

ACERCA DE LA VERDAD CONTENIDA EN LA SAGRADA ESCRITURA

(Una «quaestio» de Santo Tomás citada por
la Const. «Dei Verbum»)

GONZALO ARANDA PEREZ

Algunos intentos recientes de explicar la naturaleza de la inspiración bíblica han abandonado el recurso, ya clásico desde finales del siglo pasado, al tratado *De Prophetia* de Sto. Tomás¹. Otros de estos intentos han querido seguir

1. He aquí a grandes rasgos los pasos recorridos en la aplicación del *De Prophetia* a la inspiración bíblica. Ed. Card. ZIGLIARA en *Propaedeutica ad Sacram Theologiam*, 3 ed., Roma 1890, distingue entre la inspiración divina, *inspiratio cum iudicio sed sine acceptione*, y la revelación propiamente dicha, *inspiratio cum acceptione et cum iudicio*. El Padre LAGRANGE aplicaba la revelación propiamente dicha a los profetas, y la inspiración a los hagiógrafos, señalando que esta gracia no implica la *acceptio cognitorum* (Cfr. RevBi 5 (1896) 199-220; 499-500). Ch. PESCH, siguiendo esta distinción denominó *revelatio stricte dicta* a la primera y *revelatio late dicta* a la segunda, pero da un paso más al afirmar que la *revelatio*, en cuanto *rerum scribendarum notitia*, no entra de por sí en el carisma de la inspiración, sino que se presupone al mismo. Considera el carisma de inspiración, siguiendo a LEVESQUE (Cfr. RevBi 6 (1897) 325 ss), como ordenado a la puesta por escrito de los libros sagrados. En lo que respecta al intelecto, el carisma de la inspiración, dice Pesch, *consistit in iudicio practico vel in serie iudiciorum practicum de libro scribendo* (Ch. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, 1906, n. 410, 419). De esta forma Pesch deja a salvo el carácter igualmente inspirado de todos los libros de la Sda. Escritura, ya contengan *revelatio stricte dicta* o *late dicta*.

aprovechando la luz que puede aportar el *De Prophetia*, pero al mismo tiempo han querido dejar constancia de que el Doctor Angélico, al no incluir en su tratado el tema de la inspiración bíblica, solamente nos ofrece una noción muy amplia de “inspiración” aplicable analógicamente a lo que hoy entendemos bajo los términos de inspiración bíblica².

Seguindo la orientación de Lagrange, pero con mayor claridad, I. M. VOSTÉ, en su libro *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*, 2 ed. Roma 1932, define la revelación o visión profética por la *acceptio cognitorum*, y la inspiración bíblica por el *iudicium de acceptis*. Pero este *iudicium*, precisa Vosté, en modo alguno puede reducirse a un juicio meramente práctico iluminado por la inspiración divina, sino que consiste en un juicio especulativo exigido por la misma verdad divina manifestada en los libros sagrados. Este juicio especulativo constituye el elemento formal y específico de la inspiración: “... *inspirationis formale ac specificum absque dubio est illuminatio iudicii speculativi de ipsa veritate scribendorum vel credendorum*” (I. M. VOSTÉ, *Ibidem*, p. 60). El Cardenal Bea precisará algo más tarde que, aunque el escritor sagrado no reciba sobrenaturalmente la *acceptio rerum* —revelatio—, sin embargo todos los juicios especulativos —*iudicia theoretica*— reflejados en la Sda. Escritura adquieren certeza de verdad divina por el *lumen* que Dios infunde en la inspiración. Este *lumen* divino ilumina también el juicio práctico “*ad actum scribendi*”; pero el juicio especulativo no dependerá del práctico, porque en tal caso los juicios especulativos seguirían siendo juicios meramente humanos, aunque confirmados implícitamente por Dios a través del juicio práctico del hagiógrafo, y no tendrían, por tanto, “*illam indolem divinam qua fit ut a nobis divina credenda sint*” (A. BEA, *De Scripturae Sacrae Inspiratione*, 2 ed. Roma 1935, p. 53). De esta forma el modo de conocimiento profético *per solum lumen ad iudicandum*, se aplicaba perfectamente al carisma de la inspiración bíblica, y los libros sagrados se consideraban *revelatio Dei lato sensu*. Sin embargo, tal distinción de revelación en *stricte* y *late* no parece encontrarse en Sto. Tomás, y se ha ido imponiendo la tesis defendida por el Padre Benoit de distinguir entre revelación —entendida no sólo como *acceptio cognitorum* sino como *cognitio divinorum per lumen ad diiudicandum cum vel absque speciebus*—, e inspiración —entendida como *motio divina* e incluyendo un *iudicium practicum ad actum scribendi* que condiciona el *iudicium speculativum*, resultando así el juicio denominado especulativo-práctico—. Consecuentemente, la inspiración así considerada, incluso en su carácter de juicio especulativo-práctico, no encaja en el planteamiento de las cuestiones *de Prophetia*.

Ya con esta orientación podemos citar como más representativos del abandono de Sto. Tomás, los intentos de K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Breisgau 1958 (Cfr. A. M. ARTOLA, *Juicios críticos en torno a la inspiración bíblica del P. Rahner*, Lumen 13 (1964) 384-408); y de A. SCHOKEKEL, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona, 1966.

2. A. IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones “de prophetia” en Sto. Tomás y la inspiración bíblica*, ScripVict (1954) 256-312.

La atención de Sto. Tomás en estas cuestiones está centrada, según esos autores, en el aspecto de “revelación”, que incide principalmente en el ámbito cognoscitivo del hombre; el interés por el aspecto dinámico que impulsa y rige algún tipo de actividad humana —“inspiración”— queda muy en segundo lugar para el Angélico³.

Con esta aplicación del tratado tomista al tema de la inspiración bíblica se viene a afirmar, más bien, la imposibilidad de su aplicación. En efecto, según P. Benoit, el juicio especulativo-práctico y el juicio práctico, que integran el carisma de la inspiración bíblica, caen fuera del planteamiento de Sto. Tomás en las cuestiones *De Prophe-tia* centradas en el juicio especulativo, elemento constituyente del carisma de “revelación”⁴. El aspecto especulativo, teórico o cognoscitivo del juicio especulativo-práctico del que habla P. Benoit parece, ciertamente, diferir bastante del juicio meramente especulativo por el que conoce el profeta, ya que el juicio especulativo-práctico va dirigido y mediatizado, en última instancia, por la ejecución concreta de la obra que depende del juicio práctico, y no por la verdad en sí misma, objeto del juicio puramente especulativo⁵.

3. De esta forma, la inspiración escriturística puede iluminarse por analogía con la inspiración profética —entendida más como la actividad oral del profeta que como revelación— de la que habla Sto. Tomás, y con la inspiración para las acciones concretas. Cfr. P. BENOIT, *Les analogies de l'inspiration*, Sac Pag 1 (1969) 86-98; *Revelation et inspiration*, RevBi 70 (1963) 370.

4. Cfr. P. BENOIT, *Revelation et inspiration*, RevBi 70 (1963) 367.

5. *Ibidem*, p. 361-363. Este tipo de juicio *especulativo-práctico* tiene un carácter “especulativo”, de aprehensión de la verdad, menos “especulativo” que el juicio *especulativo de acción* propuesto por A. DESROCHES, *Jugement pratique et jugement speculatif chez l'Écrivain inspiré*, Ottawa, 1958, pp. 121-123; 133-134. Hay una notable diferencia entre ambas concepciones. Para Desroches, el objeto del juicio especulativo de acción es la verdad en cuanto tal, considerada además como conveniente para ser puesta por escrito, como ordenada al fin propuesto. Para Benoit, el objeto del juicio especulativo-práctico no es la verdad como tal, sino la verdad cualificada en sí misma por el fin práctico que el hagiógrafo se propone al escribir la obra, y dependiente de tal fin: “Des assertions, des appréciations qu'un auteur formule au cours de son travail, se ressentent forcément de l'orientation profonde qu'il donne à celui-ci, du but qu'il cherche à atteindre, du mode d'expression qu'il emploie, bref de son 'genre littéraire'... C'est cela que

Desde estos puntos de vista, el recurso a las cuestiones de *Propheta* de Sto. Tomás para explicar la naturaleza del carisma de la inspiración bíblica, ha ido perdiendo relieve o se ha puesto en entredicho o ha desaparecido por completo en algunos autores⁶. Otros, no obstante, siguen man-

veut dire, en termes techniques, la qualification de son jugement spéculatif de verité par son jugement pratique" (*Ibidem*, 360).

