

Enrique Martínez

Universitat Abat Oliba CEU

emartinez@uao.es

ORCID: 0000-0003-1601-811X

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2025.005>



18 (2025) 1: 71–83

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Lenguaje y Verdad Presupuestos filosóficos para una inteligencia de la Revelación

Language and truth Philosophical presuppositions for understanding Revelation

Resumen. Este estudio pretende identificar algunos presupuestos filosóficos necesarios para el estudio de los comentarios bíblicos de Santo Tomás de Aquino a la Sagrada Escritura. En particular, investiga la relación entre lenguaje y verdad. Se sigue la enseñanza filosófica del Aquinate, junto con algunas aportaciones de Francisco Canals. Se llega a la tesis de que la esencia de la unión amistosa consiste en una revelación íntima de la propia vida personal, lo que permite entender la Revelación como manifestación de la Verdad divina y comunicación amistosa de la vida personal en Cristo.

Abstract. This study seeks to identify some philosophical presuppositions required for the study of St. Thomas Aquinas' biblical commentaries on Sacred Scripture. In particular, it investigates the relationship between language and truth. The philosophical teaching of Aquinas is followed, together with some contributions by Francisco Canals. The thesis is reached that the essence of friendly union consists in an intimate revelation of one's own personal life, which allows us to understand Revelation as a manifestation of divine Truth and a friendly communication of personal life in Christ.

Palabras clave: lenguaje, verdad, Revelación, amistad, persona, Tomás de Aquino, Tomismo bíblico.

Keywords: language, truth, Revelation, friendship, person, Thomas Aquinas, Biblical Thomism.

Sanctifica eos in me veritate, quia ego Verbum tuum sum Veritas.
(Sto. Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*)

1. Presupuestos filosóficos para la inteligencia de la Revelación

Antes de tratar de la generación del Verbo eterno, el insigne comentarista del Aquinate Juan de santo Tomás afirmaba en su *Cursus Theologicus* la necesidad de abordar previamente determinadas cuestiones filosóficas:

Para que procedamos a la resolución teológica en el explicar estas procesiones inmanentes e interiores, se nos tiene que abrir el camino necesariamente a través de las dificultades filosóficas; porque aquello que se trata en este misterio acerca de las procesiones divinas interiores, sólo podemos explicarlo según lo que acaece en nuestro entendimiento (Juan de santo Tomás, 1953, IV, disp. 32, a. 5, n. 9).

Así hay que hacer también al abordar el estudio de los comentarios bíblicos de santo Tomás de Aquino (Roszak and Vijgen 2015) estableciendo algunos presupuestos filosóficos. Estudios previos del autor análogos al presente son los realizados sobre el concepto de “persona” a partir del significado del término *πρόσωπον* en la Sagrada Escritura (Martínez 2010) y de la elevación del conocimiento humano por la luz de la Revelación (Martínez 2015).

En este caso, dichos presupuestos filosóficos a determinar serán principalmente los referidos a la relación entre lenguaje y verdad; en efecto, los comentarios bíblicos presuponen que la Revelación divina es un lenguaje verdadero, y buscan interpretar convenientemente las palabras por medio de las que Dios revela los misterios escondidos al entendimiento humano:

La verdad divina, que sobrepasa el entendimiento humano, desciende hasta nosotros por modo de revelación, no para que la veamos como demostrada, sino para que la creamos como propuesta en la palabra. (Tomás de Aquino, 1961, I, c. 1)

Plantearemos, por consiguiente, cuál es la relación entre lenguaje y verdad según podemos alcanzar con la luz natural de la razón, para así disponernos más adecuadamente a una inteligencia del sentido de la Revelación divina. Seguiremos en todo momento la enseñanza del Aquinate, acompañada de algunas aportaciones de Francisco Canals (1922–2009), máximo representante de la Escuela tomista de Barcelona.

2. Un ruiseñor enseña a cantar a sus polluelos

Establecido el objeto de nuestro estudio, y dado que la formalidad es filosófica, vamos a iniciarlo con aquello que es proporcionado a nuestro modo de conocer, que no es otra cosa que la naturaleza de las sustancias corpóreas a las que tenemos acceso por medio de los sentidos (cf. Tomás de Aquino 1888–1889, I, q. 85, a. 1 in c.).

Un texto de Aristóteles en su *Historia de los animales* (1831, IV, 536b) viene en nuestra ayuda, haciendo referencia a una de sus observaciones del comportamiento animal: “E incluso se ha visto a un ruiseñor enseñar a cantar a sus polluelos”.

