

EL MODO DEL CONOCIMIENTO PROFETICO Y ESCRITURISCO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

BRIAN McCARTHY

El autor quiere expresar su agradecimiento a los Profs. Dr. José M. CASCIARO y Dr. Claudio BASEVI por las orientaciones dadas en la elaboración del trabajo y por la revisión y corrección del texto.

1. *Introducción*

El campo acotado para el presente estudio son los tratados *De Prophetia* de Santo Tomás de Aquino¹. El interés

1. Como se sabe, los lugares principales en los cuales Sto. Tomás habla de la profecía son:

- *Questiones disputatae de Veritate*, q. 12;
- la *II-II*, qq. 171-174;
- *Summa contra Gentiles*, libro III, capítulo 154;

a éstas hay que añadir los numerosos lugares en los comentarios bíblicos donde se aportan datos valiosos sobre la profecía (sobre todo *In Isaiam*, *In 1 Cor.*, *In Hebr.*).

En cuanto a la inspiración, el tema no se encuentra tratado *ex professo* en las obras del Doctor Angélico; sin embargo son numerosos los lugares en que se hace referencia a ello. Las enumeraremos seguidamente, citando las que nos parecen más importantes y añadiendo el año de composición. Ponemos las fechas solamente como indicación aproximada de cronología, pues no nos hemos querido demorar en algo que aquí no es más que secundario. Seguimos el elenco de A. WALZ, *Thomas d'Aquin, Ecrits de*, en DTC, XV, cols. 635-641, para todo, menos los comentarios bíblicos, cuyos datos se toman de P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie*, en "Recherches de Théol. anc. et méd" 4 (1932) 5-33. Para más detalles, cfr. las muchas obras publicadas por estos dos autores, junto con las de M. GRABMANN, P. MANDONNET y P. SYNAVE; para una visión de conjunto de toda la cuestión de la cronología de las obras de Santo Tomás, hemos usado también el artículo de J. M. REVUELTA, *Los*

por las *quaestiones de Prophetia* se debe a los intentos de encontrar en la obra de Sto. Tomás una sólida fundamentación teológica para el tratado clásico *De Inspiratione Sacrae*. El Aquinate apenas hace mención de la inspiración: entre otras cosas, el mismo término *inspiratio* no le acaba de gustar, tal vez por el significado que tenía en su época como algo asociado con el aspecto volitivo del hombre². Los

comentarios bíblicos de Santo Tomás, en "Scripta Theologica" 3 (1971) 539-579.

Habíamos pensado, en un comienzo, dar una lista de obras mucho más extensa, pero a lo largo del trabajo hemos visto que muchas de las citas o repiten ideas o tratan de temas que no vienen aquí al caso: así que nos hemos limitado a los lugares paralelos según se encuentran citados en las varias ediciones de las obras de Santo Tomás, a propósito de la q. 1 de la *Prima pars* y de las demás cuestiones que nos pueden interesar y que iremos señalando en su momento; además hemos consultado el índice general de la edición de Parma —que no es más que la Tabula Aurea de Pedro de Bérnago— en las voces *inspiratio*, *locutio*, *prophetia*, *revelatio* y *Scriptura sacra*. Bien sabemos que, aparte de ser incompleto, dicho índice tiene bastantes erratas (cuando se termine la obra definitiva de R. BUSA ET AL., *Index Thomisticus*, Stuttgart 1974, se podrá realizar este trabajo más fácilmente); pero consideramos que su ayuda es suficiente para lo que aquí nos proponemos.

He aquí el elenco:

- año 1252; *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae*
- año 1256; *De commendatione Sacrae Scripturae*
- año 1253; *In I Sent.*, prol., a. 5
- año 1257-1258; *De Veritate*, q. 12
- año 1261; *In Dionysii de div. nom.*, c. 1, lect. 1
- año 1259-1268; *In Ep. St. Pauli lectura* (a partir de 1 Cor 11 hasta Heb)
- año 1265-1267; *De Potentia*, q. 4, q. 1
- año 1266; *Quodlibet VII*, q. 6 (de sensibus Sacrae Scripturae)
- año 1266; *I*, q. 1, aa. 9-10
- año 1270-1272; *Contra Gentiles*, III
- año 1271-1272; *II-II*, qq. 171-174.