6. Además de los autores a los que nos hemos referido en la nota 1, hay que señalar algunos manuales recientes en castellano, tal como el *Manual Bíblico I* editado por "Casa de la Biblia", Madrid 1966. En este manual se considera como probable el influjo divino en el juicio teórico del hagiógrafo (p. 53). Y únicamente se echa mano del tratado de *Propheta* de Sto. Tomás para excluir el influjo divino de la tarea de recogida de materiales por parte del hagiógrafo, que se identifica con la *acceptio rerum*. Se señala, al mismo tiempo, que "Santo Tomás coloca la esencia de la inspiración en la iluminación en cuanto al juicio" (p. 52), y que "no hay diferencia esencial entre el profeta (en cuanto éste comunica lo recibido como instrumento vivo, físico e inmediato de la locución divina), y el hagiógrafo, pues reciben los dos idénticos influjos en sus facultades" (p. 67). En la voz *Inspiración* de la "Enciclopedia de la Biblia" (vol. IV, Barcelona 1963, col. 190-197), el P. García Cordero recurre a la distinción entre la *acceptio rerum* (equivalente a revelación), y el juicio (tanto especulativo y práctico) para explicar la naturaleza del carisma de la inspiración bíblica, pero sorprende que ni siquiera aluda al tratado de *Propheta* de Sto. Tomás. P. Grelot en su libro *La palabra de Dios*, Barcelona 1968, siguiendo las conclusiones de P. Benoit, considera la inspiración como un carisma funcional, cuya "función esencial consiste en conservar auténticamente la palabra de Dios en el marco de la tradición viva... que no lleva consigo la iluminación profética, aunque se le puede otorgar, bajo una forma discreta, lo que Sto. Tomás llama *...instinctus propheticus*" (p. 107). Bajo este *instinctus*, los hagiógrafos "pusieron por escrito los datos tradicionales bajo la garantía de Dios. Era imposible que lo hicieran sin que una iluminación carismática envolviera sus juicios especulativos, ya condicionados por el fin práctico que se habían fijado" (*Ibidem*). Vemos cómo, efectivamente, las conclusiones emitidas por Sto. Tomás han sido "adaptadas" a una perspectiva distinta, como dice Grelot (p. 106). Pero una perspectiva en la que, de hecho, el modo de conocimiento profético analizado por Sto. Tomás queda excluido del carisma de la inspiración. "Ni en los sabios del A.T., ni en los doctores cristianos el carisma funcional asegura *ipso facto* tal grado de conocimiento sobrenatural, que los juicios pronunciados por ellos en el ejercicio de sus funciones puedan ser asimilados a la profecía o al testimonio apostólico... tal debió de ser el caso de los escritores sagrados..." (p. 107). Lo que para Grelot constituye la especificidad del carisma escriturístico es el conjunto de los juicios prácticos por los que "orienta el autor conscientemente su actividad intelectual hacia una obra que, de una manera o de otra, dará testimonio de la palabra de Dios" (p. 108).

teniendo este recurso como un camino de fecundas consecuencias⁷.

7. Tal es el caso, entre las recientes publicaciones en castellano, del Manual de G. M. PERRILLA - L. VAGAGGINI, *Introducción a la Biblia I*, Ed. Mensajero, Bilbao 1968, pp. 56-57. Aquí se recoge con gran claridad la aportación de los autores que hemos considerado en la nota 1; la inspiración bíblica se contempla como incluida en el carisma de profecía. Asimismo el P. Tuyá recurre al tratado *de Prophetia* para ir mostrando las características de la naturaleza de la inspiración bíblica, según el esquema clásico: influjo en el entendimiento, en la voluntad y en las facultades ejecutivas del hagiógrafo (Cf. M. DE TUYA - J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia I*, Madrid 1967, pp. 102-143). Sobre el tema de la legitimidad de aplicar el *de Prophetia* al carisma de la inspiración bíblica, este manual mantiene la tesis que el P. Tuyá expuso anteriormente (Cfr. M. DE TUYA, *Revelación profética con inspiración bíblica*, Ciencia Tomista, 43 (1956) 473-506). Para el P. Tuyá el carisma inspirativo lleva consigo, simultáneamente, revelación e inspiración en cada uno de los tres ámbitos del influjo divino. (Cfr. *Introducción a la Biblia...* pp. 116-120). Una aplicación sistemática y fecunda del tratado *de Prophetia* a la inspiración bíblica es la realizada por José M.^a Casciari (Cfr. J. M. CASCIARO, *Biblia III* en "Gran Enciclopedia Rialp", vol. IV, Madrid 1971, pp. 148-160). El autor de esta síntesis, gran conocedor del tema de la profecía en Sto. Tomás, como lo muestran anteriores estudios (Cfr. J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Sto. Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, Ed. C.S.I.C., 1969, 259 pp.), ve el concepto de inspiración bíblica incluido en el tratado tomista de profecía (Cfr. *El diálogo teológico...* p. 219). Partiendo de este hecho analiza los puntos fundamentales tratados por Sto. Tomás y llega a la siguiente noción de inspiración bíblica: "carisma sobrenatural de carácter transeúnte y gratuito, por el cual Dios usa al hagiógrafo como instrumento vivo y libre, para comunicar por escrito, sin error, aquellas verdades que el hagiógrafo ha conocido por revelación divina a él dirigida, o por el propio esfuerzo y razón, o porque otros lo enseñaron, pero acerca de las cuales, ayudada su mente por una luz sobrenatural, el hagiógrafo juzga con la certeza de la divina verdad" (G.E.R., IV, p. 152). Como podemos observar el Prof. Casciari resalta en su síntesis el aspecto primordial especulativo del juicio del hagiógrafo: "Solamente es de la esencia del carisma inspirativo que incida el *lumen divinum elevans* en el *iudicium de speciebus*, no en la *acceptio rerum*" (*Ibidem*, p. 151). Ese *lumen divinum* que hace "juzgar con la certeza de la divina verdad" es idéntico en el profeta y en el hagiógrafo (Cfr. *Ibidem*, pp. 154-155). "Hay que subrayar, señala más adelante, que Sto. Tomás, sintetizando la problemática de su tiempo, sólo contempló un aspecto, ciertamente esencial y muy importante, del carisma inspirativo; centró su investigación en el análisis psicológico del conocimiento profético, válido, para el conocimiento del hagiógrafo bíblico. Sin embargo, apenas trató del carisma inspirativo en cuanto se refleja en el libro sagrado (inspiración terminativa); e igualmente, aunque asentó los principios, extrajo pocas conclusiones explícitas acerca del influjo divino en la voluntad y en las demás facultades ejecutivas" (*Ibidem*, p. 157). Así el

Es en este contexto de reflexión teológica donde, forzadamente, ha de llamar la atención del lector de la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, la nota número 5 del capítulo III en el n. 11. Este capítulo trata de *Sacrae Scripturae divina inspiratione et de eius interpretatione*, y la nota a la que aludimos incluye, por vez primera en un documento del Magisterio⁸, una referencia explícita a las cuestiones de *Prophetia* del Doctor Angélico, concretamente al *De Veritate* q. 12, a. 2, c. Sorprendidos, en cierto modo, por esta cita, queremos intentar en estas páginas descubrir el significado que encierra en orden al tema de la naturaleza de la inspiración bíblica, según la mente del Concilio.

No pretendemos hacer ahora un planteamiento sistemático del grado de posibilidad de aplicación del *De Prophetia* a la inspiración⁹. Únicamente queremos constatar cómo en una cuestión difícil planteada en el aula conciliar, se señala un texto del *De Prophetia*, junto a otros testimonios de la Tradición y del Magisterio, como fuente luminosa para esclarecer y comprender la cuestión. Queremos, en suma, avivar la luz que nos proporciona el Aquinate en aquellas afirmaciones hechas por el Concilio, para investigar más profundamente el carisma de la inspiración bíblica. Para ello será preciso examinar la historia de la introducción de esta nota en la *Dei Verbum*, y ver después su significado en el contexto de la cuestión teológica de fondo.

Dr. Casciaro, consciente también de los límites de la obra de Sto. Tomás, dedica un apartado de su estudio a las "cuestiones no tratadas en la doctrina tomista" (p. 152-153). En esta misma línea se sitúa una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra por Mr. Brian Mc Carty, que analiza, con detenimiento, el modo de conocimiento profético y su aplicación al conocimiento del hagiógrafo.

8. Cfr. G. ARANDA, *Una norma del Magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sda. Escritura. Sto. Tomás de Aquino, maestro y guía*, Scripta Theologica, 6 (1974) 427.

9. Además de los estudios antes citados (Cfr. notas n. 1, 6 y 7), queremos remitir de una manera especial al del Dr. B. Mc CARTHY, *El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino*, en Scripta Theologica, 9 (1977) 423-479.

1. *Breve historia del n.º 11 de la "Dei Verbum"*

En Julio de 1964, los padres conciliares recibieron un nuevo texto del esquema de la constitución *De divina revelatione*. Este texto era fruto del trabajo de una Subcomisión doctrinal¹⁰, que reelaboró el esquema de la Comisión mixta, con las observaciones hechas a éste por los obispos, a quienes se les había enviado el 30 de abril de 1963.

El nuevo texto había modificado considerablemente el párrafo en el que se inserta la nota n.º 5¹¹. A la redacción anterior: (*Scripturam*)... *divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse consequitur* [4: PIUS XII, *Litt. Encycl. Divino afflante Spiritu*, EB 539]; sustituye ahora: (*Scripturae libri*)... *veritatem sine ullo errore docere profitendi sunt* [5: LEO XIII, *Providentissimus*, EB 124; PIUS XII, *Divino afflante*, EB 539]. Aunque ni la *relatio de singulis numeris*, ni la *relatio generalis* son muy explícitas en la explicación del cambio realizado¹², bien puede notarse el planteamiento positivo de la segunda redacción. En ella ha quedado más explícito el concepto de inspiración¹³, y ya no

10. Fueron encargados de revisar las observaciones de los padres a este tercer capítulo —que en el primer esquema figuraba como segundo— Semmelroth, Grillmeier y Ratzinger. Sobre la organización de los trabajos de la subcomisión, Cfr. U. BETTI, *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino-Leumann 4 ed. 1967, pp. 13-68.

11. En el esquema de 1963 figuraba esta nota con el n.º 4. Pasó a ser la n.º 5 al insertarse una nota nueva un poco más arriba.

12. La *relatio* al n.º 11 (Cfr. SACROS. OECUM. CONC. VAT. SEC., *Schema Constitutionis de Divina Revelatione*, Typis polyglottis vaticanis, 1964 (sub Secreto) p. 30), sólo dice que se ha aceptado substancialmente el texto propuesto por E/2396 que representaba una solución intermedia entre proposiciones opuestas. La *relatio generalis de observationibus acceptis* (Cfr. *Ibidem* p. 60) constata cómo algunos padres siguen reduciendo el campo de la inerrancia bíblica al ámbito religioso, de fe y costumbres, o a las cosas que miran a la salvación; cómo otros padres desean que se condenen los errores sobre la inerrancia; y cómo finalmente otros, manteniendo claramente que la Sagrada Escritura está inmune de error piden que se aclare el concepto de error. En resumen, parece que las peticiones de los padres sugerían introducir un concepto más amplio de la inerrancia, conservando al mismo tiempo el contenido y la fuerza de las afirmaciones magisteriales anteriores.

