navidad.

Lo que el Concilio Vaticano II dispuso acerca de la celebración de los misterios de nuestra fe a lo largo del año, lo encabezan recorriendo *per summa capita* los grandes hitos que jalonan el año: La santa madre Iglesia desarrolla en el círculo de un año todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Natividad, hasta la Ascensión y Pentecostés, y la esperada bienaventuranza: el Adviento, el Advenimiento del Señor (Const. sobre la sagrada

52 Así termina el pasaje de San Ireneo leído en la liturgia el viernes de la segunda semana del Adviento. Meditando esta lectura, se puede apreciar esta participación de María, la nueva Eva. La traducción no reproduce allí con precisión el vocabulario de este campo semántico, pues dice por ejemplo al comienzo que el Señor “expió” en el árbol de la cruz la desobediencia de Eva: lo que hizo fue “recapitularla”, o sea, destorcerla. Hay que ir adivinando este vocabulario, pero así se va haciendo ya una meditación.

liturgia, 102). Según eso, para nosotros el año empieza con la Encarnación y la Natividad —digamos que con el solsticio de la Natividad—, y por otra parte el círculo no se cierra, porque eso equivaldría a cerrarse a la esperanza de aquella Venida y a aquella esperanza que, en el Credo, finalmente afirmamos mantener: “Y espero (*Et exspecto*) la vida del mundo futuro”. Hay un movimiento circular, ya lo comprobamos en el Tercer Punto, pero al mismo tiempo un avance en el tiempo, y Grillmeier señalaba con razón en Ef. 1, 10 un puntal para la teología cristiana de la historia. La figura espiral ilustra bien las concepciones cíclica y lineal de la marcha del tiempo que se aúnan en esta teología.

Pero solemos encoger esa esperanza. Lo que esbozamos de la solemnidad de Jesucristo Rey del Universo, como quedó final y felizmente situada con la reorganización posconciliar del Calendario Romano, nos sugiere una clave para superar semejante déficit. Volvamos los ojos hacia él y hacia esa feliz celebración que encarna e inculca la instauración del reinado universal de Jesucristo. La proclamación del Discurso escatológico de Nuestro Señor en el domingo o los dos domingos anteriores a esta solemnidad, no se interrumpa con esta, pues en los tres domingos que le siguen se prolonga aquel mismo Discurso, o por lo menos su mensaje escatológico, sin que lectura alguna prepare expresamente para el día de la Natividad del Señor. Jesucristo Rey del Universo es el catalizador que dinamiza en torno suyo la esperanza.

Pero a este Adviento anual debemos llegar ya con la práctica de reavivar la esperanza haciendo actos regulares de fe, esperanza y caridad. Práctica a que induce particularmente la oración del padrenuestro, como se recita en la Santa Misa, prolongado por esas súplicas (embolismo) que realzan la última de sus peticiones: “líbranos del Malo”. La cito así porque esta petición debe de referirse a un agente personal, que se llama también el Tentador. Nos vamos a detener en la forma como el oficiante prolonga esta petición; conviene tenerla presente para seguir ahora el razonamiento:

Líbranos de todos los males, Señor, y concédenos la paz en nuestros días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, mientras esperamos (*expectantes*) la gloriosa venida (*adventum*) de nuestro Salvador Jesucristo.

Estas súplicas fueron abreviadas así en el Misal promulgado por Pablo VI, aunque también enriquecidas con lo que aparece como una oración circunstancial: “mientras esperamos...”. Estas palabras, que ahí aparecen como circunstanciales, provienen, simplificadas, de un pasaje de la Carta a Tito 2, 11 ss, que constituye la segunda lectura de la Misa de la noche de la Natividad. Tenemos que aclarar muy especialmente la función que en esta oración circunstancial desempeña el participio latino *expectantes*⁵³. Con que miremos cómo traducen las Biblias el texto de la Carta a Tito, ya tendremos claros su contexto original y su función.

La Versión oficial del Episcopado Español, de donde se toman ahora las lecturas del Leccionario colombiano, dice:

Se ha manifestado la gracia de Dios, que trae la salvación para todos los hombres, enseñándonos (participio predicativo erudiens) a que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, llevemos ya desde ahora una vida sobria, justa y piadosa, aguardando (participio predicativo expectantes) la dicha que esperamos y la manifestación (epipháneia) de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo.

Ahí, en esta nueva manera de vivir aprendida en el misterio de la Natividad, sin que nada se oponga a vivirla aguardando la gloria venidera, todo concurre a este objetivo. Vivir en *gracia* en este mundo es estar a un paso de la *gloria* del mundo futuro. Esta gracia se ha manifestado *enseñándonos* a vivir de tal modo, que vivimos *aguardando* a nuestro Salvador (“aguardando” traduce también la Biblia de Jerusalén).

Lo que se suplicaba antes de Pablo VI en el embolismo sí se oponía de algún modo a la perspectiva escatológica; pero ahora no ha sido feliz formularla en una oración circunstancial como es “mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador”. Queda la impresión de que lo que suplicamos es poder transcurrir en paz nuestra vida en este mundo, olvidando de algún modo el “venga a nosotros tu reino”. Como si la Natividad no nos hubiera enseñado a vivir una vida nueva, que no se limite a vernos libres de todos

53 En la Const. sobre la sagrada liturgia, 102, aparece incluso el sustantivo verbal ‘expectación’ que no lo traduje allí porque ya está implícito en su sinónimo “espera” –la esperada bienaventuranza–. Por el contrario desdoblé el *adventus* traduciéndolo por adviento y por advenimiento del Señor, debido a que en el versículo de la Carta a Tito

los males. Lo correcto ahí es el predicado “aguardando” como está en la fuente bíblica que inspira este final del embolismo, como lo correcto es también el juntarlo al verbo principal “vivamos”: sin interferencia de los otros dos predicados “*libres* de pecado y *protegidos* de toda perturbación”, para que el aguardar no quede aislado, como un añadido (‘y además aguardando’).

¿Cuándo será posible hacer una corrección así? El lector juzgará, mientras tanto, si está bien decir en la oración: “...concédenos la paz en nuestros días, para que, por tu misericordia siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, vivamos aguardando la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo”.

Pueblo mesiánico en medio de los pueblos, no ignora la Iglesia que hay gérmenes de esta esperanza que se vislumbran en la humanidad entera. Late en las aspiraciones humanas una vaga esperanza, en que toma parte el mismo pueblo que aguarda al Mesías: y que podemos llamar expectación de los tiempos mesiánicos. Los cristianos vemos en Cristo la “Expectación de los pueblos”. En la preparación misma de la Natividad del Señor la Iglesia implora cada tarde la pronta venida de aquel a quien invoca con imágenes que los profetas habían ballucido: ¡Oh Oriente, ven a iluminar a los que viven en tinieblas! ¡Oh Rey de las naciones y deseado de los pueblos...! ¡Oh Emmanuel, expectación de las naciones...!

Finalmente, tras la venida y la obra visibles de Cristo, el Vidente del Apocalipsis verá desarrollarse los últimos pasos de lo que entonces aparecerá como el acontecimiento escatológico, y verá cómo se suceden inesperadamente uno tras otro. Estas siguen siendo verdaderas noticias. En ellas se destaca el “ya” de la escatología cristiana (Apoc. 1, 1. 3). Allí ya se ha arraigado la convicción de que asistimos a la fase última de la economía de nuestra salvación, inaugurada con la Pascua.

Para terminar esta exposición nos detendremos en el versículo que, en el primer capítulo del libro postrero de las Escrituras, constituye la cifra de cuanto venimos considerando.

A elaborar su estudio “*Cristo, imagen del Dios invisible*”, aclara el padre Congar, lo movió la necesidad más y más sentida de volver a la plena verdad

la palabra griega es *epipháneia*, “manifestación”, palabras que, a diferencia de ‘adviento’, pueden llevar el genitivo “del Señor”. Podría también traducir “*glorioso* advenimiento”, añadiéndole este calificativo, sugerido por el mismo versículo y como lo hace también este embolismo del padrenuestro.

del Dios Vivo, al de la Biblia y de la Fe, a aquel que se revela así en el capítulo primero del Apocalipsis:

Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor,
Dios que soy, que he sido y que vengo,
Dueño y Señor del Universo (1, 8).
Mira: vengo pronto. (22, 7)

No solo el que es –Aseidad–, ni solo el que ha sido –Eternidad–, sino *el que viene*. No solo un Dios en sí, para sí mismo, en su trascendente perfección: es un Dios por nosotros, vuelto hacia nosotros, con nosotros, que nos abre el camino de la vida y nos acompaña, y nos da el ser y la vida. (p. 31)

Encontrándolo a él nos encontramos con el hombre, y por añadidura, y por defecto, queda plenamente satisfecho el requerimiento que hacía Gustavo Gutiérrez: “que no falte nuestro encuentro con el hombre y... con el Dios que viene”. Él llegaba a decir esto en nombre de la esperanza teológica. Lo que no puede faltarnos en el encuentro con el Dios Vivo es tener muy presente a qué viene y por quién viene: él viene por nosotros, para que juntos vayamos con él.

Los Padres de la Iglesia, anota Congar, comprendieron con gran hondura esta correspondencia que surge entre el cielo y la tierra cuando Dios viene y nosotros lo recibimos con los brazos abiertos. Es esta una de las razones por las cuales les parece obtenida la Redención desde el momento en que se da la Encarnación” (p. 12). Tengámoslo bien claro: ¡La Encarnación *del Verbo*, no *la nuestra*, y la Redención *personal nuestra*, no simplemente la Redención *en sí*!

A estos Padres pertenece San Agustín, de cuya pluma recogí las palabras con que formé este último subtítulo: ¡Hermosura tan antigua y tan nueva! Recuramos a él también aquí.

Aquí trata él del intercambio entre el Dios que viene a nuestro encuentro, y nosotros, que vamos a recibirlo, con lo cual se establece una reciprocidad entre descenso y ascenso, entre salida y retorno, entre misión y comunión. Intercambio entre el cielo y la tierra, que veía San Agustín plasmado en la venida de las personas divinas y en el conocimiento y el amor que como respuesta suscita en nosotros esta venida. Misterio que lo arrebatava y le daba alas para elevaciones y vuelos como este:

Dios Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo vienen a nosotros mientras nosotros vamos hacia ellos: ellos vienen para sostenernos, nosotros vamos para obedecer; ellos para iluminar, nosotros para contemplar; ellos para llenar, nosotros para recibir. Así que la visión que ellos nos conceden no es exterior a nosotros, sino interior. [...] Se da, por tanto, una manifestación interna de Dios de la que los incrédulos no tienen ni idea⁵⁴.

Fray Germán Correa Miranda, O. P.

54 *In Ioannis Evangelium*, 76, 4, y luego 2: PL 35. 1832 y 1831.

El proceso intelectual
de la profecía según
Santo Tomás

PREFACIO



Una de las principales razones que me han movido a escoger como tema de mi disertación el desarrollo intelectual de la profecía es su capital importancia en el estudio de los fundamentos en que se basa nuestra fe. Podemos decir que no tocamos tan de cerca el misterio de la revelación como cuando nos allegamos a examinar el profetismo israelita. Los ataques del modernismo no han cesado, ni son de ayer los conatos de los filósofos racionalistas para acabar con eso que ellos creen ser la aberración profética.

Aparte de este indiscutible interés apologético, me parece que no es menos útil estudiar los diversos grados de revelación intelectual si nos fijamos en la importancia que reviste la profecía cuando se la compara con la inspiración bíblica. Podemos decir que Santo Tomás no ha estudiado expresamente el problema de la inspiración; solo de pasada toca este o aquel punto de dicho problema, pero siempre en relación con la profecía. De aquí que sea indispensable para todo el que quiera tener una noción exacta sobre la inspiración según Santo Tomás conocer sus posiciones y su doctrina sobre la profecía, lo cual ha dejado elaborado el *Doctor Común* en dos lugares diversos y extensos, en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De veritate)* y en la *Suma teológica*.

El objeto del presente trabajo no es tratar la profecía en toda su amplitud, para lo cual se requeriría mucho tiempo y muchas páginas. Nos hemos situado, sin embargo, en el ambiente en que se coloca Santo Tomás, quien al estudiar los carismas enumerados por San Pablo encauza su estudio sobre la profecía desde el punto de vista del conocimiento. Y la razón es que el distintivo de estos carismas consiste en que se ordenan a hacer llegar a los hombres el mensaje de la revelación divina por medio de algunos privilegiados a quienes estas gracias les son conferidas. Esta misión, como se ve, es de orden principalmente *intelectual*, puesto que su fin es proponer a la inteligencia

humana los pensamientos y las intenciones de Dios. Así pues, debemos decir que la profecía es ante todo un don de conocimiento. El profeta recibe de lo alto no solo la luz intelectual que asegura y hace verídico ese conocimiento, sino que se le otorga la materia de este, o sea lo que el *Angélico Doctor* llama *acceptio specierum* y el *judicium de acceptis*. Además, como Dios quiere que el mensaje confiado al profeta se transmita a los hombres, el legado divino goza también del *don de lenguas* que lo hace accesible a todos los hombres, y del *don de obrar milagros* para dar testimonio de la verdad de su misión.

Descrito a grandes rasgos el tratado de las gracias, *gratis datae*, podemos darnos cuenta de la vía segurísima y libre que sigue la revelación divina: mediante esas gracias el mensaje divino llega hasta nosotros íntegro e incontaminado, y la Iglesia, apoyada en la palabra indefectible de Cristo, al proponer a los fieles el depósito contenido en la Escritura y en la Tradición no hace más que prolongar la obra de los profetas. Sin embargo, no nos hemos propuesto resaltar la obra de los profetas en sí misma y en su relación con el cumplimiento de los vaticinios mesiánicos. Nuestro intento principal se ha dirigido a hacer notar que los profetas, en su calidad de mensajeros de Dios y anunciadores de altísimas verdades, no han perdido su carácter de hombres. El torrente de las gracias divinas ha pasado sobre ellos sin alterar en lo más mínimo sus condiciones ambientales, su cultura y los diversos modos en que esta se manifiesta. Para constatar esta verdad basta leer algunas páginas de Isaías y parangonarlas luego con los escritos de Amós, el rústico pastorcillo de Tecoá. De aquí que Santo Tomás nos diga, parafraseando a San Jerónimo: “Propheta utitur similitudinibus rebus in quibus conversatur”¹.

Lo que acabamos de decir se extiende con mayor razón al campo propiamente intelectual en el que se desarrolla la revelación. El profeta no escapa a la ley natural de la inteligencia humana que busca la verdad partiendo de las semejanzas halladas en las cosas corporales; concibe la idea sobrenatural mediante conceptos analógicos y, como toda revelación, envuelve la noción de visión, Dios se acomoda a la mente del hombre comunicándole la verdad en visión imaginaria, la cual, según el sentir común de los padres y teólogos, ha sido el vehículo natural y comunísimo de la Revelación. Si pasamos ahora a lo que constituye el elemento formal de la profecía, el juicio, encontramos siempre la misma impronta de lo humano. El juicio es una afirmación;

1 *De veritate*, q. 12, a. 7 ad 7m.

sin embargo, esa afirmación sale de la boca del profeta no con la evidencia basada en principios metafísicos incommovibles, sino apoyado en la absoluta certeza de que es Dios a quien ha en el interior de su naturaleza.

La inevidencia del principio de donde emanan las verdades sobrenaturales, o sea la Esencia divina, nos lleva a admitir y constatar lo que hemos llamado “la imperfección del conocimiento profético”. En este plano la profecía se identifica con la fe; ambas son de *non visis*. Sin embargo, la profecía tiene la evidencia de la revelación y de que es Dios el que habla, o lo que en otras palabras nos sintetiza Cayetano diciendo:

Trinitas et Incarnatio et similia non sunt revelata prophetis quantum ad quaestionem *quid est*; sed quatum ad quaestionem an est, seu quia est. Et quantum ad hoc visa sunt a prophetis sub lumine infuso eisdem... Sicut etiam naturali lumine nos videmus Deum esse et quia est aeternus et inmutabilis etc. Et tamen non videmus ipsum Deum, nec ejus aeternitatem.²

De aquí que el carisma de la iluminación profética no sea un hábito, como el de la caridad, sino que es una impresión transeúnte. La fe sí que es un hábito, en cuanto perfecciona la inteligencia, *pero en cuanto movida por la voluntad*, formadora de creyentes dignos de las promesas de Cristo³. La profecía, en cambio, perfecciona el entendimiento en sí mismo⁴, pues está encaminada nada más que al conocimiento en cuanto gracia profética en sentido estricto.

He allí en breves líneas el resumen de nuestro trabajo y de lo que hemos dado en llamar “el proceso intelectual de la revelación profética”. Ciertamente cuando leemos los libros proféticos sin prejuicios ni opiniones preconcebidas, cuando nos acercamos a esas fuentes de verdad, con la fe en un Dios personal, capaz de hacer sentir su acción en el mundo mediante las leyes generales de su Providencia, como también por intervenciones particulares y sobrenaturales, no dudamos en confesar sin restricciones uno de los artículos del símbolo: *Credo in Spiritum Sanctum qui locutus est per Prophetas*.

2 In 2-2, q. 171, a. 5 n. II.

3 *De veritate*, q. 14, a. 3 ad 10m.

4 “Intellectus alio modo perficitur a prophetia et fide; prophetia enim perficit intellectum secundum se; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum”. *De veritate*, q. 12 a. 1 ad s.c. 4.

Más no es todo esto. La acción divina que ha dado origen al profetismo y que ha presidido y asistido a todas las etapas de su desenvolvimiento, lo ha orientado igualmente en un sentido determinado. Los profetas no han hecho más que comenzar una obra, levantar los muros y plantar las columnas de un monumento que para ellos queda sin coronamiento; el complemento esencial hay que buscarlo en Jesucristo y en la obra de sus Apóstoles, y no en otra parte. De suerte que esa misma acción divina nos conduce, como a su resultado necesario y definitivo, hacia la religión de Cristo.

Una palabra sobre la índole de nuestro trabajo. El benévolo lector no encontrará aquí un estudio exhaustivo de la materia, conducido según los dos métodos, positivo y especulativo. Es muy arduo semejante trabajo, sobre todo habiendo que tratar uno de los más áridos problemas del Antiguo Testamento como es el profetismo israelita. Para facilitar más nuestra tarea hemos seguido el método sintético especulativo, sin dejar por eso de recurrir a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres cuando tratamos de corroborar nuestras aserciones. El objeto de la disertación, como el título lo indica, ha sido exponer la doctrina de Santo Tomás, seguir su pensamiento y hacer resaltar sus ideas principales en lo que toca al desenvolvimiento intelectual de la revelación profética. He aquí el orden y la división de nuestro trabajo. En el primer capítulo hemos dado algunas nociones sobre la revelación, estudiándola desde el punto de vista de su finalidad, de su causa formal y de su causa material. En el capítulo segundo entramos propiamente en materia; allí hemos considerado la profecía como carisma de conocimiento y hemos tratado el primer estadio del conocimiento profético que es la *acceptio rerum*. El juicio profético, materia principal en la profecía, y su elemento formal ocupan el capítulo tercero; allí estudiamos también la relación que hay entre el *lumen divinum* y las diversas clases de revelación. Por último, hemos consagrado un capítulo al estudio de la imperfección del conocimiento profético, o lo que es lo mismo, a la limitación de este.