¶ 2. Sicut revelatio pertinet ad intellectum ita inspiratio videtur pertinere ad effectum: eo quod importat motionem quandam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio, secundum Cassiodorum (*II-II*, q. 171, a. 1, obi. 4).

La definición de Casiodoro llega a Santo Tomás a través de Pedro Lombardo; habría que señalar aquí que el Aquinate la emplea a su manera, pues la versión primitiva define la profecía como inspiración sin mencionar para nada la palabra *revelatio*; en el lugar paralelo de *De Veritate* (q. 12, a. 1, obi. 10) se encuentra una cita más literal. El texto original de Casiodoro es —según Migne—: *prophetia est aspiratio divina, quae eventum rerum, aut per facta, aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat* (CASIODORO, *In Psal.*, prol. c. 1, PL 70, 12).

autores de la neo-escolástica —especialmente a partir de la encíclica *Providentissimus* de S.S. León XIII— han hecho una aplicación completa del tratado de profecía a la cuestión aneja de la inspiración de la Sagrada Escritura³. Sin embargo, desde 1947 en adelante se ha producido una reacción en contra por parte de un buen número de autores que llevan a cabo investigaciones en el campo del tratado *De Inspiratione*; por razones de diversa índole —pero que se pueden clasificar en dos bloques: filosóficas (gnoseológicas) e históricas (metodológicas)—, estos autores niegan la validez de dicha aplicación, y sostienen comúnmente que los dos carismas —profecía e inspiración escriturística— son dos cosas esencialmente distintas.

El fin de este trabajo, pues, es estudiar el modo cómo Santo Tomás aplica la teoría general del conocimiento a la revelación profética en *II-II*, q. 173, a. 2 y lugares paralelos. Esto nos servirá de punto de partida para enjuiciar la aplicación de la doctrina tomista sobre el conocimiento profético a la cuestión aneja de la divina inspiración de la Sagrada Escritura. Así pensamos reivindicar los logros de la neo-escolástica en este aspecto de la cuestión bíblica.

¶ Uno de los problemas —aún no resueltos del todo—, a pesar del gran volumen de publicaciones sobre la inspiración de la Sagrada Escritura, es cómo explicar el alcance de la afirmación de que Dios es el Autor de la Escritura porque ésta se ha escrito *Spiritu Sancto inspirante*. Los Li-

Esta concepción volitiva de la inspiración tal vez se remonte hasta la antigüedad cristiana y la interpretación de los oráculos helénicos asociados con casos de posesión o *locura divina* (cfr. J. M. CASCIARO, v. *Biblia III* en GER, t. 4, Madrid 1971, p. 150); para el Aquinate la voz *revelatio* destaca mucho más el carácter intelectual del carisma y está más conforme con la instrumentalidad racional dentro de la que se encuadra toda su doctrina.

3. Destacamos a Billot, Cornely-Merk, Garrigou-Lagrange, Pesch, Vosté, etc. Es bien conocido que la aplicación de los tratados tomistas de la profecía a la cuestión de la inspiración de la Sagrada Escritura es de origen bastante reciente: los comentaristas clásicos de Santo Tomás tratan de la Sagrada Escritura en otros lugares de sus obras, pero nunca aquí, cosa que se puede comprobar fácilmente en el caso de, por ejemplo, Cayetano, simplemente siguiendo la edición leonina de la *Summa*, que incluye a pie de cada artículo el comentario del ilustre cardenal.

bros Sagrados contienen, como sabemos, la revelación sobrenatural de Dios; el carisma de la inspiración no consiste únicamente en que estos Libros contengan la revelación sin error, sino en que Dios es su Autor, en que Dios habla por medio de las Escrituras⁴. Por tanto, a través de la Escritura se revela Dios. Los autores de la neo-escolástica, al poner una distinción neta entre revelación e inspiración (todo está inspirado, mas no todo está revelado), se vieron forzados a distinguir entre *revelatio stricte dicta (acceptio specierum modo supernaturali)* y *revelatio late dicta* (sólo iluminación en el juicio)⁵. Al poner en equivalencia este segundo con la inspiración ponían a salvo el dato dogmático, en cuanto lo inspirado resultaba revelado, y evitaban el error de recurrir a un "dictado mecánico" como lo hicieron los protestantes del s. xvi.⁷ Ahora bien, nadie sin embargo emprendió, nos parece, la tarea de dar una explicación coherente de por qué un conocimiento natural, revestido de la iluminación sobrenatural tan sólo en el juicio, tenga razón de revelación.