13. En el esquema de 1963 se decía: "Cum ergo totius Scripturae Deus principalis auctor affirmetur et sit, inde..." La segunda redacción expresa las implicaciones del hecho de que Dios sea el Autor y

se habla únicamente de inerrancia, sino de veracidad¹⁴. Pero ¿en qué sentido ha de entenderse *veritatem sine ullo errore docere*? ¿Qué clase de verdad se quiere significar? ¿La verdad, sin limitación alguna? Al introducir el término *veritatem* los redactores del cap. III habían abierto la puerta a una nueva avalancha de observaciones y matizaciones que intentarían aclarar el alcance de dicho término.

Queremos hacer notar también un aspecto que, recogido del Magisterio anterior, se mantiene a lo largo de las sucesivas redacciones hasta la aprobación definitiva del esquema: es el contexto en el que se inserta la afirmación de la inerrancia y de la verdad contenida en la Sda. Escritura. Este contexto viene expresado en las partículas *cum ergo... inde...* Con la primera se introduce la afirmación del hecho de la inspiración; con la segunda, la afirmación de la inerrancia y la verdad bíblicas que, de esta manera, aparecen como una consecuencia necesaria de la inspiración. Así, las matizaciones en cuanto a la inerrancia apuntan también de algún modo a la naturaleza y características de la inspiración. La naturaleza de la inspiración se va precisando —así ha ocurrido, por cierto, a lo largo de la historia de la reflexión teológica— a medida que se plantean nuevas cuestiones y se comprende más profundamente la inerrancia, ya que en definitiva, ambos temas se unen íntimamente como causa-efecto.

El esquema reelaborado fue discutido ampliamente en el tercer período del Concilio durante las congregaciones 91 a 95, del 30 de septiembre al 6 de octubre de 1964¹⁵. En cuan-

prepara con ello la afirmación de la inerrancia: “Cum ergo omne id, quod auctor inspiratus seu hagiographus asserit, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde...”.

14. Los textos del Magisterio, a los que hace referencia la nota se mueven únicamente en la línea de la inerrancia. León XIII señala la imposibilidad de error en la Sagrada Escritura, por ser Dios, Verdad suma, su autor. Pío XII, recogiendo las afirmaciones de León XIII, aclara cómo debe aplicarse la inerrancia a las cuestiones relacionadas con las ciencias naturales y con la historia.

15. La discusión versó primero sobre la introducción y los cap. I-II, primera parte del esquema, desde el 30 sept. al 2 de octubre; después sobre el resto del esquema, segunda parte, del 2 al 6 de octubre. La atención que se le prestó al esquema queda reflejada en las 121 inter-

to al punto que aquí nos ocupa, los padres manifestaron el deseo de "que las consecuencias de la divina inspiración se expresaran en forma positiva, en vez de negativa: se debería decir que en virtud de esta (inspiración) la Escritura goza de verdad más bien que de inerrancia. Tal verdad, pues, debería ser directamente referida a aquello que se relaciona con la salvación, para poner así en evidencia que los libros sagrados intencionalmente no contienen nada profano, y por este motivo su contenido coincide con el objeto de la infalibilidad del Magisterio eclesiástico"¹⁶. Con estas aportaciones de los padres conciliares, fueron hechas las enmiendas oportunas durante los días 20-21 de octubre. El texto enmendado fue discutido y aprobado por la comisión doctrinal en los días 10-11 de noviembre y distribuido a los padres el 20 de noviembre de 1964 en un fascículo que incluía el texto enmendado y las *relaciones* pertinentes¹⁷.

El texto enmendado —o mejor *denuo emendatus*— presenta variaciones interesantes en la redacción del párrafo que incluye la nota n.º 5; no en la nota, que se conserva idéntica a la correspondiente del texto anterior. Ahora figura la siguiente redacción: "*inde... (Scripturae libri) veritatem salutarem inconcusse et fideliter, integre et sine errore docere profitendi sunt*"¹⁸. Según la *relatio* al n.º 11¹⁹, la Comisión ha introducido la palabra *salutarem* para satisfacer el deseo de muchos padres que piden que el objeto de la inerrancia se circunscriba con claridad. Pero con la inserción del *salutarem* se podría entender, al parecer, que el ámbito de la inerrancia bíblica se limita a las verdades que Dios revela en orden a la salvación y a los hechos salvíficos que se contienen en la Escritura. También cabe ver

venciones —orales o por escrito— que se presentaron (Cfr. U. BETTI, o. c., p. 48).

16. U. BETTI, o. c., p. 50-51.

17. SACROS. OECUM. CONC. VAT. SEC., *Schema Constitutionis dogmaticae "De divina Revelatione"* (sub secreto), Typis polyglottis vaticanis, 1964, 47 p.

18. Las palabras latinas en tipo de letra normal son las que se han introducido; las que ponemos en bastardilla son las comunes con el texto anterior.

19. Cfr. SACROS. OECUM. CONC. VAT. SEC., *Schema Const. ...*, 1964., p. 21-24.

en la expresión otro sentido más correcto: que todas las verdades y hechos que encontramos en la Sagrada Escritura tienen como objeto la salvación, y, todas ellas por tanto, entran en el ámbito de la inerrancia²⁰. El texto, en este punto, se prestaba a esta doble interpretación, y a causa de las reservas que se presentaron a la nueva fórmula, se acabó, como veremos enseguida, sustituyéndola por otra.

Las expresiones *inconcusse et fideliter, integre* venían a expresar positivamente el efecto de la inspiración: la inerrancia²¹. Se trata de formas adverbiales que muestran cómo los libros de la Sagrada Escritura enseñan esa *veritas salutaris*. Interesa notar, finalmente, que en esta nueva redacción de octubre de 1964 se introdujo, a continuación del pasaje que estudiamos, la cita de II Tim 3,16-17 que manifiesta, en primer término, la finalidad santificadora de la Escritura *divinitus inspirata*.

20. Algunos proponían que se dijese “*veritatem seu revelationem*” o simplemente “*revelationem*”, aduciendo el paralelismo entre el objeto de infalibilidad del Magisterio y la inerrancia de la Sagrada Escritura. Deseaban que quedase claramente expresado que la inerrancia tiene como objeto la revelación. Pero a la Comisión le pareció mejor añadir “*salutarem* porque con este término *cointelliguntur facta quae in Scriptura cum historia salutis iunguntur* (*Ibidem*, p. 25). Bien podemos entender que se evita aquí el término “*revelatio*”, unido a “*veritas*”, porque podría connotar una carga “*intelectualista*”: revelación de verdades; mientras que el Concilio emplea un concepto más dinámico y más bíblico de revelación: manifestación de Dios con hechos y palabras (Cfr. *Dei Verbum*, n.º 2, desde la primera redacción en 1963). Por otra parte, hay que tener en cuenta que la expresión del Vat. I: *revelationem sine errore contineant* llevaba consigo, en el contexto del Conc. Vat. I, una “*limitación*” de la inspiración de la Sagrada Escritura a las cosas de fe y costumbres; y por ello el Vat. I recalca que la inspiración no radica en que la Sagrada Escritura contenga la revelación sin error, aunque, ciertamente, se presupone que la contiene, sino en algo más: *Spiritu Sancto inspirante Deum habent auctorem* (Dz 3006). La historia de la reflexión teológica inmediatamente anterior al Vat. I nos enseña que tal limitación del concepto de inspiración surgió como un medio de defensa de la inerrancia bíblica. Pero reducir el ámbito de la inerrancia lleva consigo reducir el concepto de inspiración. De ahí que las palabras “*salutarem*” no deba entenderse, en la redacción de la Comisión, como una limitación del ámbito de la inerrancia bíblica, sino más bien como una delimitación —*circumscribatur*— del sentido en que debe entenderse el término “*veritas*” aplicado a la Sagrada Escritura.

21. “*Commissio censuit et positivam et negativam formulam ponendam esse*” (*ibidem*, p. 24.47).

Casi un año transcurrió hasta que pudo llevarse a votación el esquema tal como lo habían recibido los padres en noviembre de 1964²². El cap. III fue votado el 21 de septiembre de 1965. La votación al n.º 11 dio como resultado 56 *non placet*; y los *placet iuxta modum* al cap. III fueron 324, de los cuales unos 200 recaían sobre la expresión *veritatem salutarem*²³. El día 29 inició la Comisión doctrinal el juicio sobre las nuevas enmiendas al esquema realizadas por una Comisión técnica a la vista de los modos²⁴. Pero hasta el 19 de octubre no concluyó su trabajo. Esta tardanza se debió a la dificultad que encerraba la atención a los modos sobre tres puntos fundamentales del esquema, entre ellos la cuestión de la inerrancia y concretamente la expresión *veritatem salutarem*²⁵. Fue en este espacio de tiempo, y como fruto de las reflexiones de la Comisión doctrinal, cuando se modificó notablemente el texto: a) se cambia el *veritatem salutarem* por *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa litteris sacris consignare voluit...* b) se amplió la nota n.º 5 introduciendo, entre otras, la referencia a las cuestiones del *de Prophetia* de Santo Tomás, concretamente al *De Veritate*, q. 12, a. 2 c.

La significación de estos cambios podemos apreciarla a la luz de lo ocurrido en las deliberaciones de la Comisión doctrinal²⁶, y de la *expensio modorum* presentada al final por dicha Comisión²⁷. Aunque 184 padres solicitaban la su-

22. En enero de 1965, el llamado Comité episcopal internacional, difundió un fascículo policopiado pidiendo importantes enmiendas. Ello contribuyó a desarrollar un clima de expectativa ante la nueva entrada del esquema en el aula conciliar (Cfr. U. BETTI, o. c., p. 53).