Esta conducta del ruiseñor nos pone de manifiesto varias cosas, que nos serán de utilidad para nuestro propósito. En primer lugar, que hay una inclinación natural en los animales –y por tanto en los hombres–, no sólo a buscar la propia perfección cuando no se tiene y a conservarla cuando se alcanza, sino también a comunicarla a otros. Así lo afirma el Aquinate (1888–1889, I, q. 19, a. 2 in c.) refiriéndose a todo ente natural:

Una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene, sino para difundir el propio bien en otros en la medida de lo posible.

En segundo lugar, que el ruiseñor enseñe a cantar a sus polluelos nos muestra que la inclinación natural a comunicar la propia perfección conduce en las sustancias cognoscentes a manifestar primero interiormente lo conocido, formando una semejanza de lo conocido. De ahí que santo Tomás (1961, IV, c. 11) establezca este criterio de diferenciación de los grados de perfección vital: “Cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”. Identifica entonces la emanación vital propia de quien tiene conocimiento sensitivo, que es la imagen, semejanza de lo percibido sensiblemente:

Y hay otro grado de vida, superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria.

De ahí que afirme Aristóteles al inicio de la *Metafísica* que “el animal vive de la imaginación y la memoria” (18312, I, 980b 26).

Más íntima es, sin embargo, la emanación vital propia de quien tiene conocimiento intelectual. Tal es el verbo o palabra mental, semejanza de lo entendido, el cual se forma no tanto por indigencia, sino desde la propia plenitud del entender; esto es, como acto del acto y no como acto de la potencia. Veamos cómo lo explica en la *Summa contra gentiles* (1961, IV, c.14) como culminación de los diferentes grados de emanación vital, alcanzando desde dicho presupuesto filosófico una cierta inteligencia del misterio de la generación eterna del Verbo de Dios:

El verbo que es concebido en nuestra mente no surge de la potencia al acto a no ser en cuanto que nuestro entendimiento procede de la potencia al acto. Y, sin embargo, la palabra mental no surge de nuestro entendimiento sino en cuanto éste existe en acto, pues simultáneamente es existente en acto y está ya en él el verbo concebido. Pero el entendimiento divino nunca es en potencia, sino sólo en acto. Así pues, la generación del Verbo mismo no es según el brotar de la potencia al acto, sino que es al modo como surge el acto del acto, como el resplandor de la luz, y el concepto entendido del entendimiento en acto.

La observación del canto del ruiseñor nos muestra asimismo un tercer aspecto, y es que la manifestación interior de lo conocido permite luego su expresión exterior en orden a enseñar a otros, por la indigencia de éstos. Tal es la necesidad de las crías del ruiseñor, o de los hijos de los hombres. Por eso, a la generación de la prole sigue la inclinación a su crianza y educación. Así lo expresa santo Tomás (1891–1892, I–II, q. 94, a. 2 in c.) en su famoso texto sobre las inclinaciones naturales como fundamento de las exigencias morales de la ley natural:

En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes.

Tal manifestación externa requiere de un signo que sea semejanza de aquello conocido, que es el medio para poder enseñar a otros, como leemos en la cuestión *De magistro* (1970–1976, q. 11, a. 1 ad 11) del Aquinate: “Las palabras del que enseña son causa más próxima de la ciencia que las cosas sensibles que existen

fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles”. Y es que, según la definición dada ya por san Agustín en *De doctrina christiana* (1969, II, c. 1), el signo es, por su propia naturaleza, relativo a algo distinto, que es lo que significa: “El signo es aquella cosa que, más allá de la especie que presenta a los sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta; como cuando vemos una huella, pensamos que pasó un animal del cual es vestigio”.

3. La verdad de la palabra mental

Esta definición del signo nos permite ahora dar un paso más, y es la comprensión de la “verdad” del mismo.

Para comprender bien esta cuestión debemos distinguir diversos grados de “verdad” según analogía, siguiendo la enumeración hecha por santo Tomás al inicio de la cuestión *De veritate* (1970–1976, q. 1, a. 1 in c.). Allí distingue un triple significado de “verdadero”. El primero es el que se refiere a la acepción que podríamos calificar de “fundamental”, pues se refiere a aquello por lo que algo es verdadero, y tal es el ser en su actualidad. Por eso dice en otro lugar (1888–1889, I, q. 16, a. 1 ad 3) que es “el ser de la cosa, no su verdad, lo que causa la verdad del entendimiento”. Sin poder aquí desarrollar este fundamento, conviene sin embargo remarcar su capitalidad en la metafísica tomista; leamos para ello a Francisco Canals (2004, 44), refiriéndose a una relevante afirmación de Domingo Báñez:

Es nada menos que Báñez quien nos da testimonio de lo que, en nuestros tiempos, llamaríamos el ‘olvido del ser’ entre los tomistas [...] ‘Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido’. Venida de tan característico representante de la escuela tomista, su protesta es sorprendente, porque aquello que ‘santo Tomás clama frecuentísimamente’ y que parecía a Báñez que ‘los tomistas no querían oír’ es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica.