La puesta en tela de juicio de todo el esquema neo-escolástico tiene como punto de partida el comentario que hizo P. Benoit a las cuestiones *De Prophetia* en la edición francesa de la *Summa*⁶; en un apéndice Benoit esboza unas ideas nuevas en torno a la cuestión, que ha desarrollado en años posteriores⁷. Después de analizar los textos de Santo Tomás, Benoit admite que el concepto nuestro de inspiración está incluido en el concepto tomista de revelación, y en consecuencia, el conocimiento natural, al ser iluminado sobrenaturalmente, reviste cierto carácter de revelación⁸. Be-

4. CONCILIO VATICANO I, Const. dogm. *Dei Filius*, D. 3006.

5. Esta terminología es de Pesch, si bien los conceptos son un lugar común en la neo-escolástica.

6. P. SAYNAVE - P. BENOIT, *La Prophétie*, en *Somme Théologique*, t. 47, París 1947.

7. P. BENOIT, *Révélation et Inspiration*, en *Revue Biblique* 70 (1963) 321-370.

8. "Sans doute, le jugement surnaturellement illuminé ne changera pas le caractère intrinsèquement naturel de connaissances humainement acquises; mais en les éclairant d'une lumière reçue d'en haut, il les mettra au service de vérités surnaturelles, les incorporant á un véritable enseignement venu de Dieu, qui méritera bien d'être appelé encore 'révélation'" (P. BENOIT, o. c., p. 326).

noit señala correctamente la razón que apoya esta afirmación —*iudicium est completivum cognitionis*—, pero lo hace con mucha reserva y considera la inspiración escriturística como caso secundario de la revelación⁹, basándose en la distinción entre *revelatio stricte dicta* y *revelatio late dicta*. Después de un largo análisis en el que demuestra que Santo Tomás empleaba los términos en un sentido muy distinto del que hoy en día se emplean, abandona el esfuerzo de resolver el problema según las categorías de la gnoseología griega: de otra manera *ne reste-t-elle pas prisonnaire d'une conception dépassée et qui pourrait bien être sans issue?*¹⁰. Propone en su lugar un análisis según las categorías semitas y la teología bíblica, que lleva la discusión más bien al campo de la “realidad psicológica”.

La crítica más completa a la aplicación del tratado *De Prophetia* a la inspiración se debe a Ibáñez Arana¹¹; se la puede resumir en los siguientes puntos:

— el conocimiento profético exige una revelación de nuevas especies por parte de Dios; la inspiración, no;

— los términos revelación e inspiración son empleados por Santo Tomás en un sentido muy distinto al nuestro;

— la profecía supone una certeza acerca del origen divino de lo revelado; la inspiración, no;

— el *lumen divinum* de que habla Santo Tomás es esencialmente distinto del *lumen inspirationis*; éste se ordena a la redacción.)

El mismo autor propone también un argumento metodológico contra la aplicación del tratado de profecía a la inspiración escriturística¹²: el Aquinate —dice— no cita como ejemplos sino a los profetas veterotestamentarios, y está claro en todo el tratado que no está pensando sino en ellos;

9. “Car en éclairant des connaissances naturelles et en les faisant apprécier selon la certitude de la vérité divine, cette lumière sur seul jugement en dégage un enseignement de valeur surnaturelle qui est un mode secondaire mais authentique de révélation” (*ibid.*, p. 327).

10. *Ibid.*, p. 335.

11. A. IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones “de prophetiis” en Santo Tomás y la inspiración bíblica*, en *Scriptorium Victorienne* 1 (1954) 256-312.

12. A. IBÁÑEZ ARANA, o. c., *passim*.

luego no es legítimo aplicar su tratado a casos jamás contemplados por él. Abordaremos este problema en el n. 7.

Los intentos más recientes de resolver la cuestión siguen la pista de Benoit y proponen una solución basada en la ciencia del lenguaje¹³; lo cual equivale, en nuestra opinión, a llevar la discusión a un terreno que no nos parece acertado.