23. Es interesante notar que, después del n.º 19 con 61 *non placet*, seguía el n.º 11 con 56. Los *placet iuxta modum* del cap. III también ocupaban el segundo lugar; el cap. II tuvo 354. Cfr. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, Cuarto Período 1965, volumen V, Ediz. "La Civiltà Cattolica", Roma 1969, pp. 64-66.

24. Sobre los miembros de esta Comisión técnica y las fechas de estudio de cada capítulo. Cfr. U. BETTI, o. c., pp. 55-56.

25. Los otros puntos se referían a la Tradición (n.º 9) y a la historicidad de los Evangelios (n.º 19).

26. Para la historia de lo ocurrido en el seno de la Comisión doctrinal durante esos días (Cfr. G. CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione*, en o. c., pp. 325-340).

27. SACROS. OECUM. CONC. VAT. SEC., *Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione, Modi a patribus conciliaribus propositi a*

presión del término *salutarem*, ni la Comisión técnica, ni luego la Comisión doctrinal se inclinaron por suprimir la palabra en cuestión. Sin embargo, para aclarar su sentido se ampliaba la nota 5, remitiendo a S. Agustín, a Santo Tomás, al Concilio de Trento y a otros lugares de la *Providentissimus*²⁸. Al mismo tiempo, en unas pruebas de la *expensio odororum*, se justificaba la permanencia del *veritatem salutarem* diciendo que con ella se quería expresar en qué sentido era verdad todo lo que se afirmaba en la Escritura²⁹.

Enviadas al Santo Padre las pruebas de la *expensio odororum* el 14 de octubre, tres días más tarde, el Secretario de Estado mandaba una carta por indicación del Papa al presidente de la Comisión doctrinal en la que le invitaba, entre otras cosas, a suprimir la expresión *veritatem salutarem*³⁰. El día 19, reunida de nuevo la Comisión y presen-

commissione doctrinali examinati (sub secreto) Typis polyglottis vaticanis 1965, 77 pp. Nos referiremos a este documento llamándolo *Modi...*

28. Procediendo así seguían la sugerencia de algunos padres que, admitiendo la expresión *veritatem salutarem*, pedían se citasen en nota las palabras de S. Agustín “*Spiritum Dei, qui, per illos loquebatur, noluisse ista (scilicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli salutis profutura*” (*De Gen. ad litt.* 2,9 PL 34, 270; CSEL 28, 46), añadiendo además las referencias a los textos del Magisterio que citan estas palabras, y al Concilio de Trento que llama al Evangelio: *fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae...* Cfr. *Modi...*, p. 33. La Comisión no sólo recogió este modo en cuanto a la nota 5, sino que incluyó en ella una referencia al *de Prophetia*, sin duda porque lo creyó conveniente para entender la expresión *veritatem salutarem* en su sentido correcto. Más adelante veremos el significado de esta referencia.

29. “*Voce salutaris nullo modo suggeritur S. Scripturam non esse integraliter inspiratam et verbum Dei... Haec expressio nullam inducit materialem limitationem veritatis Scripturae, sed indicat eius specificationem formalem, cuius ratio habeatur in diiudicando quo sensu non tantum res fidei et morum atque facta cum historia salutis coniuncta... sed omnia quae in Scriptura asseruntur sunt vera. Unde statuit commissio expressionem esse senvandam*”. Una redacción anterior mecanografiada de la *expensio odororum* decía así: “*Addita est vox ‘salutaris’, ut exprimatur scopus inspirationis, non ut inspiratio ad res fidei et morum restringatur... Expressio ergo intelligenda est sensu assertivo, non exclusivo*” Cfr. G. CAPRILE, o. c., 334.

30. Al Santo Padre le habían llegado ya protestas acerca de la actitud de la Comisión en el sentido de que la fórmula contrastaba con el magisterio anterior, o de que los exégetas podrían fácilmente malinterpretarla frente a las dificultades que presenta la inerrancia. Otras

te el Cardenal Bea, se votó por tres veces si la fórmula se suprimía o no, sin que se pudiese llegar al número de votos requeridos para adoptar una solución. Finalmente se optó por votar el cambio de la expresión *veritatem salutarem* por *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa litteris Sacris consignari voluit*; que obtuvo la mayoría suficiente³¹. De esta forma, se evitó la palabra *salutaris*, permaneciendo intacta la nota n.º 5 que iba dirigida a explicar su verdadero sentido. La *expensio modorum* da razón del cambio realizado: *ut autem omnis abusus in interpretatio- ne praecaveatur...*³²; y la *Relatio* lo justifica diciendo “*quia multi Patres id postulaverunt et quia haec formula non satis in Concilii Aula disputata videbatur*”³³. Ello nos indica que el sentido de las dos expresiones es idéntico, si bien, la segunda fórmula evita los malentendidos a los que podía prestarse la primera; y nos indica también que las referencias de la nota 5 siguen siendo válidas para penetrar el verdadero contenido del texto definitivo.

voces, apoyadas en un parecer del Instituto Bíblico y en el pensamiento de la mayor parte de los miembros de la Comisión doctrinal la veían oportuna y conveniente. Ante todo ello la decisión del Papa era clara: invitaba a considerar “la conveniencia de omitir en el texto la expresión *veritas salutaris*, expresión relativa a la inerrancia de la Sagrada Escritura. La perplejidad del Santo Padre a este respecto, es mayor que en la observación precedente (relación entre Escritura y Tradición), ya porque se trata de doctrina no común todavía en la enseñanza bíblica-teológica de la Iglesia, ya porque no parece que la fórmula haya sido bastante discutida en el aula conciliar, ya porque, a juicio de competentes personas autorizadas, tal fórmula no está exenta del peligro de una mala interpretación. Parece prematuro que el Concilio se pronuncie sobre este problema tan delicado. Los padres no estarían ahora quizá en condiciones de juzgar las consecuencias y la posible interpretación abusiva. No se cierra, con la omisión, el estudio sucesivo de la cuestión” Cfr. G. CAPRILE, o. c., pp. 334-335.

31. Aunque hubo protestas de algunos miembros de la comisión por el procedimiento de votación, quedó el texto así definitivamente (Cfr. G. CAPRILE, o. c., pp. 335-336).

32. Pero, al mismo tiempo, quiere dejar en claro la legitimidad del término *salutaris*: “Voce ‘salutaris’ nullo modo suggeritur S. Scripturam non esse integraliter inspiratam et verbum Dei: Cfr. ea quae dicuntur in textu... ad mentem Enc. *Prov.*: EB 127: “... Deus ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse”. Non potest fieri et “Verbum Veritatis, evangelium salutis vestrae” (Eph 1,13; Cfr. 2 Cor 4,2, etc.) non doceat “veritatem salutarem” (*Modi...*, pp. 33-34).

33. *Modi...*, p. 74.

Otra modificación realizada en el examen de los modos, fue el cambio del término *inconcusse* por *firmiter* y la supresión de *integre*. Se dejó, en cambio el verbo *docere*, al que algunos ponían reparos, explicando que esta palabra “*agit de illis quae proprie asseruntur*”³⁴.

2. Significado del texto y de la nota n.º 5, en orden a la inspiración y la inerrancia de la Sagrada Escritura

Como hemos podido observar al recorrer la historia de la introducción y formación de la nota n.º 5 del cap. III de la *Dei Verbum*, la referencia a las cuestiones de *Propheta* tiene como objeto indicar el sentido exacto de la expresión *veritas salutaris*, o de su equivalente, *veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*. Ahora bien, ¿qué luz nos ofrece Santo Tomás en este lugar para el tema de la inerrancia, y, en consecuencia, de la inspiración bíblica? Al comienzo de estas páginas señalábamos el directo o indirecto abandono de las cuestiones de *propheta* por parte de algunos teólogos para explicar la inspiración bíblica. Quisiéramos volver sobre el tema desde la óptica de la Constitución *Dei Verbum*.

Inspiración e inerrancia

Ante todo conviene caer en la cuenta de que la expresión *veritas salutaris*, o su equivalente, no significa, de ninguna manera, reducir la inerrancia a las cosas de fe y costumbres. El argumento fundamental que aparece en la *expensio modorum*, para apoyar esta afirmación, es que toda la Sagrada Escritura está igualmente inspirada, toda ella es palabra de Dios y por tanto no cabe distinguir grados de veracidad entre sus contenidos³⁵. O dicho de otra forma, el inciso *quam Deus nostrae salutis causa consignare voluit*

34. Modi..., p. 34. Los reparos que levantaba el término *docere* eran, para unos, que tenía una mera connotación didáctica, para otros, que parecía restringir la inerrancia (Cfr. *Ibidem*). Es decir, que también podía prestarse a malentendidos; por eso la Comisión matiza su verdadero sentido, y lo prefiere al *exprimere*, que proponían algunos padres.

35. Cfr. nota 32.

expresa el fin de la inspiración, y no la limitación de la verdad inspirada que gozaría de la prerrogativa de la inerrancia³⁶. De lo que se deduce que todo el contenido de la Sagrada Escritura responde a una finalidad: la salvación del género humano. En este sentido se ha de emplear la expresión *veritas salutaris*.