Si hay lagunas y deficiencias, estas se deben al expositor y no al Doctor Común. Después de todo, podemos concluir con la idea principal de este trabajo, que el Angélico Doctor nos sintetiza oportunamente; “*Caritas est perfectio voluntatis... Sed prophetia est perfectio intellectus*” (II-II, q. 172, a. 2 ad 1m.).

Roma, abril 5 de 1951.

CAPÍTULO 1

NOCIÓN GENERAL DE LA REVELACIÓN



Antes de entrar a tratar el tema central de nuestra disertación nos ha parecido conveniente dar algunas nociones previas sobre la naturaleza de la revelación en general.

Haciéndolo así confiamos dar más claridad y precisión a nuestro tema, desde el principio de este trabajo, comoquiera que la revelación profética tiene su campo propio y sus límites fijos en la teología.

Santo Tomás nos ha dado la definición nominal de la revelación cuando escribe: “per ipsam remouetur obscuritatis et ignorantiae velamen”⁵. La voz correspondiente en griego Ἀποκάλυψις, significa “descubrir, manifestar las cosas ocultas”.

En el Nuevo Testamento el descubrirse y manifestarse de la verdad divina se le atribuye a la gracia y providencia de Dios. Así San Pablo, al final de la Carta a los Romanos, implora para ellos la confirmación en el evangelio y en la predicación de Jesucristo

según la revelación del misterio tenido secreto en los tiempos eternos, pero manifestado ahora mediante los escritos proféticos,

5 *Summa theol.* II-II, q. 171, a. 1 ad. 4.

conforme a la disposición de Dios eterno, que se dio a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe.⁶

Y puesto que la fuente y el supremo objeto de las verdades sobrenaturales es el mismo Dios, el Apóstol, escribiendo a los Efesios, pide para sus fieles “el espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de El iluminado los ojos de vuestro corazón”⁷.

Lo antedicho nos ha hecho penetrar un poco en la naturaleza íntima de la revelación divina, puesto que, al decir del Angélico, “ratio quam significat nomen est definitio”⁸. Sin embargo, ya que, según el mismo Santo Tomás, “perfecta definitio omnes causas complectitur”⁹, trataremos de estudiar la esencia de la revelación, analizándola bajo el aspecto de la causalidad final, la eficiente y la formal¹⁰.

Empecemos, pues, por la causa *causarum*¹¹. El fin del hombre consiste en la visión de Dios: esa visión es de orden sobrenatural y, por lo mismo, sobrepuja las fuerzas naturales del hombre. En efecto, el objeto propio del entendimiento humano es la esencia de las cosas sensibles que caen bajo el dominio de los sentidos y de la imaginación¹². Y puesto que el fin es “primum in intentione”, conviene desde luego que le conozcamos para poder poner por obra todos los medios y llenar las condiciones que se requieren para alcanzarlo. De donde se desprende la necesidad en que está el hombre para lograr la salvación de que se le notifique su eterno destino por medio de la divina revelación¹³.

6 Rom. 16, 25. Nota: Citaremos la Sagrada Escritura en castellano según la traducción de Nacar-Colunga: *Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales, hebrea y griega al castellano*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1949.

7 Ephes. 1,17-18.

8 I, q. 13, a. 1.

9 *II Physic. Lectio 5.*

10 Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, pag. 132.

11 “Bonum, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur, quod finis est causa causarum.” I, q. 5, a. 2, ad 1.

12 Cfr. I, q. 85, a. 5, ad 3.

13 Cfr. I, q. 1, a. 1.

Bien es cierto que la humana inteligencia por sus propias fuerzas puede llegar a conocer la existencia y la unidad de Dios y otros atributos que a Él le competen¹⁴. Con todo, dice Santo Tomás, se seguirían tres graves inconvenientes si la búsqueda de esas verdades se dejase al solo esfuerzo de la humana razón.

Uno de estos obstáculos es el que pocos hombres llegarían al conocimiento de Dios, pues a unos les impediría su débil complexión, a otros las ocupaciones y cuidados de la familia, y a otros la pereza e indolencia les retraería de consagrar sus fuerzas y energías al estudio de tan arduas verdades.

El segundo inconveniente consiste en el largo espacio de tiempo que se requiere para el hallazgo de dichas verdades, puesto que para penetrarlas es menester un ejercicio continuo de la inteligencia, fuera de los conocimientos previos que tales estudios suponen; a lo cual viene a sumarse la lucha de las pasiones que agitan al hombre en su juventud.

El tercer inconveniente a que alude Santo Tomás no es otro que el de no estar la inteligencia humana libre de error, y así, puede equivocarse, y de hecho se ha equivocado en la elucubración de tan altas y tan necesarias verdades¹⁵.

En conclusión, podemos decir con Santo Tomás: “Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur”¹⁶.

El Concilio Vaticano ha hecho suya la doctrina del Angélico Maestro:

Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessarie dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omino superant; siquidem “oculus non vidit, nec auris

14 “Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est pervisibilia creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor” D. 2145.

15 *Summa contra gentiles*, L. 1, c. IV.

16 *Summa theol.* I, q. 1, a. 1.

audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeeparavit Deus iis, qui diligunt illum” (I Cor. 2,9).¹⁷

Cuando Santo Tomás se pregunta cuál es el objeto formal de la fe, responde que es “Veritas prima”¹⁸, la verdad primera en cuanto testifica o revela. *Veritas prima revelans*, como concretan los teólogos.

Bajo dos aspectos podemos tomar esta proposición. Primero, en sentido activo o eficiente, de modo que viene a significar la acción divina que infunde en nuestra inteligencia la luz para conocer lo que se nos ha revelado. Segundo, en sentido pasivo, o sea, considerando la revelación en cuanto se recibe en el hombre. Veamos el primer aspecto.

Ante todo, la revelación activa es una acción divina *formaliter Deo immanens*, es decir, la misma Esencia divina: “Dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est substantia in Deo”¹⁹. Además, la revelación, tomada en sentido activo, es la razón formal de la fe: *Fides non assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum*²⁰.

Finalmente, ese testimonio divino proviene de un Dios cuya infinita ciencia no puede engañarse y cuya bondad suma no puede engañar al hombre. Sobre esta base incommovible se funda la certidumbre de la fe teológica; ella constituye su mejor garantía²¹.

No todos los hombres tienen el privilegio de recibir directamente de Dios la comunicación de las verdades divinas, pues en la Iglesia, según dice San Pablo, “hay diversidad de dones y diversidad de ministerios, aunque uno mismo es el Señor”²². Por eso Jesucristo ha fundado la Iglesia, que es “columna y firmamento de la verdad”²³ para que Ella, con la autoridad que ha recibido de su Fundador, nos proponga lo que hemos de creer y como lo

17 D. 1786.

18 Cfr. II-II, q. 1, a. 1.

19 Card. Cayetano, *comment.* en II-II, q. 1, a. 1 n IX.

20 II-II, q. 1, a. 1, co.

21 “Multo magis homo certior factus est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest”. II-II, q. 4, a. 8 ad 2.

22 I Cor. 12, 5-6.

23 I Tim. 3, 5.

hemos de creer. La Iglesia, dice Cayetano, es “ministra objecti fidei”²⁴. Esta doctrina la precisan más los teólogos cuando dicen que la autoridad de la Iglesia es *conditio omnino necessaria* para que podamos hacer un acto de fe en esta o aquella verdad en concreto.

Vamos a terminar nuestra consideración sobre la causalidad eficiente de la revelación con las siguientes palabras de Juan de Santo Tomás, que resumen cuanto hemos dicho:

Propositio facta Ecclesiae a Prophetis vel ejus successoribus, et testimonium Dei loquentis per eos tanquam per instrumentum et organum, se habent ut duae causae diversi generis quae sibi mutuo sunt causae... Utraque ista causa est a Deo, et utraque habet infallibilitatem, Ecclesia ut proponens et applicans, testimonium autem divinum tanquam formalis ratio et auctoritas prima proponens.²⁵

El constitutivo formal de la revelación lo define así el padre Garrigou-Lagrange: “Actio divina libera qua manifestantur obscure per modum locutionis mysteria supernaturalia naturalesque religionis veritates”²⁶. Esa transcendencia de la revelación en cuanto a su origen y sentido la expresa muy bien Santo Tomás con estas palabras: “Divina Veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum”²⁷.

La *locutio*, pues, entendida no material sino analógicamente, es lo que caracteriza la revelación. De allí la definición tan conocida: *Locutio Dei ad homines per modum magisterii*. Dios, como soberano maestro y doctor de los hombres, que “en otro tiempo habló a nuestros padres por medio de los profetas”, no se limita, cual hace el común maestro, a ordenar y hacer progresar los conocimientos rudimentarios que existen en la mente del discípulo, sino

24 In II. II, q. 1, a. 1 n x.

25 *Cursus theologicus. De fide*, ed. A. Mathieu et H. Gagné. Disputatio I, art. II, nn. 149 y 153.

26 O. c. Vol. I, p. 135.

27 *Summa contra gentiles*, I. IV, c. 1, Prooemium.

que, elevando el entendimiento lo ilumina para que conozca las verdades reveladas y emita un juicio sobre su origen divino²⁸.

He aquí la naturaleza de la revelación, definida según sus diversas causas. No nos prolongamos más en este capítulo preliminar, ya que en páginas posteriores nos proponemos examinar más detenidamente lo que ahora no hemos hecho más que esbozar. Sobre todo, lo referente a la actividad del entendimiento humano en la Revelación profética.

28 “Manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est, et illuminatio.” *Summ. theol.* I, q. 107, a. 2.

CAPÍTULO 2

LA PROFECÍA: CARISMA DE CONOCIMIENTO



La revelación es esencialmente un carisma de conocimiento. Tal es la conclusión que se deduce leyendo no solo la historia del profetismo israelita, sino también las obras de los comentaristas y exégetas, y en especial de Santo Tomás.

Es cierto que el Angélico echa mano de una etimología equivocada para probar su intento; pero esto nada quita, como quiera que la definición nominal no es el principal argumento ni el decisivo en una cuestión. Por lo demás, la opinión o sentencia que hace consistir la profecía en anunciar de preferencia las cosas futuras tiene más antiguo origen, o por mejor decir, tiene una larga tradición.

San Juan Crisóstomo dice categóricamente: “Neque aliud quidquam est prophetia quam rerum futurarum praedictio”²⁹. Y San Agustín hablando del profeta dice que es “homo ultra humanas conjecturas futuras praenuntians”³⁰. Pero quien más directamente ha influido en Santo Tomás es seguramente San Isidoro de Sevilla, como aparece cada vez que el Angélico Doctor expone el significado de la palabra *prophetia*³¹. Dice así San Isidoro:

29 In *Vidi Dominum*, hom. 2, 3 (MG 56, 111).

30 *Contra Faustum*, 16, 18 (ML 76, 786).

31 Cfr. *Summ. theol.* 2-2, 171, 1, co.; QQ. DD. *De veritate*, q. 12, a. 1; In *Isaiam Prophetam*. Edit. Uccelli Initio etc.

“Quos gentilitas vates appellat hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porre fantur, et de futuris vera praedicunt”³².

Santo Tomás recoge esta tradición y la defiende repetidas veces y con mayor fuerza: “[Prophetae] cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a *phanos*, quod est apparitio: quia scilicet eis aliqua quae sunt procul apparent”³³.

En realidad, el campo del conocimiento profético no se reduce únicamente a las cosas futuras, sino que abarca también lo pasado y el tiempo presente³⁴. Pero si atendemos, por otra parte, a la obra grandiosa realizada por los profetas en medio del pueblo escogido. Obra de corrección, de consuelo y de esperanza en una redención futura, palpable de modo sorprendente en lo que llamamos los vaticinios mesiánicos. Si atendemos, digo, a esta sublime realidad, no podemos menos de suscribir gustosamente esta observación de Santo Tomás: “ad prophetiam *propriissime* pertinet revelatio eventuum futurorum”³⁵.

Santo Tomás y los doctores que antes hemos citado quieren ante todo hacer resaltar aquello que es primero y principal en la profecía: el conocimiento.

En el término griego, *prophetes*, aparece solamente la actividad secundaria del profeta, o por mejor decir, aquello que es consiguiente al acto del conocimiento y en nuestro caso, de la revelación: el que habla en nombre de otro, el portavoz, tal es su verdadera significación etimológica. De aquí

32 *Etymologiarum*, 1. 7, c. 8 (ML 82, 283).

33 2-2, 171, a. 1, co. Ed. Leonina, t. 10, p. 366. En la edición Piana se lee: “Unde prophetae possunt dici a *pro*, quod est *procul*...”.

34 A este respecto son muy significativas estas palabras del Pseudo Crisóstomo: “Prophetiae munus est non modo futura dicere, sed etiam praeterita... ad prophetiam quoque pertinet res praesentes annuntiare, quando quidpiam perficitur, sed occultum est”. *Synopsis S. Scripturae*, Prol. (MG 76, 786). Sobre este mismo punto anota con razón el P. Condamin: “Le prophète, suivant l’acception commune, est celui qui prédit l’avenir. Quand’il s’agit des prophètes d’Israël, cette définition est incomplète et inexacte... C’est qu’on expliquait autrefois *prophètes* comme dérivé de *profemi* dans le sens de *praedicere*. Le prophète, tel qu’il apparaît dans les livres saints, diffère de la conception vulgaire qui ne voit en lui que celui qui prédit l’avenir. La Bible lui donne une signification plus large et elle le connaît comme un homme à qui Dieu manifeste spécialement ses volontés, quelles qu’elles soient, présentes ou futures, pour qu’il les fasse connaître aux austres”. “Prophétisme Israélite”, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. 4, 386.

35 2-2, 171, a. 1, co.

que Santo Tomás pueda decir: “*Prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant*”³⁶.

Podemos, pues, decir con Santo Tomás: “*Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione*”³⁷. Y puesto que nos proponemos en este capítulo comparar y analizar el conocimiento profético y el conocimiento natural, vamos a estampar este texto del Doctor Angélico, que, a más de indicarnos el punto de partida, nos esclarece el camino que ya aquí debemos seguir: “*Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinae*”³⁸.

En primer lugar, la profecía es un verdadero magisterio. No se trata de un magisterio idéntico al que es común entre los hombres, sino de un magisterio analógico. Por la revelación Dios no solamente nos propone los objetos que debemos conocer, sino que, y esto es lo principal y que el maestro humano no puede dar ni suplir, nos da la luz para conocerlos y entenderlos en la medida en que es capaz el entendimiento humano.

Veamos ahora lo relativo al conocimiento. El acto cognoscitivo está integrado de dos fases que lo definen y componen su naturaleza: la *acceptio sive repraesentatio rerum* y el *judicium de rebus praesentatis*. A la *acceptio rerum*, llamada más comúnmente *apprehensio rerum*, están ordenadas las *especies*, y al *judicium de apprehensio* está ordenado el *lumen intelligibile* para perfeccionarlo³⁹. Vamos, pues, a estudiar el conocimiento profético en sus diversos grados, considerándolo paralelamente con la operación intelectual natural.

Hemos dicho más arriba que para Santo Tomás la profecía consiste primera y principalmente en cierto conocimiento, *cognitio quaedam*. El mismo Angélico Doctor, tratando de analizar el conocimiento profético, nos da una síntesis perfecta del proceso evolutivo del conocimiento natural humano desde la simple aprehensión hasta el momento en que la inteligencia juzga por un acto propio de la realidad del objeto y de su propio conocimiento:

36 2-2, 171, a. 1, co.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*, 171, a. 6 co.

39 “*Intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum; secundum lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensio*” *De Malo*, q. 16, a. 12, co.

Circa cognitionem humanae mentis duo oportet considerare: scilicet acceptionem sive repraesentationem rerum, et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species: et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesentetur sensui; secundo, imaginationi, tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensibus, sed transmutantur diversimode: vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles. –Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis.⁴⁰

Es necesario hacer notar desde ahora que en la *simplex apprehensio*, primera fase del proceso cognoscitivo, la inteligencia adquiere cierta posesión de la verdad. No de la verdad lógica, por la cual el entendimiento conoce su adecuación con el objeto, sino de la verdad entitativa, o sea, la esencia pura del objeto presentado al entendimiento antes que este reflexione sobre su propio acto.

Hay que advertir también que, aún en este primer paso de la inteligencia en busca de la verdad, puede darse al error, que haga falso y nulo el resultado del proceso intelectual. Pero se trata de un error que es accidental a la naturaleza del entendimiento y que tiene sus orígenes en la manera como los sentidos apprehenden su objeto⁴¹. Un desvío semejante no ocurre en una mente sana servida por sentidos sanos y correctos. Por eso la objeción racionalista es fácil de prever y de refutar: los profetas son hombres alucinados; sus escritos son producto de la fantasía y del inconsciente⁴². No es ahora

40 II-II, q. 173, a. 2.

41 Cfr. P. M. Browne, “Adnotationes in doctrinam S. Thomae”.

42 “Il n’est guère besoin de lire très longuement leurs livres pour comprendre que les prophètes étaient complètement différents de l’homme moderne et raisonnant. C’étaient en fait, dans tout ce qu’ils disaient et faisaient, des êtres d’impulsion, et d’impulsion

el momento de tratar esta cuestión bastante compleja, relacionada estrechamente con la psicología y el ambiente del profeta, y para cuya solución no disponemos de otro criterio que el testimonio mismo del vidente. Este asunto lo tocaremos más adelante.

Esta visión intelectual por la cual el entendimiento se apodera de la esencia del objeto está integrada por diversos medios que concurren a dicho acto y que Santo Tomás describe por las siguientes palabras:

In visione intellectiva triplex medium contingit esse: unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium médium est *in quo* aliquid videtur, et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud.⁴³

En la visión profética encontramos los mismos rasgos. Entramos, sin embargo, en un conocimiento sobrenatural. El auxilio divino descende sobre el profeta para confrontar sus órganos, sus sentidos y su entendimiento, de modo que la visión sea perfecta, vital y propia de la inteligencia confortada. Como en la visión beatífica, el entendimiento creado ve la esencia divina produciendo su acción propia y vital, pero corroborado por el *lumen gloriae*.