La segunda acepción es la que, fundada en la actualidad del ser, significa la aptitud del ente a ser conocido, esto es, “la adecuación entre la cosa y el entendimiento” (1970–1976, q. 1, a. 1), según la definición que toma de Isaac Israeli. Tal es la conocida tradicionalmente como la “verdad trascendental”, que se convierte con el ente. En la *Summa Theologiae* (1888–1889, I, q. 16, a. 2 in c.) precisa

que el ente es verdadero “en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza”, y la forma es lo inteligible del ente. Sin abandonar esta acepción, y siendo el entendimiento un ente, es necesario que sea verdadero al tener la forma que le corresponde, esto es, que “sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto conoce”. Y añade que entonces se define la verdad como la adecuación entre el entendimiento y la cosa.

La tercera acepción parte de esto último. En efecto, la semejanza de lo conocido, que es la forma del entendimiento, debe por ello ser cognoscible; esto es, el entendimiento debe juzgar que dicha semejanza se corresponde con la cosa que representa: “De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad”, afirma en el mismo lugar de la *Summa*. Y así nos encontramos con el sentido más pleno de “verdadero”, pues la perfección del entendimiento no es otra que conocer, y eso se da principalmente al juzgar que la semejanza formada se adecua con la cosa. Dice santo Tomás en ese lugar a modo de conclusión, yendo de la segunda a la tercera acepción:

Así, pues, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de ‘verdadero’; ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo ‘lo que es’.

4. La verdad de la palabra exterior

La segunda acepción de verdadero nos conduce a aquella manifestación íntima de la que hablábamos antes, que es el fantasma o imagen en el nivel sensitivo, y la palabra mental o concepto en el nivel intelectual. Pero la tercera acepción nos conduce a otra manifestación más plena en el hombre, que el Aquinate expresa de este modo en el texto de la cuestión *De veritate* (1970–1976, q. 1, a. 1 in c.): “De una tercera manera se define lo verdadero como el efecto que se sigue; y así lo define Hilario, diciendo que lo verdadero es lo manifestativo y declarativo del ser”. Veamos cómo comenta Canals (1987, 558) este tercer sentido de “verdadero” en relación con el lenguaje manifestativo de lo conocido:

Esta definición de lo verdadero, carecería evidentemente de sentido si no admitiésemos que pertenece a la esencia del conocimiento el lenguaje del espíritu, por el

que se juzga acerca del ente. Si a la esencia de la verdad le pertenece el manifestar el ente, y la verdad es aquello a que el entendimiento tiende como a su término –que permanece en lo interior del ente que entiende en cuanto tal–, es porque el entendimiento es por su esencia manifestativo y locutivo, por lo que ‘lo entendido en el entendimiento es la palabra mental o *intentio intellecta*’.

Si a este lenguaje interior sigue el lenguaje exterior, el sentido de “verdadero” le alcanzará igualmente. De este modo, hay que decir que las palabras que uno dirige a otro deberán ser verdaderas. Esto puede darse de dos modos. En primer lugar, por su adecuación con lo dicho interiormente; la “verdad” se convierte entonces en virtud moral, en el ámbito de la justicia o de lo debido a otro; y lo contrario es el pecado de la mentira, por el que se dice lo que uno sabe que no es verdad. Así lo enseña santo Tomás (1888–1889, II–II, q. 110, a. 1 in c.):

La virtud de la verdad y, por consiguiente, los vicios que se le oponen consisten en la manifestación llevada a cabo por medio de ciertos signos. Esta manifestación o enunciación es un acto de la razón que compara el signo con la cosa significada; pues toda representación consiste en una comparación, y el hacerla pertenece propiamente a la razón [...] Si se dan a la vez estas tres condiciones —enunciación de algo falso, voluntad de decir lo que es falso e intención de engañar—, en este caso hay falsedad material por ser el dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso, y falsedad efectiva por la voluntad de engañar.