Pero la reflexión que queremos hacer no acaba aquí. A la redacción del esquema de 1963, que ponía únicamente *veritatem* sin adjetivación alguna, muchos padres se opusieron porque deseaban que se circunscribiera con claridad el ámbito de la inerrancia³⁷. Las objeciones levantadas más tarde por el término *salutaris* recalcan que éste puede malinterpretarse en orden a una reducción del alcance de la inerrancia y por tanto de la inspiración. La Comisión se justifica afirmando rotundamente que no es esto lo que quiere decirse. Podemos pues preguntarnos ¿Qué es realmente lo que ahí se dice? ¿Cómo califica el adjetivo *salutaris* al término *veritas*? La respuesta viene dada, en parte, por la fórmula del texto definitivo *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa... consignari voluit*. Se trata de una oración de relativo con sentido atributivo, o explicativo, no determinativo o restrictivo. Es decir, esta proposición relativa explica las peculiaridades de la verdad que Dios quiso darnos a conocer en la Sagrada Escritura; pero no determina qué verdad es la que goza de la inerrancia en el conjunto de la verdad que Dios ha querido darnos a conocer, como si hubiese alguna afirmación en la Sagrada Escritura que no estuviese ordenada a la salvación. Toda la verdad consignada en la Escritura es inspirada y goza, por tanto, de la prerrogativa de la inerrancia.

Se pone también de relieve con la fórmula aceptada por la Comisión, que la verdad de la S. E. es la verdad que nos conduce a la salvación. O sea, que todo el contenido y todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura tienen una y la misma finalidad en el plan divino: *causa salutis nostrae*. No es que sean verdad en cuanto que son causa de nuestra

36. Cfr. nota 29.

37. Cfr. nota 19. Otra interpretación: H. KRUSE, *Die Zuverlässigkeit der heiligen Schrift*, ZKTh 90 (1968) 22-39.

salvación, sino que, siendo verdad, Dios las ha querido consignar para nuestra salvación. La salvación es la finalidad de la acción de Dios en la realización de la Sagrada Escritura, y en ésta nos manifiesta la verdad que él quiere el orden a esa salvación³⁸.

Pensamos que con estas consideraciones queda suficientemente clara la distinción, a nuestro parecer importante entre la finalidad de la Sagrada Escritura por un lado, y el fundamento de la inerrancia por otro. La finalidad de la Sagrada Escritura es nuestra salvación; el fundamento de la inerrancia es el que Dios es el Autor de la Sagrada Escritura³⁹, es decir, el hecho de la inspiración. Ciertamente que la finalidad salvadora es lo que mueve a Dios a conceder al hagiógrafo el carisma de la inspiración, y que toda la actividad del autor sagrado se ordena, por tanto, consciente o inconscientemente, a esa finalidad. En este sentido, el fin salvífico es esencial al carisma inspirativo. Pero, al mismo tiempo, el carisma de la inspiración no queda explicado viendo únicamente su finalidad, sino que, precisamente en orden a tal fin, goza de unas características tan peculiares que puede, y debe decirse que Dios es el Autor principal de toda la Sagrada Escritura. La prerrogativa de la inerrancia se deriva del carisma de la inspiración y de la naturaleza propia de tal carisma. La verdad de todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura no se deriva directamente de la finalidad salvífica, sino que fundándose y respondiendo a la propia naturaleza de la verdad, sirve a la finalidad querida por Dios. El Dr. Muñoz Iglesias lo expresaba con gran acierto al escribir que el punto de partida para medir la extensión de la inerrancia "ha de ser siempre el concepto de inspiración y nunca la finalidad de la Escritura; la inerrancia no está condicionada al fin para el que Dios inspira, sino que es metafísicamente exigida por

38. "Non potest fieri ut "Verbum Veritatis, evangelium salutis vestrae" (Eph 1,13; Cfr. 2 Cor 4,2, etc.) non doceat "veritatem salutarem", *Modi...*, pp. 33-34. Cfr. nota 32.

39. Conviene recordar lo que señalábamos anteriormente sobre el contexto en el que queda integrada la afirmación de la inerrancia: "*Cum ergo omne id quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto inde...*" Cfr. p. 400.

el hecho de que en virtud de la inspiración sea Dios mismo el que habla”⁴⁰.

Estructura y significado de la nota n.º 5

Afirmamos, pues, por una parte, que el carisma de la inspiración está esencialmente ordenado a nuestra salvación. Afirmación que, como hemos visto resalta en el texto de la *Dei Verbum*. Por otra parte, hemos querido también dejar muy claro que la inerrancia de la Sagrada Escritura se deriva del hecho mismo de la inspiración, en cuanto que Dios es el Autor de la Escritura; y que por tanto la inerrancia no puede entenderse de forma limitada⁴¹.

Cabe entonces preguntarnos ¿qué relación existe entre la finalidad de la Escritura —nuestra salvación— y la inerrancia, la verdad que la Biblia nos enseña sin mezcla de error? Podría pensarse que son dos cuestiones totalmente inconexas; pero vemos que en el texto de la constitución conciliar no sólo aparecen unidas, sino implicándose mutuamente⁴². Compete ahora a la reflexión teológica, orientada por la nota a pie de página introducida por la Comisión, explicar y aclarar esta relación.

En las primeras redacciones del n.º 11 de la *Dei Verbum*, la nota hacía referencia a un pasaje de la *Providentissimus* y a otro de la *Divino Afflante*⁴³. En ambos lugares se enseña con claridad la prerrogativa de la inerrancia de la Sagrada Escritura. León XIII, recalca que para resolver las dificultades nunca se debe limitar el concepto de inspiración, ni admitir que el autor sagrado haya cometido error.

40. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia*, I. *Documentos Bíblicos*, Madrid 1955, p. 35.

41. También esto viene afirmado en el mismo número de la *Dei Verbum* y puesto muy de relieve en la *expensio modorum* y en las diversas *relatio*.

42. Con el adjetivo *salutaris* se quiere circunscribir con claridad el objeto de la inerrancia. Cfr. nota 19.

43. En la redacción de 1963, únicamente figuraba el pasaje de la *Divino Afflante*. En 1964, cuando se introdujo en el texto el término *veritatem*, se amplió la nota con la referencia a la *Providentissimus*; y así siguió hasta el último juicio de la Comisión sobre los modos en 1965 (cfr. p. 403). Las referencias señalan los números 124 y 539 del *Enchiridium Biblicum*, 2.^a edic.

Señala a continuación el Pontífice que la limitación del carisma inspirativo a las cosas de fe y costumbres, proviene de pensar, equivocadamente, que “cuando se trata de la verdad de las sentencias, no es preciso buscar principalmente lo que Dios ha dicho, sino más bien examinar el fin para el cual lo ha dicho”⁴⁴. Los libros de la Sagrada Escritura, concluye, excluyen con necesidad metafísica cualquier error, por ser Dios el autor de tales libros. Pío XII, en el lugar citado, recoge esta misma enseñanza de León XIII; pero antes señala cómo el papa León XIII proponía, ante las dificultades provenientes de los avances de las ciencias naturales, la solución de considerar la verdad de la realidad tal como aparece a los sentidos, y cómo Dios no quiso enseñar la íntima constitución de las cosas, pues ello no aprovecha para nuestra salvación. En este contexto León XIII insertaba la cita de S. Agustín que aparece ahora en la nota de la *Dei Verbum*.

Las referencias que se añadieron en la nota para explicar con más claridad el alcance del adjetivo *salutaris* son dos citas de S. Agustín, la cuestión de *Prophetia* de Santo Tomás, el decreto del Concilio de Trento y tres nuevos pasajes de la *Providentissimus*. Las citas de S. Agustín ya estaban recogidas en la *Providentissimus*, y los nuevos pasajes que se aducen de esta encíclica son precisamente aquellos en los que León XIII cita a S. Agustín⁴⁵. El primero de dichos pasajes (EB 121) establece la no contradicción entre la fe y la ciencia, apoyándose para ello en que Dios no ha querido revelarnos aquello que no aprovecha para nuestra salvación. Es a este propósito, cuando León XIII cita el *De Genesi ad litteram* del obispo de Hipona. Y en el mismo sentido queda recogido el pensamiento de León XIII y de S. Agustín en la *Divino Afflante*. El otro pasaje de la *Providentissimus* citado en la nota de la *Dei Verbum* (EB 126-127), establece que, hablando Dios por los autores sagrados,

44. ... eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum, quatenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ab causam ea dixerit” (LEO XIII, *Providentissimus Deus* (EB 124).

45. Procediendo así la Comisión recogía uno de los modos presentados por los padres conciliares. Cfr. nota 28.

éstos no pudieron escribir nada ajeno a la verdad. Y ratifica la afirmación con el testimonio de S. Agustín en la Epíst. 82,3 (PL 33,277): *nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam*. Podemos decir, por tanto, que con la inserción de estas referencias en la nota no se añadía nada nuevo pues la enseñanza que contienen o estaba ya reflejada en la referencia a lo *Divino Afflante* (EB 539), o estaba contenida en la primera referencia a la misma encíclica *Providentissimus* (EB 124). Aunque, ciertamente, con estas añadiduras la nota expresa mejor el *iter* y el verdadero sentido de la enseñanza del Magisterio anterior.

Algo distinto ocurre en las referencias a Santo Tomás y al decreto del Concilio de Trento. La afirmación del Tridentino —*Evangelium... fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae... contineri in libris scriptis...*— no tiene una relación directa ni con la inspiración ni con la inerrancia de la Sagrada Escritura. Únicamente establece —desde la perspectiva propia del Concilio—⁴⁶ que toda verdad salvadora procede de la predicación de Cristo y de los apóstoles; y que esta verdad se halla contenida en la Sagrada Escritura. Es este el sentido que se hará explícito en el texto de la *Dei Verbum* al sustituir, como ya hemos visto, la expresión *veritatem salutarem* por *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa consignari voluit*".

Al recogerse este pasaje del decreto de Trento en la nota que estamos estudiando de la *Dei Verbum*, queda, podríamos decir, legitimada la expresión *veritas salutaris* y, al mismo tiempo se insinúa que la certeza de la Iglesia acerca de la verdad salvadora no brota únicamente de la Sagrada Escritura⁴⁷. Queda, pues, aclarado con esta referencia al decreto de Trento que la verdad contenida en la Sagrada Escritura es una verdad salvadora.