Entrando ahora de lleno a tratar la primera fase de la revelación profética, cabe hacer notar desde un principio el papel importantísimo que juega la *species* en el conocimiento profético. Santo Tomás, como lo hemos visto en el texto arriba citado, nos dice que la *species* determina el entendimiento posible, y en otro lugar enseña que la *species* es principio de la acción del entendimiento, al modo como la especie visible se presupone

seulement. Leurs grandes conclusions fondaient sur eux sous la forme d'intuitions soudaines; ils étaient complètement inconscients du processus de pensée qui les y portait". W. A. C. Allen, citado por Henry James Forman, *Les prophéties à travers les siècles*, cap. v, págs. 76-77.

43 Quod 7, q. 1, a. 1.

para la visión (15)⁴⁴. El Angélico Doctor, siempre fiel defensor y expositor del realismo aristotélico, nos expone de manera que no admite lugar a duda la dependencia en que se encuentra el entendimiento con respecto a los objetos de fuera y cómo no puede reflexionar ni sobre su mismo acto, si previamente no ha sido puesto en acto por un objeto exterior. Podemos, pues, con mucha razón, hablar del *realismo* de la profecía.

El primer estadio de la revelación profética se caracteriza, pues, por la subordinación del entendimiento a las especies, ora se trate de especies infundidas por modo sobrenatural o bien de formas imaginarias y sensibles.

Debemos observar también que, siendo la profecía principalmente un conocimiento y, lo que es más, un conocimiento sobrenatural, toda revelación que no ilustre el entendimiento en cuanto a verdades sobrenaturales, ocupa por el mismo hecho un lugar ínfimo en la escala de la profecía, como lo hace notar el Angélico Doctor cuando escribe:

*Magis est proprium prophetiae cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori instinctu tu movetur ad aliqua exterius facienda... Secundus autem gradus prophetiae est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis... Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam quia non attingunt ad supernaturalem veritatem.*⁴⁵

La razón nos la da también Santo Tomás: “Finis prophetiae est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis”⁴⁶.

Permítasenos todavía una nueva observación. Respecto del papel que juega la facultad intelectual en la revelación profética debemos distinguir de una vez para siempre el caso de un vidente que entiende lo que se le

44 “Duae operatione intellectus Aristóteles assignat in III *de Anima*: unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei; aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu, quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem”. *De spir. creat.* a. 9, 6m.

45 2-2, 174, a. 3.

46 *Ibidem*, a. 2.

revela del caso, no raro en la Sagrada Escritura, del hombre que tiene alguna visión o profiere palabras conexas y llenas de sentido profundo, pero que él no alcanza a comprender. Ejemplo típico de esto último es el de Caifás que, sin saberlo, profetizó la muerte de Jesús para la redención del pueblo. Por eso Santo Tomás en el comentario a San Juan hace notar con muy buen humor: “[Caiphás] non magis potest dici propheta quam asina Balaam”⁴⁷. Debemos, por tanto, discernir estos dos aspectos: el caso del hombre que entiende cuanto Dios le revela se llama *revelación*; si el vidente no alcanza lo que Dios ha querido mostrarle, se trata entonces de una simple visión⁴⁸. Sin embargo, Santo Tomás emplea frecuentemente este último término aún en el caso de verdadera revelación.

Por el carisma del conocimiento profético el entendimiento humano llega a aprehender las verdades sobrenaturales por dos medios diversos: la revelación sensible y la revelación intelectual. La revelación sensible es el medio connatural y propio de la profecía. Aún en el caso del conocimiento puramente natural “intellectus non intelligit nisi per conversionem ad phantasma”, como afirma tantas veces Santo Tomás.

La revelación sensible puede ser externa o interna. Por la revelación sensible externa Dios habla a la mente del profeta unas veces mediante palabras articuladas, como las que oyó Moisés cuando contemplaba la zarza⁴⁹. Otras veces se vale el Altísimo de visiones corpóreas, como la escritura misteriosa que descifró Daniel⁵⁰. La revelación sensible interna puede verificarse en visión o en sueño imaginario. Esta última es frecuentísima en el profetismo israelita: Isaías y Ezequiel inauguran sus vaticinios portentosos con visiones imaginarias; otro tanto acontece con Zacarías. De aquí la gran importancia que se le atribuye a la visión imaginaria.

47 In Joannem, c. II, Lect. 7.

48 In 2am. Cor., c. XII, 1. 1, dice así Santo Tomás: “Differentia est inter visionem et revelationem. Nam aliquando videntur aliqua, quorum intellectus et significatio est occulta videnti. Sicut fuit visio Pharaonis et Nabuchodonosor. Sed quando cum visione habetur significatio intellectus eorum quae videntur, tunc est revelatio. Unde quantum ad Pharaonem et Nabuchodonosor visio de spicis et de statua, fuit solum visio, sed quantum ad Joseph et Danielem, qui significationem visorum habuerunt, fuit revelatio et prophetia”.

49 Éxodo, 4, 22.

50 Daniel, 5, 25.

No acontece lo mismo con la revelación que se verifica durante el sueño. Es un caso rarísimo y del cual solo Daniel nos ha dejado un testimonio⁵¹. La razón de este hecho es que la profecía antes de ser una gracia individual de iluminación es un carisma de orden social. El profeta es mensajero de la justicia de la fe que salva a los hombres, y por eso se necesita que el portador de ese mensaje sea un instrumento correcto y adecuado, que no dé cabida a divagaciones y delirios, que aprehenda la verdad revelada con lucidez y señorío de sí mismo:

*Illa prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam “somnia”, quod fit in dormiendo: et “visio”, quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae; quia major vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo.*⁵²

En la revelación intelectual, la aceptación de las especies inteligibles se verifica por modo sobrenatural, ya sea por impresión de ideas nuevas, o bien dando una nueva disposición y ordenamiento a las ideas anteriormente adquiridas.

En el resplandor de la claridad divina el profeta aprehende inmediatamente las verdades que le son comunicadas. Esta especie de revelación ocupa el lugar más elevado, pues la revelación acontece por medio de ideas inteligibles directamente infusas. De aquí que ella ocupe el supremo grado en el conocimiento profético, según veremos más adelante. Claro está que el profeta necesita de una base o soporte imaginativo para pensar aquellas ideas divinamente infusas, pues así lo exige la manera natural de conocer del entendimiento humano. Pero a esta exigencia proveen los fantasmas conservados en la memoria del profeta y de los cuales el entendimiento puede extraer las formas imaginativas adaptadas a esas verdades⁵³.

51 Daniel, 7, 2 y ss.

52 2-2, 174, a. 3.

53 “Visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales, fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem... Quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica aliquando immediate a Deo imprimitur:

Para dar el valor que corresponde a cada uno de estos modos de revelación, conviene distinguir el género y la diferencia propia en toda profecía. El caso de la fe nos puede servir de ejemplo. En efecto, cuando la naturaleza de la diferencia específica descuella en perfección sobre la naturaleza del género, esa diferencia hace que una cosa sea simplemente más noble, más cuando la diferencia específica lleva consigo alguna imperfección. Entonces aquello que constituye la naturaleza del género sale ganando en perfección y nobleza. Cedamos ahora la palabra a Santo Tomás:

Fides est cognitio enigmatica eorum quae non videntur. Qui enim abundant in natura generis et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quaedam cognitio obumbrata et obscuritate admixta.

*Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quae rationem prophetiae complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiae habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticæ cognitio obumbratur.*⁵⁴

Tenemos, pues, que la profecía halla su razón completa en la visión imaginaria, por ser esta la más conforme a la disposición natural del entendimiento humano, que se eleva a conocer y contemplar altas verdades partiendo de las cosas sensibles.

Si atendemos ahora al género de la profecía, ciertamente la visión intelectual es más noble y digna, mas por eso mismo excede el concepto propio de la profecía, que es el de conocer la verdad por imágenes y sombras⁵⁵.

aliquando autem ex formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis". 2-2, 173, a. 2, 2m.

54 *De veritate*, q. 12, a. 12 co.

55 "Illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini, secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate". 2-2, 174, a. 3, 4m.

Además, esta preeminencia de la visión intelectual ha de entenderse, naturalmente, cuando se trata de objetos idénticos, puesto que el conocimiento profético comporta especies inteligibles y formas imaginativas. Pero como ya hemos dicho más arriba, en la visión intelectual pura las especies inteligibles son infundidas directamente en el espíritu del profeta por la fuerza poderosa del *lumen* profético, y las formas imaginativas vienen suscitadas inmediatamente después para servir de soporte a las especies inteligibles, de modo que puedan ser debidamente pensadas.

En el caso de la visión imaginaria las cosas se presentan de modo inverso: siendo la luz profética de grado inferior en esta visión, no podrá ella dar al espíritu esa aprehensión directa de las verdades en sí mismas, puesto que el objeto de la revelación es presentado bajo un aspecto inferior, es decir, mezclado de formas sensibles, de las cuales debe extraer con la ayuda de la luz profética las especies inteligibles que no había podido extraer directamente.

La inferioridad de la visión imaginaria respecto de la visión intelectual depende en última instancia del grado de participación de la claridad de la luz sobrenatural, que funda en sustancia la excelencia de la profecía. Con todo, esta visión imaginaria fue siempre el vehículo más adaptado por el cual Dios se comunicó a la inteligencia de los profetas. Por lo cual Santo Tomás afirma; “Hanc, prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine porphetarum”⁵⁶.

Estudiadas ya, casi esquemáticamente, las diversas formas de visión profética, vamos a decir una palabra sobre la actividad de la inteligencia humana en la formación de los conceptos.

Ante todo debemos observar que el conocimiento profético no tiene nada de visión facial, ni siquiera en el caso de revelación intelectual. Aún la Santísima Virgen, no obstante su altísima elevación sobre las demás criaturas, no gozó de semejante privilegio, ni siquiera cuando recibió la visita del arcángel San Gabriel. Esta es una exigencia de nuestro estado actual de viadores⁵⁷. El vidente no disfruta de la vista de Dios como nosotros vemos

56 *Ibidem*, a. 2.

57 “Beata Virgo non solum perceptit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quod angelum per essentiam videret”. III Pars, q. 30, a. 3, lm.

intelectualmente un principio, del cual, una vez comprendido, podemos sacar todas sus consecuencias y extraer toda su virtualidad.

Lo que nos admira en la revelación es su carácter de producto humano. “Parécenos sentir allí [dice el P. Gardeil] la pobreza, la contingencia, a veces los rodeos y siempre la relatividad de los conceptos humanos. *Utuntur similitudinibus in quibus conversati sunt*, decía San Jerónimo, hablando de Amós, el pastorcillo de Tecoa”⁵⁸.

Santo Tomás se expresa en este punto con su habitual precisión: “In revelatione prophetica divinitus ordinantur species imaginariae praeacceptae a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam, tunc *conversatio praecedens aliquid operatur ad ipsas similitudines*”⁵⁹.

Es claro, pues, que el conocimiento profético en nada cambia el horizonte mental del profeta. Antes bien, este conoce la verdad por medio de imágenes y conceptos semejantes en todo a los nuestros. El espíritu del profeta ejerce sobre sus imágenes su trabajo natural de abstracción. La luz infusa viene a ayudar y fortificar la inteligencia, pero las ideas son formadas según nuestro proceso normal, es decir, la abstracción y la generalización. Bien que esas ideas puedan ser aclaradas, dispuestas y ordenadas de nueva manera por la influencia divina, su naturaleza no cambia. Ellas siguen siendo el producto de nuestra actividad mental; ellas representan las realidades sobrenaturales, no mediante un concepto propio, sino por vía de analogía, como todos nuestros conocimientos venidos del mundo sensible⁶⁰.

Después de este análisis, ya podemos darnos cuenta de la inanidad de las objeciones acumuladas contra la realidad del conocimiento profético. Una sociedad humana, ordenada por Dios a conseguir el *único necesario*, sería víctima de perpetuos equívocos si tuviera que dirigirse por la sola experiencia religiosa y las emociones místicas de una persona particular. Como ya hemos visto, el sujeto sobre el cual actúa la revelación, no es el corazón del profeta, sino su inteligencia capaz de lo absoluto. A este respecto anota vigorosamente el P. Gardeil:

58 *Le donné révélé et la théologie*, pág. 58.

59 2-2, 173, a. 2, lm.

60 Cfr. P. Hugon, “Quels concepts”, 413-417.

Si no temiera lanzar una proposición malsonante para ciertas orejas pías, yo diría que, en fin de cuentas, la fe y la religión de un profeta me importan poco, a condición de que haya sido en las manos de Dios un buen instrumento de afirmación. Cuando se trata de transmitir a toda la humanidad lo que Dios piensa y quiere que pensemos de él, el hombre no cuenta más que la pluma de la cual me valgo para escribir; preocuparse de sus experiencias personales sería, según la enérgica expresión de un padre: *inquirere de calamo*.⁶¹

Esa facultad de afirmación, embrionaria ya en la primera fase de la revelación profética, se manifiesta tangiblemente en la segunda operación del entendimiento. Veremos en el capítulo siguiente que el juicio no es solamente el complemento necesario del acto cognoscitivo, sino que es además la parte principal de la profecía.

61 *Le donné*, p. 55.

CAPÍTULO 3

EL JUICIO PROFÉTICO, SU NATURALEZA Y SU IMPORTANCIA EN LA REVELACIÓN



Hemos visto en el capítulo precedente que la profecía radica principalmente en el conocimiento. Tratando de probar esta aserción nos detuvimos a estudiar los diversos modos y medios por los cuales Dios habla a la mente del profeta, y con todo, no hemos hecho más que dar la parte material de la revelación. En efecto, las diversas representaciones que vienen a la inteligencia del profeta no son otra cosa que elementos sobre los cuales aquel debe juzgar. Las ideas, las sensaciones e imágenes anteriores de las cuales han de ser abstrahídas las ideas, son elementos necesarios en la revelación; pero su categoría es secundaria y su oficio puramente material y preparatorio, en cuanto proporcionan la materia del juicio, que es el término formal del conocimiento: *Judicium est completivum cognitionis*⁶².

El carisma profético puede consistir ya en una luz sobrenatural, ya en representaciones infusas, y en algunos casos en los dos elementos reunidos. Esto mismo determina los grados de excelencia del carisma recibido. Pero el verdadero profeta es aquel que juzga “*secundum veritatem divinam*”. De aquí que el juicio, a más de ser el término formal, sea el elemento *específico* en el conocimiento profético: “*Formale in cognitione prophetica est lumen divinum*”⁶³. Cuando este elemento formal falta, cuando el vidente no alcanza

62 2-2, q. 173, a. 2.

63 *Ibidem*, q. 171, a. 3 ad 3.

el significado de las representaciones que se ofrecen a su entendimiento, entonces, o tenemos una profecía impropia e imperfectamente dicha, “quiddam imperfectum in genere prophetiae”⁶⁴, o bien, como en los casos de Nabucodonosor, faraón y Caifás, el carisma profético se reduce a cero: “Pharao non est dicendus propheta”⁶⁵; Caifás “non magis potest dici propheta quam asina Balaam”⁶⁶.

Más en el caso de José, que interpreta los sueños del faraón, como en el del apóstol San Juan, que nos da el verdadero significado de las palabras pronunciadas por el sumo sacerdote, tenemos, según la ingeniosa expresión del p. Van den Oudenrijn, “dos hombres que constituyen un profeta”⁶⁷.

La afirmación del profeta es tan necesaria que no hay nada con qué remplazarla. Ciertamente, según lo hemos anotado ya, el carisma profético es una gracia de orden social, es un mensaje divino, pero para que produzca los efectos a los cuales Dios lo ordena es necesario que esté indisolublemente ligado con la conciencia misma del profeta, que es el portador y el responsable de ese mensaje. Sobre este punto el profeta Daniel nos ha dejado un testimonio personal de sumo interés: “El año tercero de Ciro, rey de Persia, fue hecha a Daniel, llamado Baltasar, una revelación. Esta revelación es verdadera y anuncia una gran calamidad. Puso atención a la revelación y *tuvo la inteligencia de la visión*”⁶⁸. Y San Pablo, instruyendo a sus fieles sobre los dones carismáticos y en especial acerca de la excelencia del don de profecía sobre el don de lenguas, les dice estas palabras: “Doy gracias a Dios que hablo en lenguas más que todos vosotros; pero en la Iglesia *prefiero hablar cinco palabras con sentido* para instruir a otros a decir diez mil palabras en lenguas”⁶⁹.

Para mejor dilucidar el tema que en este capítulo nos hemos propuesto vamos a considerar el juicio profético en relación con la luz sobrenatural. Pero como el objeto principal es tratar de la actividad del humano entendimiento en la revelación profética, vamos a estudiar previamente el papel

64 *Ibidem*, q. 173, a. 2.

65 *De verit.*, q. 12, a. 7.

66 In Joannem, c. xi, Lect. 7.

67 *De prophetiae charismate*, pág. 165.

68 Daniel, 10, 1. La versión de la Vulgata: “Intelligentia est opus in visione”, aunque expresa mejor nuestro intento, sin embargo no corresponde al texto original.

69 I Cor. 14, 18-19.

que juega el juicio en el conocimiento en general. Como lo hemos hecho hasta ahora, seguiremos en el decurso de este trabajo las huellas del Angélico Maestro Santo Tomás.

He aquí como nos introduce el Aquinatense:

Revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur; non enim cum securitate proferimus aliis de quibus certitudinem non habemus.⁷⁰

La certeza que tenemos de nuestros conceptos la conseguimos cuando juzgamos. Esto se verifica aún en el hombre rudo, el cual percibe en modo confuso que una proposición es verdadera cuando refiere un predicado a un sujeto, mientras que rechaza esa predicación cuando se trata de un término habido por el acto de simple aprehensión. No podríamos proseguir nuestro razonamiento si se pusiera en duda una verdad tan fundamental. El entendimiento se apodera de la verdad como de algo propio suyo cuando atribuye a una cosa lo que es o niega a otra lo que no es. Oigamos las propias palabras de Santo Tomás:

Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis: sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est *quoddam proprium ei*, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa, quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividensis... Et inde est quod veritas prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario

70 *Suma contra gentiles*, L. III, c. 154.

autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones: unde definitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis verae vel falsae.⁷¹

Ese *quoddam proprium* del entendimiento que compone y divide nos lo explica también Santo Tomás cuando dice:

Verum secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. *Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.* Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando *judicat rem ita se habere sicut est forma*, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo.⁷²

De estas palabras del Aquinatense se colige que el entendimiento por el acto de juzgar adquiere para sí algo propio en el campo del conocimiento y de la verdad, y que esa propiedad consiste en que el entendimiento que ejerce su juicio conoce no solo la cosa verdadera, lo cual se verifica en todo acto de conocimiento, sino también la misma verdad de su conocimiento, es decir, la conformidad con la cosa u objeto conocido. El entendimiento cuando juzga según la luz inteligible bajo la cual el objeto se le manifiesta con evidencia, no ve únicamente un objeto evidente, ve también y con evidencia que su concepto se conforma al objeto.