En segundo lugar, por darse la adecuación entre lo dicho y lo que las cosas son. En el texto anterior es lo que corresponde a la manifestación de algo verdadero, frente a la enunciación de algo falso. Por eso las palabras más verdaderas son las del que sabe, las de quien desde su virtud intelectual dice algo que ha hecho suyo y manifiesta con mucha más intimidad intelectual que los que no saben:

Es manifiesto que cuanto más es algo entendido, tanto la concepción del entendimiento es más íntima a aquel que entiende, y más una con él. Pues el entendimiento, según que entiende en acto, más se hace algo uno con lo entendido (Tomás de Aquino, 1888–1889, I, q. 27, a. 1 ad 2).

Lo contrario a estas palabras sabias, propias de los maestros, son las palabras huérfanas de las que hablaba Platón en el diálogo *Fedro*, las cuales van y vienen sin que nadie las defienda, mientras que el que las pronuncia va “galopando por las palabras” (1986, *Fedro* 237a).

Desde los mismos presupuestos aquí expuestos, hace al respecto Francisco Canals una crítica semejante a la de Platón, dirigida a la vaciedad de las palabras propias de la sociedad actual (1987, 649):

Tanto menos será un concepto ‘accidental’ y ‘sobvenido’ cuanto más connatural y arraigado sea el conocimiento en el cognoscente. Por esto, sólo son conceptos y juicios ‘sinceros’ y ‘auténticos’ los que proceden del hombre que entiende, que dice aquello que sabe, como advertía San Agustín. Si no olvidáramos esto, superaríamos las contemporáneas objeciones o perplejidades psicológicas y sociológicas en que se apoya la consideración del conocimiento conceptual como constitutivamente superficial y vacío. Habría que reconocer, precisamente, que el supuesto conocimiento conceptual que tenemos los hombres actuales acerca de muchas regiones del ente es sólo ‘accidentalmente’ recibido, apenas apoyado en una imaginación vaga, y constituido casi únicamente por asociaciones de imágenes verbales y esto en proporción directa a la ‘socialización de la verdad’, que venimos en llamar difusión o democratización de la cultura.

El continuo fluir de estas palabras vacías y alejadas de la verdad genera entonces una corriente vertiginosa de verbalismo, de vana palabrería, incapaz de constituir relaciones estables de amistad, de familia, de escuela, de comunidad política... La verdadera sociedad es, por el contrario, la fundada de un modo natural en las palabras que saben hablar de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, como tan acertadamente expresó Aristóteles. Veamos cómo lo comenta el Aquinate (1971, I, lect. 1):

Al hombre le ha sido dada la palabra por naturaleza, y ésta se ordena a que se comuniquen entre sí en lo útil y lo nocivo, en lo justo y lo injusto, y en otras cosas similares; se sigue de ello, puesto que la naturaleza no hace nada en vano, que los hombres se comuniquen entre sí en tales cosas. Mas comunicarse en las mismas es lo que constituye la casa y la ciudad. Luego el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil.

5. La verdad de la palabra de vida personal

Pero aún podemos adentrarnos más en la riqueza de estas palabras constitutivas de comunidad. En efecto, las palabras más verdaderas y fundantes de relaciones de intimidad y estabilidad entre los hombres son las que comunican la propia

vida personal. Y es que, si un ente es verdadero en tanto que inteligible, lo más verdadero es entonces el ser del subsistente intelectual, de la persona, “lo más perfecto en toda la naturaleza” (Tomás de Aquino 1888–1889, I, q. 29, a. 1 in c.).

Volvemos de este modo a la acepción de “verdad” que es fundamento de todas las demás: el ser de la cosa. Y es que el subsistente intelectual puede hacer suyo lo conocido, puede entrar en relación de amistad con otros, puede comunicar la propia vida personal, en la medida en que su ser es de tal modo independiente de la materia que le permite volver sobre sí. A esta capacidad del subsistente intelectual de volver sobre sí, sobre el propio ser, es lo que, siguiendo el *Liber de Causis*, denomina santo Tomás “subsistir” (1888–1889, I, q. 14, a. 2 ad 1):

‘Retornar a su esencia’ no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona a la materia dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma. Así pues, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino que son actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente en cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Por eso, en el libro *De causis*, se dice: ‘El que conoce su esencia retorna a su esencia.’