Es en la referencia a la cuestión *de Prophetia* de Santo Tomás, donde, a nuestro juicio, no sólo queda indicado el

46. EB 57. Trento tiene en cuenta los errores protestantes acerca de la *sola Scriptura*, pero no las cuestiones de la naturaleza de la inspiración y el ámbito de la inerrancia que surgirán en los s. XVIII-XIX. Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, o. c., pp. 21-31.

47. Cfr. *Dei Verbum*, n. 9.

verdadero sentido de la expresión del texto conciliar, —lo que ocurría ya en las restantes referencias—; sino que se señala un camino luminoso de reflexión y explicación teológica acerca de la inerrancia de la Sagrada Escritura, y, como fundamento de ella, acerca del carisma de la inspiración⁴⁸.

El planteamiento de Santo Tomás

Llama la atención ante todo que, en el lugar del Aquinate citado por la *Dei Verbum*, aparece introducido el texto del *De Gen. ad litt.* que ya recogían la *Providentissimus*, la *Divino Afflante* y la misma nota n.º 5 del cap. III de la *Dei Verbum*. Podemos pensar que ello sea la causa de que se recoja la q. 12 del *De Veritate* en esta nota del Vat. II. Pero no por esto podemos excluir que el sentido en que la *Dei Verbum* entiende el texto de S. Agustín es el mismo sentido en que lo recoge e interpreta Santo Tomás. Por eso, conviene detenernos en examinar de cerca el pensamiento de Santo Tomás en el *De Veritate* q. 12 a. 2 c.

En este artículo Santo Tomás se plantea si la profecía puede versar sobre conclusiones que el hombre pueda conocer con la luz natural de su razón. Es una cuestión importante en el tratado *de prophetia*⁴⁹, ya que está en juego el objeto mismo de la revelación y el asentimiento que se debe prestar a la revelación profética cuando por ella se enseñan verdades de orden natural. La nota de la *Dei Verbum* cita concretamente el *corpus* del artículo, donde Santo Tomás da la respuesta a la cuestión planteada. Podemos dividir el *corpus* de este artículo en dos partes. Una, en la que se da una respuesta general con los argumentos que la fundamentan. Otra, en la que se hace la distinción detallada de lo que puede constituir objeto de la profecía, porque cae de una u otra forma, bajo la razón de *eorum quae*

48. Conviene señalar que, según consta en los modos, la referencia a Santo Tomás no fue solicitada por los padres, sino que surgió de la misma Comisión (Cfr. nota 28).

49. Prueba de ello es que aparece en todos los lugares en que Santo Tomás aborda el tema: *Summa Theologiae*, II-II q. 171, a. 3; *Contra Gentes* III, c. 154; *In Psalm* I; *In Isaiam* c. 1; *Ad Rom* c. 12, 1. 2.

procul sunt. Esto ocurre con aquellas cosas que exceden el conocimiento de algunos hombres, pero no el conocimiento humano en cuanto tal⁵⁰. Así puede concluir el *respondeo* perfectamente diciendo *possunt subesse prophetiae conclusiones demonstratae in scientiis*. Nos interesa especialmente examinar la primera parte del *respondeo*, pues en ella se incluye la cita de S. Agustín, y se hace además mención explícita de la Sagrada Escritura.

Santo Tomás parte de un principio que recoge del *II Physicorum*: *in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis*. Y pasa rápidamente a aplicar este principio al carisma profético: "*Omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae (...) Illa vero, quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae, unde Augustinus dicit (...) quod quamvis auctores nostri sciverint cuius figurae sit caelum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi quae prodest saluti...*" Santo Tomás aduce como autoridad para la respuesta a la cuestión este texto de S. Agustín que se refiere explícita e inequívocamente a la Sagrada Escritura⁵¹, y no a la profecía en sentido estricto. Ello nos está indicando que el Aquinate ve incluida la Sagrada Escritura en el ámbito de la revelación y conocimiento profético. Y todavía se recalca más esta inclusión cuando, a continuación, en el mismo *respondeo*, arguye que muchas cosas demostradas por las ciencias naturales pueden ser útiles para la salvación y, por tanto, se hace mención de ellas en la Sagrada Escritura⁵². La Escritura, pues,

50. *Quaedam enim sunt procul utpote excedentia cognitionem alicuius hominis, non cognitionem humanum simpliciter; utpote quae a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina: et huiusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu huiusmodi"* (*De Verit* q. 12, a. 2 c).

51. En efecto, S. Agustín se expresa de este modo recomendando evitar las vanas disputas en las que se cuestiona qué forma y figura del cielo han de ser creídos según nuestras Escrituras. Disputas que nada aprovechan para la vida eterna y, lo que es peor, impiden ocuparse de las cosas verdaderamente saludables (*De Gen. ad litt.*, 2,9,20 PL 34, 270-271).

52. "Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sine ad informationem morum. Multa autem quae sunt

es considerada aquí como profecía que puede versar y versa de hecho sobre conclusiones naturales. En este sentido —en cuanto la Escritura queda incluida en la profecía— es legítimo, como hace la nota n.º 5 del cap. III de la *Dei Verbum*, remitir a las cuestiones de profecía aclarar las peculiaridades de la Sagrada Escritura, concretamente la inerrancia y la inspiración⁵³.

Pero volvamos al tema concreto que, en la *Dei Verbum*, provoca la referencia explícita a este lugar del Aquinate. Se trataba de determinar sin equívocos la relación existente entre la finalidad de la Escritura —nuestra salvación— y la verdad que la misma Escritura nos transmite sin mezcla de error.

Un aspecto de esta relación verdad-salvación es, según veíamos antes al analizar el texto conciliar, que todo el contenido de la Sagrada Escritura tiene como fin, en el proyecto de Dios Autor, nuestra salvación. Nada de lo que leemos en los libros sagrados es ajeno al tema de la salvación, sino que por el contrario, se ordena a él y es útil, de una u otra manera, para conducirnos a la vida eterna. La doctrina de Santo Tomás en el lugar citado nos ayuda a entender de qué manera todo lo que dice la Sagrada Escritura conecta con la salvación. O porque es necesario para la salvación, o porque es útil. Las cosas de orden natural, demostrables por las ciencias humanas, Dios ha querido consignarlos en la Sagrada Escritura porque nos conducen a la admiración de la sabiduría y el poder divinos; y en este sentido sirven *ad instructionem fidei vel informationem morum*. Notemos, de paso, la importancia de estas afirmaciones en orden a la exégesis. Esta, si quiere ser fiel al texto sagrado que se propone explicar, deberá tener como ob-

in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quae in creaturis considerata in admirationem divinae sapientiae et potestatis indicunt. Unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem”.

53. Como hemos indicado al principio de estas páginas, no queremos entrar ahora en la exposición de cómo y por qué incluye el Aquinate la Sagrada Escritura en el don de profecía. Únicamente señalamos este hecho evidente en la q. 12 a. 2 del *De Veritate*. Pensamos que Santo Tomás procede así con toda lógica; pero el explicarlo caería fuera de los límites que nos hemos propuesto.

jetivo primario la instrucción y la edificación de los fieles, sin quedarse meramente en cuestiones científicas de uno u otro tipo. No siempre, ni en todas las afirmaciones de la Biblia aparecerá con claridad y a primera vista su significado salvífico; pero será precisamente en descubrirlo donde se cifra la auténtica tarea exegética.

Sentido del término "veritas"

Otro aspecto de la relación verdad-salvación (que no aparece con tanta claridad en el texto conciliar —quizá por darse como supuesto—, pero que podemos deducir de la referencia a Santo Tomás), es el sentido del término *verdad* cuando se aplica a la Sagrada Escritura. Y es aquí, precisamente, donde queremos poner el acento con estas páginas, porque pensamos que también en este punto podría malentenderse la expresión *veritas salutaris*, o su equivalente consignada en el texto de la *Dei Verbum: veritatem, quam Deus nostrae salutis causa consignari voluit*. En efecto, como indicábamos al comenzar nuestro trabajo, algunas explicaciones recientes de la naturaleza de la inspiración bíblica consideran que las afirmaciones que encontramos en la Sagrada Escritura están influenciadas de tal modo por el fin que se propone el autor⁵⁴, que la verdad de tales afirmaciones queda cualificada, mediatizada por el fin. La verdad dependería del fin propuesto no sólo en el sentido de que para conseguir tal fin se consignan estas o aquellas verdades, y no otras; sino en el sentido de que la consecución del fin determina su verdad: son verdaderas todas las afirmaciones de la Escritura en cuanto que todas ellas se ordenan al fin propuesto, a la salvación; pero no podría decirse que todas ellas sean verdad en sí mismas independientemente de su ordenación al fin. Dicho con los

54. Cuando se habla de autor en este contexto teológico se está presuponiendo el autor humano, el hagiógrafo. En este sentido hablaba también S. Agustín de *nostris auctores*. Pero sin perder de vista que el autor principal es Dios, de tal modo que todo lo afirmado por el hagiógrafo es afirmado por Dios, (Cfr. *Dei Verbum*, n. 11), y también podemos decir que la finalidad intentada por el hagiógrafo, es la finalidad querida por Dios. Esto se realiza mediante la iluminación en el intelecto del hagiógrafo.

términos usuales con los que se ha planteado el problema, el carisma de la inspiración divina lleva consigo un juicio práctico por el que se pretende una finalidad concreta —la salvación—, y un juicio especulativo-práctico por el que se determina *la adecuación de las afirmaciones con el fin propuesto* ⁵⁵.