Esta razón del conocimiento de lo verdadero, que cada cual experimenta *exercite* en sí mismo cuando juzga, nos la expone así el Angélico Maestro:

71 *De verit.*, q. 1, a. 3.

72 *Summa theol.*, I, q. 16, a. 2.

Veritas est in intellectu et in sensu licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem... *Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.* Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus: dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu; si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat. Quamvis enim sensus cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus proportionem ejus ad rem et ita nec veritatem ejus.⁷³

Para Santo Tomás, según el texto citado, el conocimiento de la verdad mediante el juicio del entendimiento implica una reflexión de la facultad sobre sí misma en la cual conoce su conformidad con la cosa conocida. En efecto, es evidente que si el verdadero conocimiento consiste en la conformidad de la cosa poseída con el objeto, la verdad de un tal conocimiento no puede percibirse sino mediante el acto de la facultad por el cual se aprehenden ambos términos que son objeto de la relación de conformidad. Ahora bien, el acto por el cual nos llegamos al objeto, a la facultad y a la relación de ésta con el objeto, no puede encontrarse sino en la facultad intelectual, comoquiera que el sentido es incapaz de reflexionar sobre sí mismo y sobre su acto, pues es una facultad orgánica con sede en un sujeto corpóreo que excluye por su naturaleza la capacidad de semejante reflexión. Aún más, el mismo entendimiento cuando se detiene en el acto de simple aprehensión por el cual percibe las esencias, no hace ninguna reflexión sobre su conformidad con estas, antes bien dijéramos que permanece en una contemplación directa de esas esencias. Mas cuando atribuye alguna razón objetiva a la cosa aprehendida o se la niega, entonces empieza a ejercer la reflexión.

73 *De verit.*, q. I, a. 9.

Hemos dicho que la inteligencia al ejercitar su acto ve con evidencia esa conformidad. Efectivamente, la atribución se ejerce afirmando o negando alguna razón objetiva, puesto que ve por el contenido del concepto propio de la esencia que tal razón le conviene o no. La inteligencia da razón de la visión de esa conformidad cuando, adhiriendo a la luz adquirida por tal visión, remueve o separa por la negación aquello que no se contiene en la esencia conocida; o une mediante la afirmación y según la misma luz aquello que verdaderamente se contiene en la esencia. Esta luz, la cual nos da esa clara visión no es otra que la del mismo entendimiento, por la cual es imposible que sea verdadero el ser iluminado y el no ser iluminado simultáneamente y desde el mismo punto de vista, como también es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto.

Esa adecuación del entendimiento con el objeto no es idéntica en el acto de simple aprehensión. Ciertamente encontramos allí la adecuación del concepto del entendimiento con la cosa o esencia, pero el Angélico Doctor al tratar esta cuestión dice que la verdad se encuentra en la simple aprehensión “*ut in re quadam vera*”, con lo cual da a entender que esta verdad es entitativa o transcendental, consiguiente a todo ser en cuanto su naturaleza es conforme al concepto del entendimiento divino⁷⁴.

Después de este análisis, quizás demasiado largo, podemos darnos cuenta del papel importante desempeñado por el juicio en el trabajo intelectual y su excelencia y superioridad sobre la simple noticia de las cosas. Esta prestancia del juicio intelectual se realiza aún más noblemente en el conocimiento profético como lo veremos en las páginas siguientes.

El juicio profético. Su naturaleza y extensión

Hemos dicho en otra parte que la revelación se perfecciona en la afirmación del profeta. En efecto, no basta que los objetos se presenten a nuestra inteligencia para que de una vez podamos responder sobre su esencia y contenido;

74 “*Veritas potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod important nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est*”. I, q. 16, a. 2.

lo mismo que en orden artístico no basta haber visto las más variadas clases de pinturas para que por ese solo hecho tengamos el sentido de la estética.

El juicio profético no es obra del hombre solamente, es obra de Dios también. Dios no se contenta con presentar a la inteligencia del vidente los diversos signos, visiones y palabras que acompañan las revelaciones, sino que además asegura la recta inteligencia de esos elementos y cuida de la exactitud del juicio del profeta sobre las realidades divinas. De dos modos influye Dios en la inteligencia del hombre: la influencia objetiva y la influencia subjetiva. La influencia objetiva no es otra cosa que las razones eternas en cuanto miden el ser y la verdad de los objetos. Mediante esa influencia la inteligencia se ilumina para dirigir el acto del conocimiento, así como en el conocimiento humano los primeros principios dirigen y regulan los juicios naturales. La influencia subjetiva recibe también el nombre de “speculum aeternitatis”⁷⁵.

La influencia subjetiva consiste en la elevación de la mente del profeta a fin de que perciba el principio objetivo de la profecía y juzgue a la luz de ese principio sobre los objetos presentados. Esta influencia subjetiva es el *lumen propheticum*, sin el cual no puede darse un profeta verdadero y perfecto.

En definitiva, lo que constituye la operación del entendimiento ilustrado por el *lumen propheticum* es esa presión divina ejercida interiormente por Dios sobre el juicio de un hombre para que este se pronuncie por sí o por no sobre la realidad divina. Solamente entonces está salvaguardada y asegurada la transmisión de lo que Dios sabe y quiere que sepan los hombres. De suerte que, por una parte, el profeta se halla en posesión de expresiones mentales analógicamente representativas del objeto de la ciencia divina, y por otra, su facultad de juzgar se encuentra bajo el influjo del Espíritu Santo, quien fija las determinaciones del juicio, de modo que todo cuanto afirme el profeta, no obstante sea por medio de expresiones humanas y mediante un juicio humano, todo cuanto afirme, repito, esté cubierto por la autoridad del mismo Dios.

75 “Quod a magistris dicitur, prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur: ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum sed quod est aeternitatem repraesentans”. *De verit.*, q. 12, a. 6.

Recordando ahora lo que hemos dicho a propósito del conocimiento humano natural, podemos establecer esta comparación, que viene a explicar mejor lo que estamos tratando: de la misma manera que la inteligencia humana, ayudada con la luz de la evidencia, entresaca del fondo de las imágenes la idea o el vínculo necesario que une varias ideas, y de las cuales afirma inmediatamente su realidad objetiva, así también el entendimiento humano ve elevarse del fondo de las imágenes o de las ideas infundidas previamente una verdad expresiva de la realidad divina.

El entendimiento profético, inundado por la luz sobrenatural, hace lo mismo que si estuviera presionado por la evidencia de los primeros principios: afirma lo que ve; confiesa la realidad. Las especies se bañan en una luz evidencial irresistible, de suerte que el entendimiento sigue su ley natural, que es declarar real todo lo que se manifiesta con tal evidencia. Esa convicción mental es primeramente interior, pues así lo exige la naturaleza de nuestro entendimiento, el cual procede en forma de enunciados. De suerte que irá formando en sí mismo y bajo el influjo de la luz profética diversas aserciones mentales, que vienen a constituir un discurso continuado sobre la realidad divina.

Además de esta acción objetiva de la luz sobrenatural, se requiere, como lo hemos anotado más atrás, una elevación subjetiva, proporcionada, de la potencia intelectual, mediante la cual esta se ponga al nivel de la claridad divina, de modo que la sostenga y corrobore para emitir su acto supremo, el juicio.

No es difícil entender cuanto venimos diciendo si consideramos cuán íntimo, profundo y extenso es el influjo de Dios en el universo, y de modo muy especial en el hombre. De aquí que San Pablo exclamara: “In ipso vivimus, movemur et sumus”⁷⁶. La interioridad y presencia activa de Dios llega hasta los últimos repliegues del ser, envolviéndolo en su totalidad y en cada una de sus diferencias, “*profundens totum ens et omnes differentias entis*”⁷⁷.

76 Act., 17, 28.

77 “Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod agit et sua virtute illud contingere... Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”. I, q. 8, a. 1.

La causalidad divina no conoce límites. Por ser universal a todo se extiende: substancias, facultades, hábitos, operaciones, todo cuanto hay de real y positivo de ella proviene. Todo es obra suya, excepto el error y el pecado. Sin ella nada puede llegar a la existencia ni mantenerse en el ser. Sin su influencia actual e inmediata ningún agente creado puede obrar. Ni siquiera nuestro más libre acto de querer escapa a su acción: “Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate”⁷⁸.

Cualquiera que sea la naturaleza del efecto producido y el orden a que pertenezca; sea que se trate de un ser inanimado o de un viviente; de un don natural o sobrenatural; en una palabra, desde que un efecto cualquiera de la causalidad divina se halla en algún lugar, allí está Dios en calidad de agente⁷⁹.

Esta manera de presencia comporta diversos grados, según el número y la excelencia de los efectos producidos, o por mejor decir, según la medida en que cada creatura participa de la perfección divina. Entre los padres y doctores que han expuesto esta bella y consoladora doctrina sobresalen San Gregorio y San Bernardo, quienes nos han dejado páginas llenas de elocuencia y profundidad⁸⁰.

Santo Tomás ha sintetizado esta doctrina en una frase que nos da la clave para comprender y ahondar lo que venimos tratando. Dice así el Angélico Doctor: “Est unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius”⁸¹. Según este principio de la participación, tomado de los Padres griegos a través de Dionisio, todo ser creado es una participación del ser divino, toda perfección creada es una participación de la

78 Philipp, 2. 13.

79 “Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operantum in actu esse simul, necesse est ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector”. *Summ. c. gent.*, L. IV, c. 21.

80 “Ubique Deus et ubique totus, quia omnia tangit, licet non aequaliter tangat. Quaedam enim tangit ut sint, nec tamen ut vivant et sentiant, sicut cuncta insensibilia. Quaedam tangit ut sint, vivant et sentiant, nec tamen ut discernant, sicut sunt bruta animalia. Quaedam tangit ut sint, vivant, sentiant et discernant, sicut est humana et angelica natura. Et cum ipse nunquam sibimetipsi sit dissimilis, dissimiliter tangit dissimilia”. S. Gregorio M., *In Ezech.*, 1. I, homil. VIII, n. 16. (ML 76, 860). Cfr. S. Bernardo, homil. III, super *Evang. missusest*, n. 4 (PL 183, 72-73).

81 *Summ. theol.*, I, q. 43, a. 3.

perfección infinita. Así, nuestra naturaleza es una participación de la perfección divina: “Propria natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat”⁸². Y para concretarnos más a nuestro caso, la luz de nuestra inteligencia es una participación de la inteligencia increada: “Ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis”⁸³. Tocando aún más nuestro asunto encontramos estas palabras muy pertinentes y significativas: “In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae”⁸⁴.

Después de todo lo dicho debemos admitir una presencia especial de Dios en sus santos, en la Iglesia a la cual preserva del error, pero sobre todo debemos reconocer una presencia y un influjo especialísimo de Dios en los profetas, que son los portadores de su mensaje y anunciadores de su justicia⁸⁵.

La nueva fase que viene a completar el proceso de la revelación, o sea la transmisión a los hombres, prosigue desenvolviéndose como una consecuencia

82 I, q. 14, a. 6.

83 I, q. 12, a. 11 ad 3.

84 I, q. 88, a. 3 ad 1.

85 “Pourquoi l’agir divin... ne se servirait-il pas, pour déterminer le jugement affirmatif de l’homme, appelé à la connaissance prophétique de ce facteur de vérité, à la fois décisif et ami des droits de l’esprit humain, qui s’appelle la lumière intellectuelle? Dieu soutient tout l’être et toutes les différentiations de l’être. Celle-ci lui échapperait elle? Avant d’être l’inspirateur du prophète ne le concevons-nous pas notre Dieu, dans une éternelle clarté, comme le voyant de sa propre substance, comme l’Affirmant dans une lumière spéciale, à Lui, infinie comme Lui de l’Être qui est Lui? Je suis celui qui suis, cette vérité sublime, où donc en a-t-il vu la vérité? Disons donc que Dieu est lumière, comme il est être, comme il est esprit. Disons plus, il est la lumière de notre propre lumière intellectuelle: lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. C’est déjà par un rayon issu de cette source, la lumière de l’évidence, que notre lumière est-elle capable d’affirmations vraies sur le réel. Dès lors, n’est-il pas dans l’ordre que le rayon puisse recevoir de sa source des renforcements de puissance évidentielle? que la lumière dans laquelle Dieu se voit lui-même, puisse surélever notre propre lumière intellectuelle, sans que la nature de l’esprit humain soit modifiée, sans que le jeu humaine. L’analogie de la lumière créé est déficiente: lorsqu’une lumière plus intense renforce l’éclat d’un flambeau, il y a fusion, mélange, il n’y a pas, semble-t-il, surélévation. Pour se donner une représentation de ce qui se passe, c’est dans d’autres ordres de choses qu’il faut chercher une analogie. La meilleure est celle de l’instrument. Disons que Dieu, ce Souverain Esprit, joue de notre lumière intellectuelle comme l’artiste joue de son instrument... Sous la pression de sa lumière, les richesses évidentielles de notre lumière intellectuelle sont portées à l’infini... C’est

natural. El profeta, consciente no solo de la revelación recibida, más también de su propio oficio y destinación, se encarga de hacer llegar el mensaje de Dios hasta los hombres. Sin embargo, esta obra de transmisión de la luz divina se efectúa bajo la irradiación de la misma luz a cuyo resplandor se ha efectuado la comunicación íntima de la verdad revelada. De suerte que, así como esa luz ha dirigido el juicio del profeta en la formación de sus aserciones mentales, así también dirige ahora ese mismo juicio en la elección de las expresiones verbales o literarias que traduzcan convenientemente lo que el profeta ha concebido y afirmado.

Podemos, pues, decir con el p. Gardeil que

bajo el imperio regulador de la luz divina, existe una continuidad entre los esfuerzos que hace el entendimiento para aprehender la verdad y asimilar lo que Dios revela, y para traducirla en enunciados. La garantía específica del paso infalible del enunciado mental a la fórmula verbal reside totalmente en la evidencia sobrenatural comunicada por Dios. Nada de violencia, todo es uno, sencillo, armonizado en esta psicología del profetismo, que podemos resumir en una corta frase: el imperio sobre el espíritu humano de la luz en la cual Dios vive y se ve.⁸⁶

El juicio profético y su relación con las diversas especies de visión

Conocida ya la naturaleza del juicio profético, creemos conveniente tratar ahora acerca de su relación con las diversas especies de visión que ocurren en la profecía. Confiamos que al tratar nuevamente esta cuestión no hemos de incurrir en una inútil repetición de cuanto hemos dejado escrito más atrás.

Como punto de partida conviene anotar la rara coincidencia entre San Agustín y Santo Tomás en este punto. El Doctor de Hipona distingue tres

Dieu lui-même qui transparît sous le regard du prophète dans ces pauvres images éclairées par notre lumière intellectuelle, devenue l'instrument de la lumière divine, et rendue capable, tout à coup, d'une puissance d'évocation que l'esprit humain ne lui connaissait pas". Gardeil, o. c., págs. 66-69.

86 Gardeil, o. c., págs. 71-72.

clases de visión: *la corporal*, que es la sensible del Aquinatense; *la espiritual*, que no es otra que la llamada imaginaria, y por último *la intelectual*⁸⁷.

La visión espiritual reviste capital importancia para San Agustín y por eso se detiene a estudiarla con particular atención. En cambio la visión corporal no tiene gran trascendencia. La visión intelectual, por su parte, está en relación estrecha con la visión espiritual⁸⁸.

Según hace notar el P. Van den Oudenrijn, no siempre es fácil distinguir en esas tres clases de visión cuál es el modo particular de revelación en cada caso determinado. La dificultad proviene del poco o ningún cuidado que se toman los profetas en describirnos el proceso de la revelación, a lo cual se deben añadir los problemas de orden filológico. En efecto, los profetas emplean la voz (oír) שמע y más frecuentemente el verbo (ver) ראה para indicar que han tenido una revelación. Ahora bien, los dos verbos pueden ser usados para expresar la percepción de los sentidos externos y también la percepción por la imaginación o la inteligencia⁸⁹.

Un criterio apto pero no absolutamente cierto que indique y determine que alguna cosa exterior ha sido en realidad percibida por los sentidos externos es el saber que la voz o la visión han sido percibidas también por los

87 “Ecce in hoc praecepto, cum legitur: Diliges proximum tuum tanquam teipsum (Matt., 22, 39), tria visionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In hic tribus generibus illud primum manifestum est omnibus: in hoc enim videntur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est: ipsum quipped caelum et terram et ea, quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus, seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit. Aliter enim cogitamus Carthaginem, quam novimus, aliter Alexandriam, quam non novimus. Tertium vero illud, quo dilectio intellect conspicitur, eas res continent, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Nam homo vel arbor vel sol et quaecumque alia corpora, sive caelestia sive terrestria, et praesentia videntur in suis formis et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis et faciunt duo genera visorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. Dilectio autem numquid aliter videtur praesens in specie, qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? Non utique. Sed quatum mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur; si autem aliquid corporalis imaginis cogiatur, non ipsa cernitur”. *De genesi ad litteram*, XII, c. VI, n. 15 (PL 34, 458).

88 Cfr. Zarb, “Le fonti agostiniane”.

89 *De prophetiae charismate*, pág. 171.

circunstantes. Sirva de ejemplo la escritura misteriosa que vieron todos los convidados de Baltasar y que solamente Daniel descifró. Respecto de la visión misma, solo es revelación sobrenatural si el vidente adquiere nuevas formas sensibles⁹⁰. Veremos más adelante el valor de la revelación sensible dentro de las visiones proféticas.

La revelación por vía imaginaria es frecuentísima en el profetismo israelita⁹¹. Se verifica en la fantasía y se requieren nuevos fantasmas causados por Dios sin que entre para nada el concurso de los sentidos externos, o al menos se necesita una nueva disposición de los fantasmas ya existentes⁹². Basado en esta doctrina Santo Tomás nos explica la diversidad de giros, palabras e imágenes que ocurren en los escritos proféticos: una misma verdad sobrenatural puede ser vista y representada diferentemente por Isaías, Amós o Jeremías, aunque sea único el Dios que revela⁹³. Absolutamente hablando, es claro que el hombre por sí mismo puede formar todas las formas imaginativas que quiera, pero con ninguna de ellas puede llegar a representar una verdad que sobrepasa al entendimiento dejado a sus solas fuerzas. El auxilio de la luz sobrenatural es aquí necesario.