El ser de dicho subsistente personal es de este modo el fundamento del conocerse, del tener memoria de sí, en expresión agustiniana; y, por consiguiente, de manifestar a otros la verdad respecto de sí mismo. Resulta de ello una comunicación de vida personal que mantiene aquella intimidad de la palabra que nos servía para diferenciar los grados de perfección vital, y que destacábamos también al referirnos al que dice lo que sabe: “En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo” (Tomás de Aquino 1972, c. 15, lect. 3).

De ahí que Canals (1987, 681–682) ponga esta comunicación de vida personal en la intimidad de la amistad y de la familia como fundamento de toda sociedad, constituida entonces como comunidad histórica, en la que unas generaciones transmiten a otras la verdad de lo vivido personalmente:

Toda posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica: ‘Por nuestros oídos hemos oído, nuestros padres nos lo han contado.’

6. La verdad de la palabra acerca de Dios

La palabra del hombre, fundamentada en el ser de la cosa y, más aún, en el propio ser subsistente, puede alcanzar a decir algo acerca de Dios. Precisamente su subsistencia hace participar al hombre de cierta infinitud, que le mueve a buscar el conocimiento del único Ser cuya verdad puede saciar su ansia de infinitud: Dios. Uno no puede dejar de evocar aquellas palabras de san Agustín al inicio de las *Confesiones* (1974, I, c. 1): “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.

De ahí que deba afirmarse en todo hombre una inclinación natural a conocer no solo la verdad, sino sobre todo la verdad acerca de Dios (cf. Tomás de Aquino 1891–1892, I–II, q. 94, a. 2 in c.). De este modo, quien hable adecuadamente de Dios estará diciendo palabras sapienciales; tal es la virtud intelectual que perfecciona el entendimiento para dar razón de todo por su Causa última. Y en estas palabras traerá dentro de sí, aun con la limitación del conocer humano, toda la perfección del universo; de ahí que pueda afirmar entonces san Juan de la Cruz en *Dichos de luz y amor* (1980, 116) que “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él”.

Explica el Aquinate en *De veritate* (1970–1976, q.2, a.2 in c.) que esto es lo que permite remediar en cierto modo la diversidad de perfecciones del Universo:

Para que se dé algún remedio a esta imperfección, se da otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra cosa. Esta es la perfección del cognoscente en cuanto que es cognoscente, porque algo es conocido por el cognoscente en tanto que la misma cosa conocida de algún modo está en el cognoscente; y por eso en el libro III de *De anima* dice que ‘el alma es en cierta manera todas las cosas’, porque es naturalmente apta para conocerlo todo. Y según esto, es posible que toda la perfección del universo exista en una cosa.

Por consiguiente, la verdad del entendimiento que juzga y dice lo que las cosas son, sobre todo cuando lo hace con la sabiduría que habla de Dios, se nos revela de este modo como el remedio para la imperfección del universo.

Mas hay otra manera de remediar esta imperfección, y es formando uniones entre las sustancias compartiendo sus perfecciones; y así, sigue diciendo el Aquinate en el mismo lugar, “la perfección de todo el universo surge del conjunto

de las perfecciones de las cosas singulares, congregadas las unas con las otras” (1970–1976, q. 2, a. 2 in c.). De ahí aquella otra inclinación propia del hombre, que es vivir en sociedad (cf. Tomás de Aquino 1891–1892, I–II, q. 94, a. 2 in c.), y a la que ya nos hemos referido al tratar de la palabra exterior.

Pero no hay que ver estos dos remedios a la imperfección del universo, fundados en las dos inclinaciones naturales, como extraños entre sí. Por el contrario, se complementan admirablemente, de manera que, sin dejar de seguir a Aristóteles en su *Ética Eudemia* (1991, VIII, 1249b), afirme santo Tomás en *De Regno* que el fin último de la sociedad no es tanto la vida virtuosa, sino la misma contemplación de Dios: “No es, por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición divina a través de la vida virtuosa” (1979, I, 15). Debe concluirse entonces que aquella palabra sapiencial por la que el hombre puede decir algo acerca de Dios es asimismo la que más perfectamente une a los miembros de la familia y de la sociedad.

7. “Santificalos en la verdad: tu palabra es verdad” (Jn 17, 17)

Decíamos antes que la palabra más verdadera es aquella que es comunicativa de la propia vida personal. Pues bien, el conocimiento que podemos tener de Dios no es solo aquel que podemos alcanzar por medio de la luz de la razón natural, sino aquel que Dios nos ofrece al darse a conocer a sí mismo, al revelarnos los misterios de su vida íntima. Y esto lo hace por medio de su Palabra eterna, hecha hombre para salvarnos, según aquello de la *Carta a los hebreos* (Hb 1, 1–2):

En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos.