Siguiendo estas explicaciones de la naturaleza de la inspiración bíblica tendríamos que concluir que el influjo inspirativo divino iluminaría, por tanto, el juicio práctico y el juicio especulativo-práctico; no iluminaría el juicio puramente especulativo del hagiógrafo que juzga de la verdad de las afirmaciones en sí mismas, o sea de la *adaequatio rei et intellectus* ⁵⁶. Por tanto, no podríamos decir que en virtud del carisma de la inspiración, quede garantizada la verdad de las afirmaciones, en cuanto esta verdad es juzgada por el juicio puramente especulativo, sino que únicamente queda garantizada, y transmitida sin error, la verdad en cuanto conocida por el juicio práctico y especulativo-práctico, es decir, en cuanto tal afirmación sirve para conseguir el fin que el autor se ha propuesto ⁵⁷. Así, en la Sagrada Escritura no hemos de buscar tanto la verdad en sí misma —*adaequatio intellectus et rei*—, objeto del intelecto especulativo, cuanto el fin que el autor se propone con sus afirmaciones —la adecuación del entendimiento con el fin que

55. Cfr. notas 5-6.

56. La iluminación del juicio especulativo no pertenece ya, para estos autores, a la esencia del carisma de la inspiración, sino que cuando se da esta iluminación nos encontramos ante el caso de revelación propiamente dicha. De esta forma, puede distinguirse entre *inspiración* —carisma propio para la redacción de los libros sagrados— y *revelación* que se vincula al carisma de profecía. Ya hemos observado, sin embargo, cómo esta distinción entre Escritura y profecía que surgió y se desarrolló precisamente en un intento de aplicación de las propiedades del carisma profético a la inspiración bíblica, considerándose ésta como *revelatio lato sensu*, cfr. nota 1, desaparece completamente en la q. 12 a 2 del *De Veritate*, único lugar en las cuestiones de *Prophetia* donde Santo Tomás habla clara y directamente de la Sagrada Escritura.

57. Es significativo el ejemplo propuesto por Benoit: "Une certaine volonté de présenter l'histoire d'Israël comme la geste puissante et miséricordieuse de Dieu parmi les hommes amène l'auteur sacré à apprécier la chute de la manne dans le désert ou la victoire de Baraq et Débora sur les rois cananéens d'une façon autre que n'aurait fait un historien profane" (o. c., p. 363).

se ha propuesto, o, en definitiva, la adecuación del entendimiento consigo mismo⁵⁸—, prescindiendo de si se da o no una adecuación entre las afirmaciones y la realidad⁵⁹.

Pero ¿puede apoyarse este planteamiento en el n.º 11 de la *Dei Verbum*? Evidentemente que no; es más, pensamos que estaría en contradicción con lo que el Concilio quiere decir. Tampoco puede apoyarse en la doctrina del Aquinate y así veíamos en efecto, cómo tal planteamiento se alejaba, con toda lógica, de las cuestiones de *Propheta*⁶⁰. La *Dei Verbum*, como hemos visto, nos orienta, sin embargo, hacia estas cuestiones con una referencia explícita en la nota que estamos considerando. Y es que en la doctrina tomista acerca de la verdad, subyacente a las cuestiones de *Propheta*, y más concretamente en el *respondeo* citado por el Concilio, podemos encontrar los principios iluminadores de la relación que existe entre el fin de la Sagrada Escritura —nuestra salvación—, y su contenido —la verdad que Dios quiso consignar por escrito—.

En efecto, el principio del que parte Santo Tomás —*in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis*—, nos muestra cómo se realiza la relación entre el contenido y el fin de la Sagrada Escritura. El contenido está determinado según la exigencia del

58. Adecuación del entendimiento consigo mismo puesto que, en este caso, el fin propuesto es fruto también del entendimiento, pertenece al juicio práctico. A mi entender, ésta sería la última consecuencia del llamado juicio especulativo-práctico: juzgar la adecuación de las afirmaciones al fin; mientras el juicio práctico recaería exclusivamente sobre el fin propuesto al escribir.

59. Esto no quiere decir que no se dé la adecuación a la realidad. Únicamente se afirma que el juicio sobre dicha adecuación —juicio especulativo— no entra como elemento esencial en el carisma de la inspiración y, por tanto, dicho juicio no recibe el *lumen divinum ad diiudicandum*. Como consecuencia, tampoco ese juicio especulativo queda garantizado por la prerrogativa de la inerrancia, sino que está sometido a las vicisitudes de todo juicio humano y, como tal, su verdad, habrá de constatarse y establecerse únicamente por los métodos propios de las ciencias humanas. De esta forma, ciertamente, se evitarían muchos problemas relativos a la inerrancia bíblica, pero ¿a qué precio?

60. Decimos que con toda lógica porque, efectivamente, sustrayendo el juicio especulativo del carisma de la inspiración, este carisma era considerado, con razón, ajeno al carisma profético tal como lo plantea Santo Tomás.

fin. Es decir, la verdad consignada en la Sagrada Escritura depende del fin salvífico propuesto. Pero ¿en qué consiste esta dependencia? ¿Cuál es el alcance del término *determinatur*? Para aclararlo hemos de recurrir, como nos indica Santo Tomás en el mismo *respondeo*, a la *Expositio in II Physicorum* ⁶¹.

En este pasaje citado del *II Physic.*, el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, plantea la cuestión de la necesidad en las cosas naturales ⁶². Concretamente se pregunta si en las cosas naturales la necesidad se da por el fin o por la materia ⁶³. La respuesta es que la necesidad está en la materia, pero la razón de la necesidad en el fin ⁶⁴. Es decir, que el fin, una vez establecido libremente —el fin no es necesario—, exige necesariamente una materia determinada, para la consecución de tal fin. En este sentido la *ratio necessitatis ponitur ad finem*. Pero, al mismo tiempo, la materia, una

61. Cfr. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, Lib. II, lect. XV, n. 88 (ed. Marietti, 1965, n. 272).

62. El *II Physicorum* trata de los principios de la ciencia natural en cuanto al objeto y al método de la misma. El método consiste en la demostración por las cuatro causas: las dos anteriores a la generación misma de las cosas —la materia y el *movens*— y las dos posteriores —la forma y el fin—. Se realiza la demostración por el fin, ya que la naturaleza siempre obra *propter finem* y, además, porque en algunas cosas la necesidad de la generación se deduce únicamente de las causas posteriores: a saber, el fin y la forma. En este contexto se pregunta *quomodo necessitas inveniatur in rebus naturalibus* (Ibidem).

63. Se entiende que se trata de la necesidad en las cosas naturales en cuanto que existen en orden a un fin, *propter finem*. La necesidad que depende de la materia, de la causa formal o de la causa eficiente es *necessarium absolute*. Lo que tiene su necesidad de aquello que es posterior en el ser, es *necessarium ex conditione, ex suppositione*, como al decir: es necesario que exista esto si debe ocurrir aquello; de este modo la necesidad proviene del fin y de la forma en cuanto que ésta es el fin de la generación. “*Quaerere igitur utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter aut ex suppositione, nihil aliud est quam quaerere utrum in rebus naturalibus necessitas inveniatur ex fine, aut ex materia*” (Ibid. n. 270).

64. Sic igitur patet quod in rebus naturalibus est necessarium ex suppositione, sicut et in rebus artificialibus: sed non ita quod est necessarium, sit sicut finis; quia id quod necessarium est, ponitur ex parte materiae; sed ex parte finis ponitur ratio necessitatis. Non enim dicimus quod necessarium sit esse talem finem, quia materia talis est; sed potius e converso, quia finis et forma talis futura est, necesse est materiam talem esse. Et sic necessitas ponitur ad materiam, sed ratio necessitatis ad finem (Ibid. n.º 272).

vez ordenada al fin, conserva la exigencia de necesidad que brota de su propio ser. Y en este sentido se dice que *id quod necessarium est, ponitur ex parte materiae*. Así, podemos concluir que, ciertamente, *in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis*; pero ello no priva a la materia, ya determinada, de la necesidad que le corresponde en virtud de su propio ser. La determinación se refiere a la elección de esta u otra materia, necesaria para la consecución del fin, pero no determina el modo de ser de la materia elegida, sino que ese modo de ser sigue siendo necesario en virtud de la misma materia.

Aplicando estos principios a la Sagrada Escritura tenemos que su contenido —la verdad consignada— está determinado por su fin salvífico (o, dicho con palabras del Aquinate, por la utilidad de la Iglesia). El fin, propuesto libremente por el autor exige que sea precisamente ese y no otro el contenido de la Sagrada Escritura, que sea esa *veritas salutaris* y no otra la que contiene la Biblia. Pero, al mismo tiempo, ese contenido, esa *veritas*, mantiene su propia naturaleza de *veritas* con la misma necesidad que exige el hecho de que sea necesaria para la salvación. Por tanto, la adecuación del contenido al fin, de la verdad consignada por escrito a la salvación, —objeto, digamos, del juicio especulativo-práctico— no priva a ese contenido, a esa verdad, de la exigencia de una adecuación *intellectus et rei* —objeto del juicio puramente especulativo—. Más bien, al contrario: las afirmaciones consignadas serán adecuadas para conseguir el fin propuesto en cuanto conserven la naturaleza propia de verdad *adaequatio intellectus et rei*⁶⁵.