En vista de un punto que vamos a tratar ulteriormente queremos hacer aquí una pequeña observación. El Doctor Angélico, que nos ha analizado minuciosamente la visión imaginaria, nos enseña también que el juicio del profeta, aquí como en cualquier clase de visión es absolutamente necesario. Nos ha explicado también qué formalidades se requieren en las especies

90 “Ad hoc quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur nova species; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis”. *De verit.*, q. 12, a. 7 ad 5.

91 “Les mentions de visions sont nombreuses dans les écrits des prophetes... Mais le plus souvent elles se produisent dans l’imagination du voyant”. Mangenot, en *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 729, art. “Prophétisme”. “Tum ex ipsa Sacra Scriptura, tum e Sanctorum Patrum theologorumque consensu, modus revelationis imaginarius apud prophetas Veteris Testamenti ceteris longe magis frequens fuisse videtur”. Van den Oudenrijn, o. c., pág. 180.

92 “Illarum rerum quas propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativae fiat quaedam aggregatio ordinata, conveniens designationi reiprophetandae”. *De verit.*, q. 12, a. 7 ad 3.

93 “Species praexistentes in imaginatione prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur; et exinde contingit quod propheta utitur similitudinibus in quibus conversatur”. *Ibidem*, ad 7.

que integran la visión profética⁹⁴. Tratándose ahora de la visión imaginaria, sería natural esperar que desempeñe el entendimiento agente en esta visión, ya que en el conocimiento natural su oficio es iluminar el fantasma, quedando reservado al entendimiento posible el acto propio de la intelección y del juicio. Por ahora nos contentamos con llamar la atención al respecto, ya que pensamos tratarlo en las últimas cuatro páginas de este capítulo.

En la revelación intelectual, la aceptación se puede verificar sea por medio de especies inteligibles directamente infundidas en el entendimiento, o también por la inteligencia directa de los seres inmateriales por sus mismas esencias.

Respecto de la visión intelectual, dice Santo Tomás que excede el carácter propio de la profecía, que es el de conocer la verdad a través de velos y sombras, y que en consecuencia es poco frecuente. Demuestra lo primero diciendo que puesto, que el entendimiento humano *está ya en potencia natural* para recibir todas las especies inteligibles de todas las cosas sensibles, se sigue que tratándose de aquellas cosas que son objeto natural del entendimiento, no hay ninguna razón para suponer la infusión directa de esas especies inteligibles⁹⁵. Y si se trata de la inteligencia directa de los seres inmateriales por sus esencias “tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem suae naturae”. De donde concluye que la revelación intelectual “excedit modum prophetiae”⁹⁶. Por todo lo cual Santo Tomás reconoce la visión intelectual solamente en Moisés, David y San Pablo.

Antes de comparar estas tres visiones entre sí, vamos a estudiar el caso, muy frecuente en la Sagrada Escritura, en el cual el profeta juzga según la

94 Cfr. *De verit.*, q. 12, a. 7.

95 “Cum intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erit supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspicuntur res quae non sunt secundum naturam formatae, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erit supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae, sed per aliquam vim animae formatae”. *De verit.*, q. 12, a. 7.

96 “Videre Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticae visionis excedit”. *Ibidem*.

verdad divina, pero sin haber recibido ninguna clase de especies. No se trata aquí del caso de José o Daniel, que explican las visiones que otros han tenido, pues los dos aspectos se distinguen netamente: por lo demás, el profeta en este caso juzga según la verdad divina de las cosas ya conocidas⁹⁷.

Santo Tomás llama al juicio sin especies previas “*prophetia intellectualis*”, pero lo considera inferior a la profecía con visión imaginaria, la cual nos descubre una verdad sobrenatural. Tenemos, pues, un juicio sobrenatural *quoad modum* porque se produce bajo el resplandor de la luz divina y por la certeza que confiere al profeta, pero no es sobrenatural *quoad substantiam*, puesto que se trata de verdades que no exceden el orden natural.

Volvamos ahora a las tres clases de visión y consideremos su importancia en la profecía. La revelación intelectual sobrepasa el concepto propio de profecía: la claridad y resplandor con que se verifica no está proporcionada al entendimiento humano, que se eleva al conocimiento de las cosas espirituales partiendo de las semejanzas y perfecciones que encuentra en las materiales y corpóreas. Tanta luz y claridad solo está reservada a los bienaventurados. En cambio, la revelación efectuada por vía de los sentidos externos es infraprofetal: no llega al modo ni a la medida profética, y la razón es que “*per hanc acceptionem non praefertur propheta aliis quibuscumque, cum speciem divinitus formatam ad videndum omnes aequaliter videre possint*”⁹⁸. Y puesto que la más conforme a la naturaleza del entendimiento humano es la revelación imaginaria, y no siendo posible concebir otro modo de visión, se sigue que la revelación imaginaria es la que realiza el concepto propio de la profecía: “*Supernaturalis ergo acceptio quae est propria prophetae, est acceptio imaginarias visionis*”⁹⁹. Pero no olvidemos que es requisito indispensable de la profecía la iluminación del entendimiento para que la revelación imaginaria pueda ser preferida a todas las demás¹⁰⁰. El juicio del entendimiento ilustrado por la luz divina es el elemento formal de la profecía y el término

97 “Ad iudicandum secundum divinam veritatem ea quae naturali cursu homo apprehendit”. 2-2, q. 173, a. 2.

98 *De verit.*, q. 12, a. 7.

99 *Ibidem*.

100 “Excellentior est prophetia quae habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quae habet alteram tantum”. *Summ. theol.*, III, q. 30, a. 3 ad 1.

del conocimiento profético, no obstante el modo en que se haya verificado la acepción de las especies.

Podemos, pues, concluir con estas palabras de Santo Tomás, que resumien cuanto hemos dicho: “*Sic ergo omnis prophetia vel habet tantum iudicium supernaturale de his quae ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone; vel habet acceptionem simul cum iudicio secundum imaginariam visionem*”¹⁰¹.

El carisma profético y la elevación de las facultades

Que el sujeto receptor propio del carisma profético sea el entendimiento es doctrina que no solo se halla en la Sagrada Escritura, sino que la encontramos también entre los más destacados padres y doctores de la Iglesia. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, comentando estas palabras del profeta Miqueas: “*Sed ego impletus sum fortitudine in spiritu Domini, et iudicio et potentia*” (3, 8), dice así: “*Gratia quippe illos non modo sapientes, sed etiam fortes efficienbat, non corporis constitutione sed mente*”¹⁰². Y San Agustín tiene expresiones semejantes en su *De Genesi ad litteram*¹⁰³.

No podía ser otra manera. El influjo del Espíritu Santo se dirige a la inteligencia primeramente para elevarla y corroborarla. He aquí en qué consiste para Santo Tomás la *inspiración*. Por ese influjo sobrenatural, pasajero, y con todo, eficaz, el entendimiento se pone al nivel de Dios. Esta acción sobrenatural no se limita únicamente al juicio profético, sino que se extiende a toda la operación intelectual: formulación de la idea, expresión del verbo mental, juicio y razonamiento. Cuando la inteligencia está así elevada y fortificada sobrenaturalmente, entonces Dios se manifiesta al profeta por medio de la revelación: “*Ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem; revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinatorum, in quo perficitur prophetia*”¹⁰⁴.

De suerte, pues, que en el hombre que recibe la moción del Espíritu Santo, la inspiración designa un refuerzo de su inteligencia por la luz divina.

101 *De verit.*, q. 12, a. 7.

102 In Isaiam 1 P. G. 56, 14.

103 Cfr. (Migne PL 34, 46), L. XII, c. IX (ML 34, 46).

104 *Summ. theol.*, 2-2, q. 171, a. 1 ad 4.

La revelación, en cambio, denota la percepción de las realidades divinas. Por consiguiente, inspiración y revelación implican dos fases distintas que reunidas integran la profecía: una fase de preparación, por la cual la inteligencia con el auxilio divino se pone en proporción con las verdades divinas, y una fase, también esencial, de conocimiento efectivo de esas realidades. Estas dos fases, según la penetrante explicación del P. Synave, tienen conexión necesaria: la inspiración es dada en vista de la revelación y esta supone siempre la inspiración. Si nos situamos, pues, en este punto de vista, podemos concluir que todo lo que es revelado es inspirado, ya que nada se puede revelar a la inteligencia sin que esta haya recibido previamente la inspiración, aún en el caso de la revelación de la infalibilidad de una verdad de orden natural¹⁰⁵.

En virtud de esta conexión necesaria, Santo Tomás emplea a veces indiferentemente los términos *inspiración* y *revelación* para asignar las causas del conocimiento profético. Entre otros muchos casos podemos citar el siguiente: “*Inspiratio* quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non”¹⁰⁶.

Según esto, no podemos admitir lo que dice Cayetano en su comentario a la cuestión 171, art. 1 ad 4 de la Secunda Secundae, en donde dice:

Incipit colligere quae requiruntur ad veram prophetiam... Prima actio divina est inspiratio, et haec fit in voluntate humana... Secunda actio etiam divina, est revelatio, et haec fit in intellectu... Ita quod prius movet ipsum (hominem) ut attendat et deinde revelat.

No negamos aquí que Dios mueva la voluntad de los profetas, pero adviértase que esto solo se verifica en el segundo estadio de la profecía. En efecto, Santo Tomás distingue dos fases en la profecía: la *visión*, que está integrada por la acepción de las especies y el juicio pronunciado sobre la realidad de estas. En este primer estadio la intervención de la voluntad es innecesaria en cuanto al ejercicio, y en cuanto a la especificación de los objetos de la inteligencia. Además, dijéramos que la inteligencia está en este momento contemplando la verdad profética en un acto sobrenatural en el cual Dios

105 Cfr. *Bulletin Thomiste* 2(1925), 202-207.

106 *De verit.*, q. 12, a. 9.

se anticipa a toda previsión y a todo esfuerzo humano puesto que Él es causa primera y principal de la profecía.

Si pasamos ahora a considerar la segunda fase de la profecía, o sea la enunciación, entonces la elevación y la corroboración de la voluntad por parte de Dios es no solo efectiva sino también necesaria. De otra manera, ¿cómo hubiera sido posible que los profetas se hubieran llegado al pueblo escogido para enrostrarle todos sus vicios y pecados y anunciarle las amenazas de la justicia divina? Si así no fuera, ese mensaje no hubiera llegado a Israel con entera fidelidad. Así pues, no es raro que el Señor al enviar a Jeremías le diga estas palabras:

Tu, pues, ciñe tus lomos, yérguete y diles cuanto yo te mandaré. No te quiebres ante ellos, no sea que yo a su vista te quebrante a ti. Desde hoy te hago como ciudad fortificada, como férrea columna y muro de bronce, para la tierra toda, para los reyes de Judá y sus grandes, para los sacerdotes y para todo su pueblo. Ellos te combatirán, pero no te podrán, porque yo estaré contigo para protegerte, palabra de Yavé.¹⁰⁷

Y cuando las dificultades, los oprobios y las amenazas surgen por doquiera; cuando los pecadores, heridos en su orgullo, quieren hacer sucumbir la acción del profeta, entonces Yavé se hace oír de nuevo para sostenerle y animarle en el cumplimiento del deber: “Clama a voz en cuello sin cesar; alza tu voz como trompeta, y echa en cara a mi pueblo sus iniquidades, y sus pecados a la casa de Jacob”¹⁰⁸.

He ahí, pues, la elevación de la voluntad en el momento en que se requiere. Claro está que el punto merece que se le estudie más detenidamente, pero no está en contacto directo con nuestro tema. Creemos por otra parte que lo dicho basta para saber lo que siente Santo Tomás en esta cuestión.

Sentado ya que el influjo sobrenatural en la revelación recae primera y principalmente sobre la inteligencia, conviene ahora determinar el campo de ese influjo intelectual y divino.

107 Jeremías 1, 16-19.

108 Isaías, 58, 1.

Indudablemente, el juicio definitivo, que es el acto capital del profeta, requiere una iluminación especialísima; pero no es menos cierto que los actos que le preceden deben estar influenciados por esa luz sobrenatural. En efecto, para que una idea sea verdaderamente un concepto divino, no basta que sea aceptada por Dios, se requiere además que proceda de su acción. Para que el verbo formado en nuestra inteligencia se deba al influjo del Espíritu Santo es menester que Este con su virtud lo envuelva y cubra bajo su razón misma de concepto interno. De suerte que si Dios es el autor *total* de la revelación debe también influir sobre ella *integralmente*¹⁰⁹.

Pero, ¿cuál es en definitiva el campo del influjo intelectual? ¿En dónde se ejerce la acción del *lumen propheticum*? Para contestar esta pregunta debemos observar, o mejor, debemos recordar aquí la doctrina de Santo Tomás sobre los principios de los cuales surge el acto cognoscitivo. Estos principios son el entendimiento agente y el entendimiento posible. El entendimiento agente es una luz (*lumen quoddam*) que en el acto de la intelección se porta como el sol que ilumina los objetos. Los textos de Santo Tomás son innumerables y claros. El entendimiento agente es como una antorcha siempre brillante que ilumina los fantasmas y hace surgir de su seno la especie inteligible. De suerte que los objetos percibidos por nuestra inteligencia son con respecto al entendimiento posible como los colores respecto de la vista: “comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem ut colores ad lucem”¹¹⁰. Pero en fin de cuentas el entendimiento agente no entiende, es una potencia ciega. La intelección es obra del entendimiento posible, como la visión es obra de la vista: “Intellectus possibilis est quo hic homo formaliter intelligit”¹¹¹.

¿Cómo considerar ahora el influjo del *lumen propheticum*? ¿Qué pensar de su acción en el entendimiento posible, pero sobre todo en el entendimiento agente? Ya hemos visto que, tanto en la revelación intelectual como en la imaginaria, el fantasma, aunque a título diverso, juega un papel importante dada la condición del humano entendimiento. Si, pues, el entendimiento agente es una luz cuyo oficio es esclarecer los fantasmas y descubrir al entendimiento posible las especies inteligibles, parece lógico pensar que

109 Cfr. Hugon, *La causalité instrumentale*, págs. 44-47.

110 *Summ. theol.*, I, q. 54, a. 4 s. c.

111 In *Aristotelis Librum de Anima* III, lect. 7, n. 690.

el entendimiento agente recibirá una elevación consistente en un complemento sobrenatural de virtud luminosa, de modo que su capacidad de esclarecer se acreciente y avive. Tendríamos, pues, que por el conducto de ese entendimiento penetraría en el campo de las operaciones intelectuales la luz profética.

La opinión que acabamos de exponer ha sido defendida por H. Lusseau¹¹², quien cree basarse en Santo Tomás.

Vamos a tratar este punto, advirtiendo desde ahora que sostenemos todo lo contrario del exégeta francés. Basta, en efecto, leer con atención el tratado *De prophetia* tanto en la *Suma* como en las *Quaestiones disputatae* para conocer la verdadera mente del Angélico en este punto.

En primer lugar, basta trazar un ligero parangón entre el conocimiento profético y el conocimiento facial de Dios. En uno y otro caso, el elemento formal subjetivamente hablando es la luz sobrenatural. La visión beatífica es una simple intuición de la esencia divina en sí misma, producida por el entendimiento elevado y fortalecido por el *lumen gloriae*, y, como dice la Constitución dogmática, “*Benedictus Deus*”, del papa Benedicto XII, “*nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte ei ostendente*”¹¹³. Según esta definición, en la visión beatífica no se verifica abstracción de ninguna especie, de suerte que la acción del entendimiento agente es nula; por manera que el *lumen gloriae* viene directamente a fortalecer el entendimiento posible, no el agente, antes bien viene a suplirle.

Viniendo ahora al conocimiento profético, es cierto que este no es un conocimiento intuitivo de Dios, pero es un conocimiento sobrenatural, intermedio entre la fe y la visión facial. Ahora bien, no podemos admitir ninguna elevación del entendimiento agente, en primer lugar, porque en su orden no tiene carácter de *potencia*, pues es una facultad meramente *activa*, y segundo, porque en su operación no hay indeterminación a una cosa o a otra, pues siempre ejerce su operación de un solo y mismo modo. Razón por la cual Santo Tomás afirma:

112 “L’inspiration et l’intelligence”, en *Biblica*, 10 (1929) 421-444.

113 Denzinger, n. 693.

Anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam in actu habet sine hoc quod aliquid ab alio recipiat, et ideo potentia quae haec efficit est potentia simpliciter activa et dicitur intellectus agens, *qui non operatur aliquo habitu mediante*.¹¹⁴

Que Santo Tomás excluya la elevación del entendimiento agente es cosa que aparece en muchos lugares de sus obras. Entre otras son muy interesantes estas papabras:

Cum posuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam: necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur: et hanc dicimus Deum, qui interius docet, in quantum hujusmodi lumen animae infundit; *et supra hujusmodi lumen naturale, addit, pro suo beneplacito, copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio pertingere non potest; sicut est lumen fidei et lumen prophetiae*.¹¹⁵

Pero la declaración más terminante del Angélico Doctor la encontramos precisamente en su tratado de *Prophetia* en la *Suma*: “Sicut in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis, ita etiam in cognitione prophetica patitur ex illustratione divini luminis”¹¹⁶.

Concretándonos ahora a las dos clases de visión, imaginaria e intelectual, veamos cómo distingue Santo Tomás el influjo del *lumen propheticum* en cada una de esas dos visiones. En la visión intelectual el entendimiento recibe toda la plenitud del *lumen propheticum*, pero dada la naturaleza de nuestro conocer con la ayuda de los fantasmas el vidente con la luz derivada de la plenitud que ha recibido forma a su arbitrio las especies aptas para entender la revelación. En cambio en la visión imaginaria la luz sobrenatural recae parte en el entendimiento para que emita el juicio profético, y parte en la imaginación para la conveniente acepción de las especies¹¹⁷.

114 *III Sent.*, dist. 14 a. 1, q. 2, ad 2, ed. Moos, n. 44.

115 *Quaest. disp. de anima*, q. un. a. 5, ad 6.

116 *Summ. theol.*, 2-2. Q. 171, a. 2.

117 *De verit.*, q. 12, a. 12 ad. 2.

Debemos, pues, concluir que el campo propio del influjo intelectual del *lumen propheticum* no es otro que el entendimiento posible, el cual entiende la verdad sobrenatural y juzga de su existencia real *mediante una especie inteligible creada*, adquirida con la iluminación de la luz profética sobre las especies recibidas.