Se nos dice aquí que antes de la plenitud de los tiempos la revelación se hizo de forma progresiva, y la transmisión de dicha revelación configuraba la vida familiar y la vida social del pueblo de la Alianza, de manera que todo israelita podía decir con gozo aquellas palabras del salmo 46: “Con nuestros propios oídos lo oímos, nos lo contaron nuestros padres”. Pensemos por un momento en la intimidad de la vida familiar en Nazaret, en donde san José manifestaba a Jesús con palabras surgidas de su corazón de padre las maravillas obradas por Dios en la Creación y en su pueblo; palabras a las que el mismo Jesús podría referirse

repitiendo con el salmista: “Nos lo contaron nuestros padres”. En aquel diálogo “desde lo más íntimo de la vida doméstica y cotidiana” se fundamentaba, en el decir de Canals, “toda posibilidad de vida histórica”, en este caso, de la Historia de Salvación.

Mas luego Jesucristo mismo comunicaría en plenitud lo oído en este caso a su Padre eterno, en orden a unirnos a Él en la caridad, amistad por la que llegamos a hacernos partícipes de aquella vida divina que se nos da a conocer. Por eso, poco antes de ser glorificado y formando parte de su entrega oblativa, se dirigió en la intimidad de la última cena a sus discípulos diciéndoles: “Ya no os llamo siervos, a vosotros os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15, 15). Y es comentando precisamente este pasaje que santo Tomás de Aquino nos muestra el sentido profundo de la unión amistosa como revelación íntima de la propia vida personal, que en este caso es de la vida trinitaria:

Aquí pone el verdadero signo de amistad de parte suya, que es que *lo que oí de mi Padre os lo hice conocer*. En efecto, el verdadero signo de amistad es que un amigo revela los secretos del corazón a su amigo. En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo [...] Pues Dios, haciéndonos partícipes de su sabiduría, nos revela sus secretos (1972, c. 15, lect. 3).

Ello nos permite comprender la Revelación como una manifestación de la Verdad divina y una comunicación amistosa de vida personal en Cristo. De ahí que santo Tomás de Aquino, glosando el pasaje de Jn 17, 17 “tu palabra es verdad”, pueda mostrar la identidad entre Cristo, que es la Palabra, con la Verdad divina, revelada para la santificación o divinización del hombre: “Y añade ‘tu Palabra es verdad’, lo que significa: ‘Santifícalos en mí, la verdad, porque yo, tu Palabra, soy la Verdad’ ” (1972, c. 17, lect. 4).

Bibliografía

- Agustín de Hipona. 1969. *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, XV. *De la doctrina cristiana*, etc. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. 1974. *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, II. *Las confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aristóteles. 1831. *History of animals*. In *Opera I*. Oxford University Press.
- Aristóteles. 18312. *Metaphysics*. In *Opera II*. Oxford University Press.
- Aristóteles. 1991. *Ethica Eudemia*. Oxford University Press.
- Canals, Francisco. 1987. *Sobre la esencia del conocimiento*. SCIRE.
- Canals, Francisco. 2004. *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*. SCIRE.
- Juan de la Cruz. 1980. *Obras completas*. Editorial de Espiritualidad.
- Juan de santo Tomás. 1953. *Cursus Theologicus*. Desclée & Co.
- Martínez, Enrique. 2010. “El término ‘prosopon’ en el encuentro entre fe y razón”. *Espíritu*. 59 (139): 173–193.
- Martínez, Enrique. 2015. “The Elevation of Human Knowledge According to the Biblical Commentaries of Saint Thomas Aquinas”. In *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, edited by Piotr Roszak and Jörgen Vijgen. Brepols.
- Platón, *Diálogos*, III. *Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.
- Rozsak, Piotr, and Vijgen, Jorgen. 2015. *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*. Brepols.
- Tomás de Aquino. 1888–1889. *Pars prima Summae Theologiae*. Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino. 1891–1892. *Prima secundae Summa Theologiae*. Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino. 1961. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Marietti.
- Tomás de Aquino. 1970–1976. *Quaestiones disputatae de veritate*. Ad Sanctae Sabinae – Editori di San Tommaso.
- Tomás de Aquino. 1971. *Sententia libri Politicorum*. Ad Sanctae Sabinae.
- Tomás de Aquino. 1972. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Marietti.
- Tomás de Aquino. 1979. *De regno ad regem Cypri*. Editori di San Tommaso.