Excluir del carisma de la divina inspiración la iluminación del juicio especulativo que juzga de la verdad de las afirmaciones en sí mismas, supone privar a este carisma de un elemento esencial, y, como consecuencia, malentender el

65. Aquí entra, naturalmente, la necesidad de descubrir, mediante el análisis del género literario en el que el autor se expresa, la verdad que quiere manifestar en sus afirmaciones. Sobre el tema de los géneros literarios ha hablado con claridad el Magisterio de la Iglesia (Cfr. Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*; CONC. VAT. II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, n.º 12).

concepto de veracidad —o de inerrancia— de la Sagrada Escritura, ya que, en tal caso, se habría desvirtuado el mismo concepto de verdad reduciéndolo a mero uso ocasional, a mera utilidad, a mera fuerza alocucional. Pero, por otra parte, tampoco se puede pensar en un influjo divino en el intelecto del hagiógrafo únicamente en orden al juicio especulativo para que se dé la adecuación de las afirmaciones a la realidad. En este caso olvidaríamos otro elemento esencial al carisma de la inspiración: el fin que el autor se propone y que determina, necesariamente, la verdad consignada, es decir, olvidaríamos precisamente la *ratio necessitatis* en algo que tiene su razón de ser *propter finem*. El mismo concepto de verdad quedaría desvirtuado en tal hipótesis, pues se le privaría de la reflexión que lleva al hagiógrafo a juzgar de las razones para consignar por escrito estas afirmaciones y no otras. Se privaría a la verdad de la Sagrada Escritura de su fuerza alocucional⁶⁶. Todo el contenido de la Sagrada Escritura, sea perteneciente al orden de lo sobrenatural, cognoscible únicamente por revelación, sea de orden natural y demostrable por la luz de la razón, entra de lleno en el ámbito de la verdad que Dios ha querido consignar para nuestra salvación. Todo participa del concepto de verdad y todo coopera, al mismo tiempo, a la utilidad de la Iglesia, a llevarnos a Dios.

66. El mismo planteamiento que Santo Tomás hace del tema de la verdad nos ilumina inmejorablemente para comprender en su sentido exacto la expresión *veritas salutaris*. Para el Doctor Angélico la verdad comprende dos factores: uno temático, de contenido proposicional, con el componente de adecuación o no adecuación; otro pragmático, reflexivo u operativo, de fuerza alocucional, de *usus orationis* con componente aseverativo o afirmativo. Las dos dimensiones han de tenerse igualmente en cuenta so pena de caer en una volatilización del concepto de verdad, como ocurre con harta frecuencia en algunas corrientes filosóficas actuales. Cfr. F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, en "Veritas et Sapientia". En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona 1975, pp. 43-59. Estas páginas del Prof. Inciarte son muy iluminadoras en orden al tema de la variedad bíblica, y también, para ver cómo algunos planteamientos filosóficos actuales incorrectos han orientado de forma parcial, y por tanto equivocada, algunas explicaciones de la naturaleza de la inspiración bíblica, y en consecuencia, de la inerrancia. Con gran utilidad puede consultarse también J. GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona 1967.

Conclusión

La nota n.º 5 del cap. III de la Const. *Dei Verbum*, haciendo referencia a las cuestiones *de Prophetia* de Santo Tomás, nos orienta a comprender el texto conciliar —*veritatem, quam Deus nostrae salutis causa... consignari voluit*—, a la luz de la doctrina tomista. Según esta doctrina, todo el contenido de la Sagrada Escritura está determinado por un único fin: *instructionem fidei seu informationem morum*, en definitiva, la salvación. Ahora bien, siguiendo asimismo a Santo Tomás, vemos que el fin, si bien determina el contenido, la verdad manifestada en la Escritura, no merma, sin embargo, el carácter propio de verdad que dicho contenido tiene en sí mismo. Esto supone que el influjo divino en el carisma de la inspiración bíblica eleva el entendimiento del hagiógrafo para concebir rectamente, es decir, con adecuación tanto a la realidad expresada en sus afirmaciones, como al fin que de antemano se ha propuesto.

En algunas explicaciones recientes de la naturaleza del carisma de la inspiración únicamente se ha considerado como necesaria la elevación de lintelecto del hagiógrafo para juzgar la adecuación de sus afirmaciones en orden al fin, haciendo consistir en esto el concepto de *verdad* bíblica. Con bastante acierto se ha llamado a este juicio especulativo-práctico. Se excluye, por tanto, del carisma inspirativo el acto del juicio que connota la adecuación del entendimiento y la realidad, denominado juicio especulativo. Este queda reservado para la noción de revelación que se verifica en el carisma profético. De ahí que algunos de estos planteamientos recientes se alejen de la consideración de las cuestiones *de Prophetia*.

Pero no es esa, a nuestro juicio, la mente de Santo Tomás, ni de la Const. *Dei Verbum*. Santo Tomás en la q. 12 a. 2 c. del *De Veritate* incluye la Sagrada Escritura en el carisma de la profecía y exige, por tanto, para el hagiógrafo la iluminación divina en el juicio especulativo. La Const. *Dei Verbum*, para aclarar en un momento difícil el tema de la veracidad de la Escritura, remite a ese mismo

pasaje del *De Veritate*. Luego hemos de pensar que en esta línea apunta la verdadera solución del problema.

No ha sido nuestra intención al escribir estas páginas aclarar todos los aspectos de la relación que existe entre el carisma de profecía, tal como lo expone Santo Tomás, y el carisma de la inspiración bíblica, ni determinar, en concreto, los conceptos de revelación e inspiración. Nos parece una cuestión harto difícil. Únicamente queremos constatar la legitimidad de recurrir al *de Prophetia* para profundizar en la naturaleza de la inspiración bíblica, y cómo este recurso es fecundo para comprender mejor la iluminación divina del juicio del hagiógrafo y el concepto de verdad cuando se aplica a la Sagrada Escritura.

DE QUADAM "QUAESTIONE DE PROPHETIA" IN CONSTITUTIONE
"DEI VERBUM" ALLATA (Summarium)

Ereunte saeculo XIX biblicae inspirationis charisma haberi coeptum est veluti pars quaedam charismatis prophetiae, de quo Sanctus Thomas in qq. 171-174, II-II apud Summam et alibi agit. Putabatur itaque natura biblici charismatis veluti species quaedam prophetiae in qua Deus hagiographo lumen divinum ad iudicandum —iudicio speculativo— dat, quin tamen hoc lumen species a Deo infusae comitentur. Biblica ergo inspiratio revelatio late dicta censebatur.

Contra hanc de charismate hagiographico sententiam iam ab aliquot annis validae difficultates consurrexerunt, praesertim ex clariore distinctione inspirationis a revelatione. Extollitur ac commendatur indoles practica inspirationis biblicae, quae ad scribendum ordinatur; eaque inspiratio ab argumento Sancti Thomae de charismate prophetico aliena censetur. Hagiographici charismatis natura ponitur non in iudicio speculativo —quo charisma revelationis definitur— sed in iudicio practico, quod de scribendi opportunitate et modo faciendi iudicet.

Rebus sic stantibus, maximam attentionem meretur apud Constitutionem Dei Verbum Concilii Vaticani II, in adnota-

tione 5 parapraphi 11, locum quemdam Aquinatis referri in quo charisma prophetiae contemplatur: De Veritate q. 12, a. 2 c. Huiusmodi Sancti Thomae testimonium novissime in conscribenda Constitutione introducit ad sensum germanum biblicae veracitatis declarandum, quod in difficillimis Constitutionis quaestionibus fuit.

Veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, sub lucem thomisticae doctrinae perspecta —innuente adnotatione 5—, supponit inspirationem iudicium hagiographi speculativum attingi. Id omne quod Sacra Scriptura asserit, ad nostram salutem scripto traditur. At idem omne est verum in se, quoniam rebus conformatur. Sunt verae assertiones salutares, quae indolem veri indolemque salutarem semper obtinent. Intima utriusque conceptus —veritatis ac salutis— conexione natura prioris non est subvertenda. Inspirationis ergo charismate attingitur et iudicium speculativum —ut charismate prophetico— et iudicium practicum, quod doctrina thomistica de prophetico charismate etiam, licet analogice, contemplatur.

A "QUAESTIO DE PROPHETIA" QUOTED BY THE CONSTITUTION
"DEI VERBUM"

Towards the end of the past century, the divine gift of biblical inspiration begun to be considered as an aspect of the gift of prophecy, which St. Thomas explains in the questions 171-174 of the secunda secundae of the Summa Theologiae, as well as in other texts. Hence, the nature of the gift of biblical inspiration was understood as a case of prophecy in which God gives to the hagiographer the lumen divinum ad iudicandum, as speculative judgment; but at the same time that this lumen is not accompanied by the infusion of the species on the part of God. Biblical inspiration was then considered as revelatio late dicta.

A few decades ago, serious objections came up opposing this form of explaining the divine gift of inspiration above all with arguments based on a clearer distinction between revelation and inspiration. The eminently practical character

of biblical inspiration oriented towards writing is accentuated. This notion of inspiration is considered foreign to the formulation of the problem made by St. Thomas on the subject of prophetic gift. The essence of the gift of inspiration is placed not in the speculative judgment, which distinguishes the divine gift of revelation, but rather in the practical judgment which deliberates on the convenience of writing and the manner of doing it.

In this context, it is highly significant that the Const. Dei Verbum of the II Vatican Council makes reference, in note 5 of paragraph 11, to a text of St. Thomas in which he studies the gift of prophecy: De Veritate q. 12, a. 2 c. In the last moments of the composition of Dei Verbum, this quotation of St. Thomas is inserted in order to clarify the correct meaning of biblical truth, one of the most discussed topics of the mentioned conciliar Constitution.

The truth, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, understood (according to the orientation of note 5) under the light of Thomistic doctrine, supposes that the gift of inspiration involves on the part of the hagiographer an act of the speculative judgment. All the affirmations of the Sacred Scripture have been placed in script for our salvation. But at the same time, these are all true in themselves because they correspond to reality. They are salvific truths (salutares) that always maintain their true and salvific character. The very close relation between both concepts —truth and salvation— should not lead to a loss of the proper meaning of the former. This supposes that the gift of divine inspiration of the Holy Scripture includes an act of speculative judgment, in the manner of prophetic gift, as well as an act of practical judgment, which is also considered, in an analogous manner in the thomistic doctrine of the divine gift of prophecy.