Añadamos ahora para corroborar nuestra tesis la autoridad de un teólogo competente:

Si conferantur in ordine supernaturali, intellectus possibilis omnino superat intellectum agentem; quia intellectus agens est incapax perfectionis et actus supernaturalis, cum non possit quidquam recipere; dum intellectus possibilis est capax perfectionis et actus supernaturalis, secundum potentiam suam, obedientialem, nempe luminis prophetiae et fidei et gloriae.¹¹⁸

Lo dicho basta para formarnos una idea siquiera somera de lo que representa el juicio en el conocimiento profético. El capítulo siguiente lo consagraremos a estudiar los límites del conocimiento profético, sus deficiencias e imperfecciones a fin de tener una idea más completa de ese carisma divino.

118 P. Ramírez, *De hominis beatitudine*, t. III, pág. 187.

CAPÍTULO 4

DEFICIENCIA E IMPERFECCIÓN DE LA PROFECÍA. LA LIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO PROFÉTICO



Toda la nobleza y excelencia de la profecía proviene de la ciencia infinita e infalible de Dios, de la cual la profecía es una participación. Su imperfección y deficiencia hay que buscarlas en el hombre que es un pobre instrumento en las manos del Altísimo. Por una extraña paradoja el carisma profético viene a perfeccionar la inteligencia humana y esta en cambio no hace más que estrechar los límites del don recibido, como la potencia deja reducido el acto que la perfecciona. No nos extrañemos, pues, de que después de haber disertado largamente sobre la excelencia del juicio profético y sobre la certeza que confiere al que lo emite, vengamos ahora a tratar precisamente de la imperfección cognoscitiva que acompaña a toda profecía.

La limitación del conocimiento profético radica ora en la debilidad de la inteligencia ora en la escasa luminosidad y escueta figura con que se nos presenta el dato revelado mismo. Conviene, sin embargo, aclarar desde un principio que no intentamos hablar de la profecía impropia e imperfectamente dicha, que, como hemos visto, excluye Santo Tomás del rango propio de la profecía. El interés de la cuestión está en que esas imperfecciones a que venimos refiriéndonos se hallan precisamente en la propia y perfecta. Aún más, este fenómeno aparece no en aquellos hombres que esporádicamente profetizaban, sino precisamente en aquellos que durante toda su vida ejercieron el oficio de oráculos de Yavé, tales como Samuel, Isaías, Jeremías, Daniel etc., como se puede colegir por los ejemplos que aduciremos en seguida.

Uno de los más conocidos es el de la unción de Saúl como rey de Israel. Yavé da a conocer a Samuel la persona del elegido mediante sucesivas ilustraciones; le comunica primero que dará un rey a Israel, como este lo ha pedido: “Oye la voz del pueblo en cuanto te pide... Escúchalos pues; pero da testimonio contra ellos y dales a conocer cómo los tratará el rey que reinará sobre ellos”¹¹⁹. Más tarde conoce Samuel que el rey será de la tribu de Benjamín: “Mañana, a esta hora, yo te mandaré a un hombre de la tribu de Benjamín, y tú le unguirás por jefe de mi pueblo, de Israel”¹²⁰. Y cuando Samuel tiene ante sus ojos al elegido por Dios para rey de Israel, el Señor le dice: “Este es el hombre de quien te hablé ayer. Este reinará sobre mi pueblo”¹²¹.

Pero en donde mejor aparece la deficiencia y el límite del conocimiento profético es en la historia de la unción de David, que el autor sagrado ha querido narrarnos en sus detalles. El Señor le dice a Samuel: “Te envío a casa de Isaí de Belén, pues he elegido entre sus hijos al rey que yo quiero”. Samuel obedeció a la voz de Dios y se encaminó a Belén, a la casa de Isaí. Dejemos ahora al autor sagrado la narración detallada de la escena:

Cuando se presentaron ante él (los hijos de Isaí), al ver a Eliab, se dijo Samuel: “Seguro que se halla ante Yavé su unguido”. Pero Yavé dijo a Samuel: “No tengas en cuenta su figura y su gran talla, que yo le he descartado. No ve Dios como el hombre; el hombre ve la figura, pero Yavé mira el corazón”. Isaí hizo llamar a Abinadab y le hizo pasar ante Samuel. Samuel dijo: “Tampoco es este el que ha elegido Yahvé”. Hizo Isaí pasar a Sama, y Samuel dijo: “Tampoco es este el que ha elegido Yavé. Isaí hizo pasar ante Samuel a sus siete hijos, y Samuel le dijo: “A ninguno de estos ha elegido Yavé”. Preguntó entonces Samuel a Isaí: “¿Son estos todos tus hijos?”. Y él le respondió: “Queda el más pequeño, que está apacentando las ovejas”. Samuel le dijo: “Manda a buscarle, pues no nos sentaremos a comer mientras no venga él”. Isaí mandó a buscarle...

Yavé dijo a Samuel: “Levántate y úngele, pues ese es”.¹²²

119 1 Sam. 7, 8 y 9.

120 1 Sam. 9, 16.

121 1 Sam. 9,17.

122 1 Sam. 16.

Además de estos ejemplos, en los cuales podemos palpar el sucederse de las ilustraciones divinas hasta que el profeta llega a conocer con certeza la verdad, encontramos también numerosos testimonios, que por venir de boca de los mismos videntes revisten más autoridad. Estos no solo se han contentado con manifestarnos la verdad de los hechos, sino que llegan a decirnos que en muchos casos no entendiendo nada de la revelación se han dirigido a Yavé para que les revele el significado de la visión, y el Señor no se ha dignado escucharlos.

Las profecías relativas al Mesías nos ofrecen igualmente un argumento irrefragable. Isaías y Daniel veían de lejos y obscuramente los misterios de Cristo, no satisfaciendo el Señor el deseo de verlos con claridad y sobre todo de verlos realizados. Pero este punto lo dejaremos para estudiarlo más ampliamente en páginas posteriores.

Si consultamos ahora el parecer de los padres y doctores de la Iglesia, estos no hacen más que ratificar la verdad de cuanto venimos diciendo basados en el testimonio de los mismos profetas. Por eso Santo Tomás, recogiendo el eco de la tradición y sin disentir de ella en lo más mínimo, nos afirma textualmente:

Movetur mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. *Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu.* Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi divinitus esse revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus Sanctus intendit... Quandoque autem ille, cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per hæc verba intendit... Similiter etiam cum Spiritus Sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet... quandoque autem no intelligit.¹²³

123 II-II, 173, a. 4.

Tres puntos podemos contemplar en el texto citado. Según el Angélico Doctor, hay profecías que no llenan el requisito de tales debido al defecto o falta de conocimiento por parte del profeta. Hemos insistido mucho en el concepto formal de la profecía, que es el conocimiento. De aquí que faltando este requisito se desvanece el concepto propio de *profecía*. Esta falta de conocimiento se verifica primeramente en el caso en que el profeta ignora que la comunicación recibida proviene de Dios.

En segundo lugar, debemos considerar que, según Santo Tomás, hay profecía imperfecta cuando el profeta ha sido movido a comunicar a los demás la revelación, sea por medio de palabras o por medio de acciones, sin que alcance a penetrar el sentido en ellas envuelto, y que precisamente es el que Dios intenta. Y es tanto más imperfecta cuanto que en este género de profecías falta el juicio del vidente, elemento, como lo hemos dicho muchas veces, formal en la profecía.

Tocamos, por último, la parte más importante en las palabras de Santo Tomás. Cuando hablamos de limitación del conocimiento profético salta a la vista en fuerza de los mismos términos que no se trata de ignorancia total y absoluta acerca del dato revelado, pues de otra suerte veríamos renovado el error de los montanistas, quienes pensaban que los profetas no eran más que hombres exaltados y dementes, víctimas de ilusión demoniaca, lo cual reprobó justa y vehementemente San Jerónimo¹²⁴. San Juan Crisóstomo, por su parte, hace ver la diferencia que existe entre un arrepticio y un profeta movido del Espíritu Santo, que es fuente de verdad y quien no puede obrar sino el bien en el espíritu de quien profetiza¹²⁵.

124 "Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur; et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent... si enim sapientes erant prophetae (quod negare non possumus) quomodo sapientes prophetae, instar brutorum animalium, quid dicerent... Si enim sapientes errant prophetae (quod negare non possumus) quomodo sapientes prophetae, instar brutorum animalium, quid dicerent ignorarent? Legimus et in alio Apostoli loco: 'Spiritus prophetarum prophetis subjecti sint' (I Cor. 14-32): ut in sua habeant potestate, quando taceant, quando loquantur. Quod si cui videtur infirmum, illud ejusdem Apostoli audiat: 'Prophetae duo aut tres loquantur, et alii dijudicent si autem alii fuerit revelatum sedenti, prior taceat' (*ibid.* v. 29). Qua possunt ratione reticere, cum in dictione sit spiritus qui loquitur per prophetas vel tacere vel dicere". *Comm. in Isaiam.*, Prooem. (ML 24, 19).

125 "Discimus prophetas non fuisse sicut vates. Illic quando daemon animam invaserit, orbat mentem et obscurat ratiocinationem, et illi omnia ore suo loquantur, mente nihil

Lo que es capital e incontrovertible en esta cuestión es que el profeta, aunque no alcance a penetrar con su espíritu y a entender cuanto se le revela, sin embargo algo conoce, *aliqua cognoscit*, y ese algo, ese poco que conoce basta ya para resolver nuestras dudas y prestar fe a la voz de los profetas. Veremos más adelante la importancia capital de esta verdad en la economía de la revelación cristiana y en su adecuación y ajuste con el espíritu humano, que por naturaleza incluye imperfección y limitación en su conocimiento. Ni resulta menos interesante si comparamos la restricción del conocimiento profético con la virtud teologal de la fe, a la cual, en último término y salvas algunas diferencias, viene a reducirse la profecía, ya que estos dos factores de conocimiento sobrenatural perfeccionan el entendimiento del hombre viador que no ha llegado a la posesión de la verdad suma vista cara a cara, sin velos ni sombras.

Sentada la verdad de que el profeta, aunque no llegue a conocer todo lo que le ha sido revelado, alcanza sin embargo a penetrar y aprehender un poco de esa revelación, podemos disipar la duda y resolver las objeciones que se plantean contra la certeza del juicio profético. En efecto, cuando el entendimiento no tiene la evidencia de una verdad, sería ilógico decir que el juicio pronunciado por la inteligencia está basado en la certeza, pues en este estadio del conocimiento solo hay campo para la duda o la opinión. En cambio, cuando el profeta conoce algo expresamente, gracias al espíritu, de profecía, entonces “*maximam certitudinem habet et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelata*”¹²⁶. ¿Cómo y por qué hablar de certeza profética cuando no encuentra base alguna en qué apoyarse? Sería un absurdo hablar de certeza máxima en la profecía si los profetas no entendieran nada de la divina revelación, ni como hecho ni como contenido. Para confirmar esta verdad Santo Tomás apela a la historia de Abraham, cuya

intelligente eorum quae dicuntur, non aliter ac si tuba inanimata insonet. Hoc etiam dixit aliquis eorum qui sunt apud ipsos philosophorum his verbis: ‘Quemadmodum ii qui responsa canunt, et vates, multa quidem canunt, eorum autem quae dicunt nihil sciunt’.

Ast non ita agit Spiritus Sanctus, sed permittit cor intelligere quae dicuntur. Si enim non intelligeret, quomodo diceret: ‘Verbum bonum?’. Daemon enim, utpote hostis et inimicus, cum hominum natura bellum gerit; Spiritus autem Sanctus, utpote sollicitus et beneficus, id agit ut qui ipsum suscipiunt, sensus participes sint et illis intelligentibus revelat quae dicuntur”. *Comm. in Ps.*, 44, 1. (MG 55, 183).

126 II-II, 171, a. 5.

actitud ante la voz del Señor no admite sombra de vacilación en realizar lo que Dios le manda. Si el Padre de los creyentes no hubiera tenido certeza de que el Señor le hablaba y le ordenaba, de ninguna manera se hubiera dispuesto a sacrificar a su hijo único. Ni está por demás aducir el ejemplo que nos proporciona Balaam, quien constreñido por Dios a que bendiga a Israel, rechaza los halagos y ofertas de Balac que le induce a lo contrario, y con un gesto que no puede provenir más que de una certeza absoluta de la voz del Señor, exclama: “Aunque me diese Balac su casa llena de plata y de oro, no podría yo traspasar las ordenes de Yavé, mi Dios, ni en poco ni en mucho”¹²⁷. Y cuando Balac se empeña en rendir a su súbdito con riquezas y honores, este le responde: “¿Podré yo decir lo que quisieres? La palabra que Dios Ponga en mi boca, esa será la que te diga”¹²⁸. Y para demostrar que su actitud no proviene de pertinacia ni de cosa alguna humana que pueda influir en su extraño gesto, empieza a bendecir al pueblo de Dios, diciendo: “Oráculo de Balaam, hijo de Beor; oráculo del hombre de los ojos cerrados; oráculo de quien oye palabra de Dios, del que ve visiones del Omnipotente, de quien al caer se le abrieron los ojos”¹²⁹. Si pasamos ahora a la época del florecimiento y apogeo del profetismo, nuestra admiración sube de punto al ver los innumerables ejemplos de los profetas, que incapaces de resistir a la voz de Dios, y como cegados por la certeza de la acción divina en su espíritu y en su voluntad arrostran dificultades humanamente invencibles. Muchos profetas, contra su voluntad y deseo, se consagran a la dura misión a que Dios les destina. De aquí que no es raro encontrar en los profetas expresiones tan desconcertantes como estas:

Tú me sedujiste, ioh Yavé! Y yo me dejé seducir. Tú eras el más fuerte, y fui vencido. Ahora soy todo el día la irrisión, la burla de todo el mundo. Siempre que les hablo tengo que gritar, tengo que clamar: ¡Ruina, devastación! Y todo el día la palabra de Yavé es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre, es dentro de mí como fuego

127 Núm. 22, 18.

128 *Ibidem*, v. 38.

129 *Ibidem*, 24, 3-4.

abrasador que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no lo puedo soportar¹³⁰.

Por los ejemplos citados podemos darnos cuenta exacta de ese convencimiento de los profetas, de esa incommovible certeza que tienen del hecho de la revelación y de su contenido, aunque no sea más que parcial, y que los hace sobreponerse a todas las cosas del mundo, al amor de la sangre, a las honras y riquezas, al amor propio y a la propia honra.

Ya que hemos hablado del hecho de la revelación y de su contenido, debemos detenernos a estudiar estos dos casos.

I) Acerca de lo primero, o sea, la realidad de la revelación, es claro que no podemos hablar de profecía perfecta cuandoquiera que el profeta no conoce la causa de donde proviene. A lo más podemos decir que se trata de profecía imperfectamente dicha, cual es el instinto profético. Qué cosa sea ese instinto profético, Santo Tomás no ha querido decirnos en qué consiste y en qué se diferencia de las otras mociones e instintos sobrenaturales que nos mueven al bien. En este punto, como en muchos otros, el Angélico Doctor tomándole la palabra a San Agustín, nos dice que es un instinto ocúltísimo “quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur”¹³¹. Es una fuerza sobrenatural que mueve nuestro espíritu aunque no sepamos su procedencia ni los planes de su acción. Y puesto que Santo Tomás al hablarnos del instinto profético nos dice en primera persona y de un modo general: “Non omnia quae cognoscimus divino instinctu sub certitudine prophetica nobis manifestantur”¹³², es lícito concluir, como lo hace el P. Van de Oudenrijn¹³³, que el instinto profético no difiere de esas inspiraciones divinas por las cuales Dios obra en el alma de sus fieles a fin de incitarlos al bien, y que el autor de la *Imitación de Cristo* nos recuerda en su áureo libro. Por eso el Angélico Doctor se apresura a decir que el instinto profético es “quid imperfectum in genere prophetiae”.

Tenemos, pues, una verdadera escala en el orden de las comunicaciones divinas. El grado supremo de nuestro conocimiento sobrenatural será

130 Jeremías 20, 7-9.

131 II-II, 171, a. 5.

132 *Ibidem*.

133 O. c. pág. 213, nota.

en el cielo, en donde conoceremos la Divinidad en la visión beatífica. Será la revelación perfecta. Viene en seguida la profecía, que es una participación de la ciencia de Dios, pero que por estar radicada en un instrumento imperfecto y deficiente, por eso mismo es “quid imperfectum in genere divinae revelationis”. Por último viene el instinto profético que, por cuanto deja el espíritu del profeta en un estado de ignorancia en cuanto al origen de la revelación, viene a ser catalogado no ya en el género de la revelación, ni siquiera imperfecta, sino como algo imperfecto en el género de la profecía¹³⁴.

No queremos dejar pasar inadvertida una dificultad que se presenta al tratar el instinto profético. Por el análisis somero que hemos hecho, hemos podido darnos cuenta de que aún partiendo del conocimiento como tal, el instinto profético dice imperfección y deficiencia, precisamente en cuanto a la conciencia del profeta, que no sabe a quién atribuir ese impulso que lo mueve a hablar o a obrar, de suerte que el profeta no puede llegar al conocimiento de la comunicación divina mediante un juicio resolutorio y atribuirlo precisamente a Dios. En ese instinto divino falta, y ese imposible que se dé a juzgar por las palabras de Santo Tomás, el juicio profético que es el elemento formal e imprescindible en la profecía.

Siendo esto así, ¿podremos decir que Santo Tomás llama a la inspiración bíblica *instinto profético*? El M. R. P. Vosté O. P. lo afirma sin ambages, según el siguiente texto: “Cum S. Augustino, Angelicus Doctor inspiratio-nem biblicam vocat *instinctum propheticum*”¹³⁵. No obstante la autoridad grande del ilustre exégeta, pensamos que esa opinión no reproduce el pensamiento del Angélico Doctor. En primer lugar, para cohonestar esa tesis no creo que se deba decir, distinguiendo entre profecía e inspiración, que en la primera la “*acceptio cognitorum*” es formal por cuanto se trata de la manifestación de verdades anteriormente ignoradas¹³⁶. En efecto, ya hemos visto que para Santo Tomás el elemento formal en la revelación profética

134 II-II, 171, a. 5. “Nota descensus gradus [dice Cayetano] in divinis instructionibus. Nam revelatio divina multiplex cum sit, prophetia est quid imperfectum in genere divinae revelationis. Hic autem instinctus propheticus ponitur imperfectum quid, non in genere divinae revelationis, sed in genere prophetiae. Ubi videre potes, quantum a divina distet revelatione instinctus propheticus, ut non meruerit, etiam ut imperfectum quid, in illo admitti genere”. *Comment.*, en h. 1.

135 *De divina inspiratione*, p.55

136 *Ibidem*.

es el juicio. La “*acceptio specierum*” no es más que elemento material y preparatorio de aquel. Y precisamente aquí está la diferencia entre profecía e inspiración: la primera incluye siempre la “*acceptio specierum*”; en la inspiración “*stricte dicta*”, como dice muy bien el mismo autor, “*habetur tantum ac sufficit iudicium de acceptis*”¹³⁷.

En segundo lugar, debemos anotar que, según el Angélico Doctor, la inspiración hagiográfica es una *profecía intelectual*, lo cual se debe al hecho de que no puede haber inspiración propiamente dicha si falta el juicio del hagiógrafo¹³⁸. En cambio es precisamente este elemento formal lo que falta en el instinto profético. En definitiva, creemos que en razón del juicio intelectual que hay en toda inspiración hagiográfica y de la certeza que produce en el escritor sagrado, no podemos decir que sea conforme a Santo Tomás o que él así lo haya dicho, que la inspiración profética es el mismo instinto ocultísimo¹³⁹.

Dejando a un lado ese punto que no toca muy directamente nuestro tema, pasemos ahora a considerar el segundo aspecto de la limitación del conocimiento profético.

II) Además del defecto de conocimiento en cuanto al hecho de la revelación, ocurre también, como hemos observado, una limitación de conocimiento en cuanto al objeto mismo de la revelación. El mensaje de Dios a los hombres viene confiado a los profetas, convertidos por ende en nuncios de la verdad. Como en todas las embajadas, ese mensaje contiene verdades y fines propios, que en este caso son los elementos que constituyen nuestras

137 *Ibidem*.

138 Cfr. *De verit.*, q. 12, a. 12 10m.

139 “Il ne serait pas davantage conforme au texte de Saint Thomas de caractériser ces deux éventualités, de conscience ou de non-conscience, par les termes de révélation et d’inspiration. Dans les deux articles où il traite de ce point (qu. 171, a. 5; qu. 173, a. 4), S. Thomas n’emploie pas une seule fois le mot ‘inspiration’, mais désigne la prophétie inconsciente par le terme d’ ‘*instinctus propheticus*’. De plus, la ‘*revelatio prophetica*’ du début de qu. 173, a. 4 englobe les deux cas, de conscience ou de non conscience, qui sont envisagés dans le cours de l’article; si le prophète peut saisir seulement la chose (quod solum apprehendat rem illam) sans connaître en outre qu’elle lui est révélée (haec sibi esse divinitus revelata), cela suppose que cette chose lui est tout de même révélée bien qu’il n’en ait pas conscience. Au début de qu.171, a. 5, dans l’*expressa revelatio* qui s’oppose à l’*instinctus occultissimus*, c’est le mot ‘*expressa*’, non le mot ‘*revelatio*’, qui indique le caractère conscient du premier cas”. P. Benoît, *La prophétie*, p. 283.

creencias y los designios de Dios sobre la humanidad destinada a la vida eterna. Como muchas veces sucede con los mensajes de soberanos terrenos, el nuncio encargado de transmitirlos lleva a cabo su misión sin haber soñado siquiera en el contenido del mensaje confiado. Ha sido como un canal por donde pasan las aguas sin dejar vestigios de su paso. Ocurre a veces también que el encargado de transmitir un mensaje, aunque entienda o sepa en parte de qué trata el mensaje que se le ha confiado, sin embargo ignora su contenido total, y sobre todo, no sabe cuál es el sentido y el fin que su soberano ha puesto en semejante mensaje.

Otro tanto podemos decir aplicando estos sencillos ejemplos a la profecía. Muchas veces se da el caso del profeta cuya mente recibe la revelación y profiere palabras conexas y llenas de sentido obvio al menos para su inteligencia, que como racional que es, tiene que formar conceptos y expresar juicios que reflejan lo que ese profeta piensa acerca de la revelación. Pero en el fondo este pensamiento difiere totalmente del sentido intentado por el Espíritu Santo. Es la oposición completa entre la aprehensión subjetiva del profeta y el sentido propio y verdadero intentado por Dios. Recordemos nuevamente, con perdón del lector, el ejemplo clásico que nos proporciona San Juan en su evangelio. Cuando Caifás dice a los príncipes de los sacerdotes reunidos: “Vosotros no sabéis nada; no comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que perezca todo el pueblo”¹⁴⁰, está diciendo para sus adentros que es necesaria la muerte de Jesús para que no lleve tras de sí a todo el pueblo, el cual en un momento dado puede lanzarse a una revolución para sacudir el yugo de los Romanos, lo cual puede resultar fatal para la suerte de todo el país. Así piensa Caifás; pero el Espíritu Santo que ha hablado por su boca tiene muy diversos designios y planes más elevados. Por eso San Juan, verdadero intérprete del Espíritu Santo, se apresura a decir: “No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, y no solo por el pueblo, sino para reunir a todos los hijos de Dios que andaban dispersos”¹⁴¹.

El P. Lagrange, siguiendo a San Cirilo, anota al respecto que no se trata aquí propiamente de un carisma profético, ni es necesario suponer una acción

140 S. Juan 11, 50.

141 *Ibidem*, v. 51-53.

especial del Espíritu Santo, aunque la malicia de Caifás haya sido ordenada por Dios a la expresión de una verdad sobrenatural:

San Juan no teoriza; constata solamente que el Sumo Sacerdote de ese año único en el cual se realizó la salvación del mundo, creyendo en calidad de tal dar un consejo a los de su nación, halló contra su voluntad y por un designio de Dios, que había empleado términos que anunciaban la salvación de un mundo nuevo.¹⁴²

Como se ve, el caso que acabamos de considerar, comparado con los diversos grados de revelación, no alcanza a paragonarse con ninguno de ellos, y aún creemos que está por debajo del simple instinto profético, que es una gracia sobrenatural, lo cual según decíamos más arriba con el P. Lagrange, no puede afirmarse de la profecía de Caifás.

Hasta ahora hemos considerado solamente la parte negativa, es decir, la ausencia total de conocimiento, o por mejor decir, la falta de conocimiento de la revelación. Vengamos ahora a los profetas propiamente dichos. Ellos son un instrumento racional de Dios. Ahora bien, si queremos hablar de profecía perfecta tenemos que incluir el conocimiento que de ella tenga el profeta. Síguese de aquí que el profeta debe conocer, si no todo, al menos una parte de lo que se contiene en la revelación. Es cierto, sin embargo, que no todos los profetas gozan en el mismo grado de la luz sobrenatural que los constituye como tales, pues al decir de Santo Tomás, la luz profética se participa en intensidad diversa, con mayor o menor claridad. Otro tanto debemos decir también de las visiones y sueños en los cuales Dios manifiesta a veces la revelación. A veces las imágenes se presentan en forma tan oscura que los profetas piden a Dios nuevas luces para alcanzar el sentido que en ellas se encierra.

Una de las razones principales que da Santo Tomás para explicar este fenómeno es precisamente la imperfección del humano entendimiento, lo cual hace que todos los profetas, y ahora hablamos de los verdaderos, no se excusen de esta ley general. Dios con su mirada eterna abarca el presente, lo pasado y lo porvenir. Todo lo conoce en sus más mínimos detalles; a sus ojos aparecen los seres en su realidad, en sus causas y en sus efectos.

142 Évangile selon Saint Jean, p. 315.

Sólo Él conoce naturalmente su vida íntima; los seres racionales, aún en el cielo, no alcanzan a abarcar en su mente la totalidad de la plenitud divina. En el cielo gozaremos de la visión de Dios, pero no tendremos su comprensión, pues es imposible que en un concepto o en juicio creado poseamos la definición total y perfecta de la Esencia divina. Ante ese abismo de ciencia el espíritu humano es siempre débil e imperfecto por más que reciba un auxilio y una corroboración¹⁴³.

Esa debilidad e imperfección se manifiesta en diversos grados y formas. Siguiendo el orden descendente podemos reducir a cuatro esos diversos grados de conocimiento profético¹⁴⁴.

En el primer grado el profeta conoce las cosas futuras, la determinación exacta del tiempo, la significación de la revelación y el origen divino de la profecía. Este primer grado de conocimiento, con ser perfectísimo, es muy raro¹⁴⁵. De hecho, solo las profecías pronunciadas por Nuestro Señor revisiten todos esos detalles.

Viene después una forma menos perfecta de la profecía. El profeta conoce el evento futuro, alcanza la significación que tal hecho encierra, así como conoce el origen divino de la profecía, aunque no alcanza a determinar el tiempo en que se realizarán los anuncios. Unos renglones adelante veremos a qué se reduce este conocimiento profético, puesto que, como nos ha dicho Santo Tomás, en toda profecía hay defecto de conocimiento sea cual fuere la forma o el objeto.

En tercer lugar acontece que el profeta tiene la revelación de las cosas futuras, pero no sabe de cierto el origen de la revelación. Es el instinto profético a que aludíamos antes.

Viene finalmente el caso en que alguien profetiza, pero ignora totalmente no solo el origen divino de la profecía, sino también el significado de la cosa anunciada.

143 "Siendum quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit". II-II, q. 173, a. 4.

144 Cfr. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, vol. II, págs. 104-105.

145 "En fait la détermination exacte du temps est extrêmement rare. L'espérance messianique devait être pour les Israelites le ressort de la vie religieuse, l'événement attendu, imploré, le salut inauguré par le désir, puisque la prière pouvait en avancer l'heure". P. Lagrange, "Pascal et les prophéties messianiques", pág. 504.

Una de las causas a que podemos atribuir la deficiencia y limitación del conocimiento profético consiste en el hecho de que la profecía es una gracia “gratis data”, la cual, además de no suponer necesariamente la santidad y dignidad del agraciado, no se concede en beneficio de este, sino para provecho y utilidad de los demás. Y tanto más resplandece esta verdad cuanto más nos percatamos de que la profecía es preferentemente anunciadora de verdades sobrenaturales, como el misterio de Cristo y de su Iglesia, para lo cual se requiere necesariamente, como afirman los teólogos, una luz sobrenatural “quoad substantiam”. La fórmula tradicional: “Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet”, no tiene sentido sino explicada de esta manera. Los profetas hablaban para la Iglesia del Nuevo Testamento, en la cual se realizarían definitivamente los deseos de tantos que esperaron en esa hora venturosa. Todos los esfuerzos y fatigas de los profetas se dirigían a hacer ver siquiera entre sombras la proximidad de la salvación de los hombres,

acerca de la cual, como nos dice el Príncipe de los Apóstoles, inquirieron e investigaron los profetas, que vaticinaron la gracia a vosotros destinada, escudriñando qué y cuál tiempo indicaba el Espíritu de Cristo, que en ellos moraba, y de antemano testificaba los padecimientos de Cristo y las glorias que habían de seguirlos. *A ellos fue revelado que no a sí mismos sino a vosotros servían con esto*, que os ha sido anunciado ahora por los que os evangelizaron, movidos del Espíritu Santo, enviado del cielo y que los mismos ángeles desean contemplar.¹⁴⁶

La sabiduría divina se ostenta aquí, como en todas sus obras, de un modo especial. La economía de la Revelación se va desarrollando poco a poco, en el mismo sentido y con la misma finalidad. Pero cuán lejos estaban los profetas y sus auditores inmediatos de poseer toda la riqueza y contenido de la revelación, cual lo poseyeron después los Apóstoles, y como ahora, aunque no en el mismo grado que estos, lo poseemos nosotros. Es el granito de muestra que al principio parece imperceptible, pero que después, va dilatándose y creciendo de modo admirable y sorprendente.

146 1 Pe. 1, 10-13.

Santo Tomás, haciéndose eco de la tradición de la teología, nos ha dejado sobre esta cuestión estas palabras que merecen toda nuestra atención: “Licet mysteria Christi prophetis et patriarchis fuerint revelata, non tamen ita clare sicut Apostolis. *Nam Prophetis et Patriarchis fuerunt revelata in quadam generalitate, sed Apostolis manifestata sunt quantum ad singulares et determinatas circumstantias*”¹⁴⁷. De suerte que no es aventurado afirmar que actualmente conocemos nosotros el sentido de las profecías y revelaciones del Antiguo Testamento mucho más explícitamente que los mismos profetas, gracias a la interpretación y explicación que nos dieron Nuestro Señor y los Apóstoles. Como no es aventurado afirmar que los profetas no llegaron a entender totalmente las profecías¹⁴⁸.

Los Apóstoles, por su parte, eran mucho más que simples profetas o hagiógrafos, puesto que como maestros de la revelación divina plena y definitiva, como fundamentos y columnas de la Iglesia hasta la consumación de los siglos, poseían el altísimo privilegio de haber recibido por una luz infusa un conocimiento explícito de la revelación, que excede con mucho al que tienen los teólogos y la Iglesia entera ahora y hasta la consumación de los siglos.¹⁴⁹

El apóstol San Juan daba testimonio de este hecho cuando escribía a sus fieles:

147 *In Ep. ad Ephes.* 3, 5, lect. 1. “Non est exspectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus fuerit et maxime ab Apostolis qui primitias Spiritus Sancti acceperunt, id est, *et tempore prius et ceteris abundantius*”. I-II, q. 106, a. 4.

148 “Sans aucun doute, les prophètes n’ont pas toujours compris —disons mieux, n’ont peut-être jamais compris— la portée totale des prédictions qu’ils proféraient touchant l’avenir messianique... La réalité a toujours et de beaucoup dépassé les prédictions, et, de ce chef, la vision prophétique n’a jamais été, semble-t-il, adéquate à son objet. Aucun prophète, ont pu dire des théologues, n’a songé à l’incarnation du Verbe; et je n’oserai pas dire, pour ma part, qu’un Isaïe en parlant de l’Emmanuel ou en donnant au futur Messie le titre de *El gibbôr*, Dieu fort, qu’un Jérémie en lui attribuant le nom de *Yahweh sidquentû*, Yahweh est notre justice, aient même entrevu la splendeur du mystère divin... En fin les vues des prophètes furent partielles, unilatérales: la vision des glorieuses conquêtes du Messie et de ses triomphes fut, à-peu-près chez tous les prophètes, étrangère au spectacle de ses humiliations et de ses douleurs... Pour toutes ces raisons et, sans doute, pour d’autres encore, les prophètes sont loin d’avoir compris le sens total de leurs prédictions”. J. Touzard, “L’argument prophétique”, pág. 85.

149 P. Marín Sola, *La Evolución homogénea*, págs. 36-37.

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos tocando al Verbo de Vida —porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—; lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros.¹⁵⁰

Quizá hayamos insistido demasiado en el conocimiento que de los misterios sobrenaturales tuvieron los Apóstoles, pero con ello no hemos querido menguar ni reducir a su mínima expresión el conocimiento que tuvieron los profetas de las revelaciones que recibieron de Dios. Es el caso recordar nuevamente que en la profecía el elemento formal es el *juicio* y que allí se encierra precisamente el sentido de la revelación; la “*acceptio specierum*” es siempre el elemento material sobre el cual se ejerce la acción clarificadora del “*lumen divinum*”, puesto que al decir de Santo Tomás: “*Nisi ad similitudines sensibiles in imaginatione formatas intelligendas adsit lumen intellectuale, ille cui hujusmodi similitudines ostenduntur, non dicitur propheta, sed potius somniator. Aliquando dicitur propheta, sed tamen improprie et valde remote*”¹⁵¹. La “*acceptio rerum*”, diríamos con el P. Marín Sola, no es más que una fórmula de la revelación divina. Y no son precisamente las fórmulas sino el sentido revelador lo que constituye el elemento formal de la revelación. Si Dios se hubiera contentado con revelarnos simples fórmulas, sin darnos al mismo tiempo el significado que en esas se esconde, no se trataría ya de revelación en sentido estricto, sino de una simple visión¹⁵². Y no sería menor el inconveniente si nos trasladamos al plano de la fe, al acto en el cual esta se concreta, puesto que al decir del Angélico Doctor, “*fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo*”¹⁵³.

Pero lo que es más importante es que para que haya verdadera revelación y no simple visión, no es necesario que el profeta comprenda *todo* lo que Dios ha querido significar por medio de esas fórmulas, y que en realidad

150 I Jo. I, 1- 4.

151 En II Cor. 12, lect. 1.

152 O. c., pág. 34.

153 III Sent., dist. 25, q. 2, a. 1, qc. 1 co.

se encuentra allí contenido. Como tampoco es necesario que el profeta al anunciar la revelación recibida exprese *todo el sentido* que la luz profética le hace ver en las fórmulas reveladas. En cambio para que haya verdadera revelación y un verdadero acto de fe divina es indispensable que Dios haya dado un sentido explícito a las fórmulas reveladas, como es de rigor también que el profeta haya entendido alguna cosa al menos de ese sentido divino¹⁵⁴.

Conviene en fin hacer notar que la doctrina que acabamos de exponer en nada se opone a la doctrina recibida del magisterio eclesiástico y de los teólogos. Algunos, sin embargo, han querido poner en contraste la doctrina tomista de la revelación con las enseñanzas de la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, tan conocida de todos los que han estudiado el tratado de la inspiración de la Sagrada Escritura. Conviene citar de nuevo ese texto importante: “Supernaturali virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut *ea omnia* eaque sola quae ipse juberet, et *recte mente conciperent*, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent”¹⁵⁵. Como se ve, entender el sentido de la revelación (*recte mente conciperent*) difiere mucho de entender toda la significación. El texto citado dice solamente que los autores inspirados han entendido el sentido de todas las afirmaciones que Dios les ha inspirado —lo cual enseña también Santo Tomás—, pero no dice que hayan entendido toda la significación.

He ahí la naturaleza de la revelación profética analizada en sus causas y efectos. Para terminar nuestro trabajo queremos hacer notar cómo la inteligencia humana cuando no se le niega su verdadero objeto, que es el ser obtenido por la abstracción y poseído por el juicio, es el instrumento del cual se vale Dios para transmitir a los hombres una participación de su ciencia divina. Y tanto más reluce esta ciencia de Dios cuanto más se acomoda a la naturaleza de nuestro entendimiento. Hemos visto, en efecto, que el medio más adecuado de que pueda usar la inteligencia es el fantasma para conocer y llegarse a la realidad de las cosas. A esto proveyó Dios infundiendo su mensaje en el espíritu del profeta por medio de la revelación imaginaria la cual, según el testimonio unánime de los teólogos y la constatación que

154 “Sin inteligencia alguna de sentido, ni el que recibe las fórmulas de Dios sería verdadero profeta, sino visionario o soñador, ni el que las recibiese luego del profeta o apóstol podría hacer acto alguno de fe divina. *El sentido divino, y no las fórmulas, es, pues, lo formal de la revelación y de la fe*”. Marín Sola, o. c. p. 34.

155 Denzinger, 1952.

encontramos en la Sagrada Escritura, fue comunísima en el profetismo israelita. Y si la limitación del conocimiento constituye en sí misma una imperfección de la inteligencia, la cual en esta vida no puede elevarse a la visión de la esencia de Dios, en la cual se contienen como en su principio claro y transparente todas las verdades que ahora conocemos velada y obscuramente, eso mismo está indicando que el ser abstraído de las cosas materiales no es el único objeto de conocimiento, sino que el Ser infinito y perfectísimo, fuente de toda verdad y perfección, puede ser objeto de conocimiento por parte de la humana inteligencia.

Terminemos así reafirmando con el Angélico Doctor que así como la caridad es perfección de la voluntad, así la profecía es perfección de la inteligencia.



Diploma de licenciatura en Teología otorgado
al padre José María Arévalo Claro, O. P.,
por el Angelicum de Roma (1951)

BIBLIOGRAFÍA

- Benoit, P. *Somme théologique. La prophétie. Traduction et notes*. Editions de la Revue des Jeunes, Paris, 1947.
- Browne, P. M. “Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis”, *Angelicum* 8 (1931) 53-59.
- Camerlinck, A. “De modo que prophetae consilia Dei cognoverint eaque manifestaverint”, *Collationes Brugenses* 15 (1910), 160-171.
- Cayetanus, T. (T. de Vio). *Commentaria in Summam theologicam*. Ed. Leonina Operum S. Thomae, T. IV-XII, Roma, 1888-1906.
- Colunga, A. “El don de profecía”, *La Ciencia Tomista* 7 (1913), 377-397.
- Condamin, A. “Prophétisme israélite”, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, vol. IV, col. 386 ss.
- _____. “La mission surnaturelle des prophètes d’Israël”, *Études* 118 (1909), 5-32.
- Chaine, J. *Introduction à la lecture des prophètes*. Gabalda, Paris, 1932.
- Decker, B. *Die Analyse des Offendarungs Vorganges beim Hl. Thomas im licht vorthomistischer Prophetietraktate*. Roma, 1939.
- Derisi, O. N. *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* Ed. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.
- Forman, H. J. *Les prophéties à travers les siècles*. Cap. V, “La prophétie biblique”. Payot, Paris, 1941.
- Gardeil, A. *Le donné révélé et la théologie*. Ed. 2a., Paris, 1932.
- Garrigou-Lagrange, R. *De revelatione*. Ed. 4a., Roma, 1945.

- Girotti, G. *Il Vecchio Testamento. Vol. VII. Introduzione generale ai Profeti. Il libro di Isaia*. Torino; 1942.
- Hopfl, H. y Gut, B. *Introductio generalis in Sacram Scripturam*. Ed. 4a., Roma, 1940.
- Horvat, A. *Synthesis theologiae fundamentalis*. Budapestini, 1948.
- Hugon, E. *La causalité instrumentale en théologie*. Ed. 3a., Téqui, París, 1924.
- _____. “Quels concepts avons-nous des vérités surnaturelles?”, *Revue Thomiste* 14 (1906), 413-429.
- _____. “Foi et Révélation”, *Revue Thomiste* 15 (1907), 137-154.
- Joannes a Santo Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Ed. B. Reiser, 3 vols., Marietti, Turín, 1930.
- _____. *Cursus theologicus. De fide. De donis*. Col. Lavallensis, ed. A. Mathieu y H. Gagné, Quebec, 1948.
- Lagrange, J. M. “Une pensée de S. Thomas sur l’inspiration scripturaire”, *Revue Biblique* 4 (1895), 540-562.
- _____. “Pascal et les prophéties messianiques”, *Revue Biblique* 15 (1906), 540-562.
- Lusseau, H. “L’inspiration et l’intelligence”, *Biblica* 10 (1929), 421-444.
- Mangenot, E. “Prophète, prophétie, prophétisme”. En *Dictionnaire de la Bible (Vigouroux)*, col. 705-747, París, 1912.
- Maquart, F. X. “De l’action de l’intellect agent”, *Revue de Philosophie* (1927), 380-446.
- Marín Sola, F. *La evolución homogénea del dogma católico*. Valencia, 1923.
- Parenti, A. *Synopsis introductionis generalis in prophetas V. T.* Roma, 1941.
- Perrella, F. M. “Ispirazione profetica e ispirazione scritturale. Origine e natura”, *Divus Thomas (Plac.)* 36 (1933), 121-143.
- Pesh, C. *De inspiratione S. Scripturae*. Friburgo, 1925.
- Rabeau, G. *Species, verbum. L’activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d’Aquin*. Vrin, París, 1938.
- Ramírez, J. M. *De hominis beatitudine tractatus theologicus. Vol. III. De essentia metaphysica beatitudinis*. Madrid, 1947.
- Synave, P. “La causalité de l’intelligence humaine dans la révélation prophétique”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 8 (1914), 218-235.
- Tomás de Aquino, S. *Summa theologica*, Ed. Faucher, 5 vols., París, 1939.
- _____. *Summa contra gentiles*. Editio Leonina Manualis, Roma, 1934.
- _____. *Quaestiones disputatae (De veritate, De malo etc.)*. Marietti, Turín, 1942.

- _____. *Scriptum super libros sententiarum*. Ed. P. Mandonnet, vols. 1-2, Lethielleux, París, 1929; ed. F. Moos, vols. 3-4, Lethielleux, París, 1933-1947.
- _____. *In omnes S. Pauli apostoli Epistolas commentaria*. Marietti, Turín, 1929.
- _____. *In Evangelium Secundum Joannem.*, Marietti, Turín, 1926.
- _____. *In Isaiam prophetam expositio*. Ed. Vivés, t. XVIII, París, 1876.
- _____. *In Aristotelis librum De anima commentarium*, Ed. A. Pirotta, Marietti, Turín, 1936.
- _____. *Bulletin Thomiste* 8 (1926), 201-207.
- Tondelli, L. "Il problema psicologico dei profeti", *Scuola Cattolica* 11 (1916), 311-328.
- Touzard, J. "L'argument prophétique", *Revue pratique d'Apologétique* 5(1907/08), 757 ss.; 6 (1908), 906 ss.; 7 (1908/09), 81 ss.
- Van den Oudenrijn, M. A. *De prophetiae charismate in populo israelitico. Libri Quatuor*. Roma, 1926.
- Voste, J. M. *De divina inspiratione et veritate sacrae scripturae*. Ed. 2a. Roma, 1932.
- Werbert, J. "L'image dans l'oeuvre de S. Thomas et spécialement dans l'expose doctrinal sur l'intelligence humaine", *Revue Thomiste* (1926), 427-445.
- Zannechia, D. *Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis*. Roma, 1898.
- Zarb, S. "Num hagiographi sibi conscii fuerint charismatis divinae inspirationis?". *Angelicum* 11 (1934), 228.244.
- _____. "Le fonti agostiniane del tratta to sulla profezia di S. Tommaso d'Aquino", *Angelicum* 15 (1938), 169-200.

APÉNDICE

EL PADRE JOSÉ MARÍA LAGRANGE, O. P. Y EL MODERNISMO

El padre José María Lagrange, O. P. y el Modernismo¹

El 7 de marzo conmemoró la Orden Dominicana el primer centenario del nacimiento del Padre José María Lagrange, gran exégeta, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén y director, por voluntad de León XIII, de la *Revue Biblique*. Nació el Padre Lagrange en Sourgen-Bresse, ciudad del sur de Francia, el 7 de marzo de 1855, recibiendo allí mismo la primera enseñanza humanística. En 1873, fue a París, en donde se doctoró de abogado.

Lagrange aspiraba a lo trascendente. Temeroso de enlodarse en lo vulgar, buscó alturas de águila. El Seminario de Issy estaba entonces dirigido por los Padres de San Sulpicio, y allí entró el joven togado para iniciar su carrera eclesiástica. Mas esto fue solo una tregua. La cúspide de sus aspiraciones la avistó con caracteres definitivos cuando se hizo dominico en el Convento de San Maximino, en octubre de 1879. El artículo del R. P. Arévalo, O. P. que publicamos en esta entrega nos presenta al P. Lagrange en las duras luchas que hubo de librar en su vocación de escriturista consumado

1 Este texto es de la autoría del padre José María Arévalo Claro y fue publicado por primera vez en la revista *Aliis tradere* (Bogotá), en abril de 1955 (pp. 21-27).

contra las redes del Modernismo y la malevolencia de sus gratuitos enemigos (La Redacción)².

Hasta el siglo XIX solo había ateos, heresiarcas y cismáticos; la negación de Dios, el ataque a un dogma determinado o la separación de Roma. El Modernismo, por el contrario, se proyectó sobre todos los aspectos de la doctrina cristiana e intentó socavar sus cimientos: la filosofía, la historia, la teología y la Biblia; y, lo que es más triste, fue un movimiento de tres sacerdotes orgullosos y desalumbrados que pagaron tributo a las lucubraciones de un protestante alemán, Adolfo Harnack, y se encargaron de difundir las teorías contenidas en la *Esencia del Cristianismo*.

Jorge Tyrrell, en Inglaterra, con su obra *Entre Scylas y Caribdis*; Ernesto Buonaiutti, en Italia, con su *Programa de los Modernistas*, y, el más funesto, Alfredo Loisy, por medio de su obra *El Evangelio y la Iglesia*, en Francia.

En estos medios entró en escena el P. Lagrange; no concebía que un Dominico fuese indiferente al movimiento religioso y doctrinal de su tiempo.

Uno de los puntos que por entonces se discutían más vivamente era el origen mosaico del Pentateuco, pues una vez echada abajo esta doctrina tradicional, se iban también al suelo el dogma del pecado original, el de la creación y el Protoevangelio.

Redactó Moisés el Pentateuco en la forma que hoy lo leemos, ¿por entero y *propria manu*? No lo creía así el P. Lagrange, y para defender su punto de vista recurría a la historiografía de los antiguos semitas y a las ficciones jurídicas corrientes en materia de legislación y de jurisprudencia. No es necesario para que Moisés sea el autor de todo el Pentateuco que su firma esté estampada al pie de cada libro. Toda legislación humana evoluciona, ya que no se limita al hombre en sí, al hombre metafísicamente considerado, sino al hombre concreto, al hombre histórico, colocado en un medio que varía con el tiempo. De modo, pues, que el primitivo cuerpo de legislación mosaica no se alteró con las redacciones posteriores, inspiradas en los mismos principios fundamentales, ni con las adiciones y modificaciones de detalles que exigían las nuevas condiciones del medio ambiente. Mientras esas adiciones conserven el espíritu de la legislación mosaica primitiva puede muy bien reclamar la paternidad del primer legislador de Israel.

2 Estos dos párrafos corresponden a una nota introductoria de la revista *Aliis tradere* que acompañaba el texto del padre José María Arévalo en la publicación original.

Desgraciadamente, a los ojos de algunos exégetas superficiales, el método crítico propuesto por el P. Lagrange en el Congreso Internacional Científico de Friburgo en 1897 guardaba ciertas analogías con el propuesto por los sabios racionalistas; y empezaron las luchas y las pruebas. Alguien le llamó “desertor del campo católico”.

La polémica casi llegaba a su punto con ocasión de las Conferencias dictadas en el Instituto Católico de Tolosa sobre el Método Histórico aplicado al Antiguo Testamento. El P. Lagrange siguiendo las orientaciones dadas por la encíclica *Providentissimus Deus* desarrollaba puntos tan interesantes como la evolución de las verdades reveladas en el Antiguo Testamento, la noción de inspiración y los hechos establecidos por la crítica bíblica, la claudicación del concordismo apologético, el carácter histórico de la legislación civil y su analogía con el código de Ammurabi, y, por último, el tema de moda, el valor histórico de las tradiciones anteriores a los Patriarcas.

Ya hemos dicho que el P. Lagrange para dilucidar estos puntos se apoyaba en la *Providentissimus Deus*, uno de cuyos apartes, motivo de largas y dolorosas discusiones, reza así:

En el lenguaje vulgar se designa primero y por la palabra propia los objetos que caen bajo los sentidos: el escritor sagrado (y el Doctor Angélico nos lo advierte) “se ha fijado en los caracteres sensibles”, es decir, en aquellos que Dios mismo, dirigiéndose a los hombres, ha indicado, siguiendo la costumbre de los hombres para ser entendido por ellos³

La interpretación infundada de este último pasaje, según la cual se podía hablar de apariencias a propósito de los libros históricos, dio motivo a toda una literatura bíblica y a la denominación de laxismo bíblico a cuya cabeza figuraba el P. Lagrange. La encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV (1920) vino a dar la recta interpretación de las palabras de León XIII. Por fortuna el P. Lagrange había dicho en 1919:

Veo una vez más la tendencia a colocar en el mismo rango la historia y la ciencia en la Sagrada Escritura. Sin embargo, no me parece

3 León XIII, *Providentissimus Deus*, Buenos Aires, n.º 41, p. 561.

que Padre Santo haya querido asimilarlas completamente cuando dice que las observaciones referentes a la física debemos aplicarlas a las ciencias de la naturaleza, a la historia sobre todo.

A pesar de esto, no faltaron palabras duras e injuriosas. Por una coincidencia desagradable que algunos espíritus mal intencionados creyeron connivencia culpable, las conferencias del P. Lagrange salieron a la luz al mismo tiempo que *El Evangelio y la Iglesia* de Loisy. Encendiéronse más las pasiones y con ellas el ultraje y la calumnia. Se repartían hojas volantes que denunciaban “el Modernismo” del P. Lagrange, se le llamaba el lobo disfrazado con Piel de oveja; se le rogaba que amainase su persecución al rebaño del Buen Pastor, que no deshonrase por más tiempo la blanca librea dominicana, ni subiese más al altar, profanado por el sacrilegio cotidiano de su piedad falsa. Amargas, tristes y largas horas que no hicieron sucumbir al insigne exégeta. Por este tiempo sus visitas a Getsemaní y al Calvario se redoblaron para pedir luz y consuelo a Aquel que había sufrido tristezas, escarnios y calumnias por amor de la verdad.

Entretanto, había cundido el rumor de que las obras del P. Lagrange, ya numerosas, serían puestas en el Índice. En efecto, el 29 de junio de 1912, la S. C. Consistorial prohibía que se introdujese en los Seminarios la obra del Dr. Holzhey —*Manual de Introducción al Antiguo Testamento*— por estar plagado de teorías modernistas e hiper-críticas. El decreto traía un inciso que extendía la prohibición a otros comentarios del mismo espíritu, *ceu scripta plura P. Lagrange*. No se trataba, es verdad, de una condenación, sino de precaver la formación de los seminaristas y ponerlos al abrigo de todo lo que pudiera oler a Modernismo.

Semejante golpe podía echar a pique la obra cumplida por el P. Lagrange. Para un hombre soberbio este incidente hubiera podido ser la ocasión de una rebelión contra la autoridad eclesiástica; pero el P. Lagrange tenía la “razón ilustrada por la fe” y, animado de ese espíritu, dirigió al Padre Santo esta ferviente declaración:

Santísimo Padre: Prosternado a los pies de V. S. vengo a hacer una protesta del dolor que me causa el haber contristado a V. S. y de mi obediencia. Mi primer movimiento ha sido y mi último impulso será siempre

mi sumisión de espíritu y de corazón, sin reservas, a las órdenes del Vicario de Jesucristo. Y precisamente porque tengo el corazón del hijo más sumiso, séame permitido decir a un Padre, el más augusto de los Padres, pero siempre un Padre, el dolor que me causa contemplar los considerandos anexos a la reprobación de muchas de mis obras, que el decreto no determina, contagiadas de racionalismo. Que estas obras contengan errores me apresuro a reconocerlo, pero que hayan sido escritas con un espíritu de desobediencia a la tradición eclesiástica o a las decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica, dignaos, Smo. Padre, autorizarme a declarar que nada ha estado más lejos de mi pensamiento. Me postro de hinojos para implorar la bendición de V. S.

Esta carta iba acompañada de otra al Rmo. Maestro General de la Orden, en la que el P. Lagrange para manifestar su docilidad a la Santa Sede renunciaba a proseguir los cursos de Sagrada Escritura, dejaba la Dirección de la *Revue Biblique* y pedía al P. General [que] le permitiese volver a Francia a predicar como simple misionero lo más sustancial y hermoso de la Sagrada Escritura: el Santísimo Rosario.

Afortunadamente regía entonces los destinos de la Orden un religioso que tenía la perspicacia de un hombre de gobierno y toda la prudencia de un santo, el Rmo. y Venerable P. Cormier. Este hizo saber al P. Lagrange que el Sumo Pontífice estaba plenamente satisfecho y complacido con la protesta de sumisión filial, y le ordenaba permanecer en Jerusalén, dedicado en adelante a los estudios del Nuevo Testamento. Gracias, pues, al P. Cormier se salvó para la Iglesia el San Jerónimo de los tiempos modernos. El P. Lagrange dejaba el campo espinoso y difícil del estudio del Antiguo Testamento y se lanzaba lleno de obediencia y alegría a la obra de la exégesis neotestamentaria.

Los tiempos, los hombres y las ideas cambiaron después, pero el P. Lagrange no tuvo la dicha de leer la Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, redactada por un discípulo suyo, el P. Vosté, en la cual el Sumo Pontífice confirmaba y repetía las alabanzas de León XIII a la Escuela Bíblica de Jerusalén, proferidas cincuenta y un años antes, y en la que se compendia maravillosamente la obra concebida, emprendida y llevada a cabo por el P. Lagrange.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Goudy.
2020



Este trabajo aborda la profecía acogién­dose al legado de Santo Tomás, quien al estudiar los carismas enumerados por San Pablo, encauza su estudio desde el punto de vista del conocimiento. El distintivo de estos carismas consiste en que hacen llegar a los hombres el mensaje de la revelación divina por medio de algunos privilegiados a quienes estas gracias les son conferidas. Esta misión es de índole principalmente *intelectual*, puesto que su fin es proponer a la inteligencia humana los pensamientos y las intenciones de Dios. Así, es posible afirmar que la profecía es, ante todo, un don de conocimiento. El profeta recibe de lo alto no solo la luz intelectual que asegura y hace verídico ese conocimiento, sino que se le otorga la materia de este, o sea, lo que el *Angélico Doctor* llama *acceptio specierum* y el *judicium de acceptis*. Además, como Dios quiere que el mensaje confiado al profeta se transmita a los hombres, el legado divino goza también del *don de lenguas* que lo hace accesible a todos los hombres, y del *don de obrar milagros* para dar testimonio de la verdad de su misión.

Esta publicación corresponde a la tesis originalmente escrita en latín que el autor elaboró para obtener el grado de licenciado en teología en el Pontificium Institutum Internationale Angelicum en Roma. La recuperación de este trabajo constituye un aporte notable para la memoria de la Orden de Predicadores en Colombia, así como para la teología dominicana y latinoamericana.