Queremos ofrecer, en este artículo, una solución distinta. Volver a examinar el pensamiento de Santo Tomás para ver si lo que el Angélico dice de la profecía permite una aplicación al tema de la inspiración. Vamos a dividir nuestro estudio en dos partes. Estudiaremos antes la profecía bajo sus dos aspectos: el conocimiento profético y la profecía como gracia *gratis data* o carisma. De este modo intentaremos definir en qué consiste la profecía y a qué se ordena el carisma profético. En segundo lugar estudiaremos las posibles analogías entre el conocimiento profético y el conocimiento del autor sagrado, y entre el carisma profético y el carisma de la inspiración. Al final intentaremos una evaluación crítica de todo lo expuesto para ver bajo qué condiciones y hasta qué punto profecía e inspiración pueden ser tratadas de modo paralelo.

2. *El conocimiento profético en la II-II, q. 173, a. 2*

El Aquinate trató por primera vez el tema del conocimiento profético en las *Quaestiones Disputatae*, donde pasó directamente de la simple afirmación de que la profecía es conocimiento¹⁴ a la consideración de las distintas clases de visión profética que pueden darse; en la *Summa*, en cambio, al seguir un método eminentemente pedagógico, las mismas conclusiones del *De Veritate* van precedidas de una introducción que resume los puntos principales del conocimiento natural antes de hacer la aplicación a un caso especial. Por esto nos parece interesante empezar nuestro estudio con

13. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*, Barcelona 1966.

14. "Prophetia est quaedam supernaturalis cognitio" (*De Veritate*, q. 12, a. 7, c); la versión de la *Summa* es más matizada en su afirmación.

el examen del texto de la *Summa*, donde además se condensa el poso de la especulación tomista.

En primer lugar, como sabemos, en el proceso del conocimiento hay una división fundamental: en todo acto cognoscitivo se da por una parte una *acceptio sive repraesentatio specierum*, y por otra, un *indictum de rebus repraesentatis*¹⁵. Esta segunda fase es un acto simple, y el Aquinate no pone en ella más distinciones, cosa que en cambio no ocurre en la primera, donde se pueden distinguir tres momentos diferentes¹⁶. El Aquinate añade a esto una consideración sobre las distintas maneras cómo se forman los fantasmas, los cuales se dan no sólo tal como se han recibido de los sentidos, sino también transformados de modo que varias combinaciones de los mismos fantasmas pueden dar lugar más tarde a distintas especies inteligibles¹⁷. Santo Tomás hace este *excursus* previendo ya un caso que va a tratar después en la solución: en muchas de las visiones proféticas el profeta emplea imágenes con las que ya estaba familiarizado¹⁸.

Siempre siguiendo lo expuesto en el *respondeo* de la II-II, q. 173, a. 2, vemos que el Angélico distingue cuatro tipos

15. II-II, q. 173, a. 2, c: "Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare: scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis".

16. II-II, q. 173, a. 2, c: "Cum repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis".

17. *Ibid.*: "in imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilibus secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode: vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus vel furiosis; vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles".

18. En *De Veritate*, q. 12, a. 7, obi. 3 la cuestión está puesta aún más de relieve: cuando Jeremías ve en visión a Jerusalén en llamas, combina dos fantasmas, el de Jerusalén y el de un incendio: "Jeremias, qui prophetabat combustionem Ierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam, et similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat".

de profecía, según el modo de revelarse Dios al profeta. La distinción es la siguiente: hay profecía:

- (a) sin visión infusa: que se debe a una iluminación en el juicio que recae sobre los datos recibidos por vía natural;
- (b) por visión infusa: cuando se transmiten nuevas especies junto con la iluminación en el juicio para comprenderlas. Según la naturaleza de las especies, pueden distinguirse tres subdivisiones:
 - (1) visión corporal: estimulación de los sentidos externos (producción de especies sensibles por parte de los sentidos);
 - (2) visión imaginaria: estimulación de la imaginación por especies sensibles (fantasmas) producidas por Dios, bien sea inmediatamente, o bien por reordenación de las ya existentes en la mente;
 - (3) visión intelectual: estimulación del entendimiento posible por especies inteligibles infusas por Dios.

Según el grado de perfección en el modo de conocer, (b) es más perfecto que (a), por depender más directamente de Dios, y dentro de este segundo el más perfecto de todos es el (b3), por ser la vía más noble. Sin embargo Santo Tomás reconoce el “derecho de primogenitura” del (b2) como más representativo, pues en la práctica es el que más comúnmente se da en la profecía.

En la iluminación profética Dios puede dar una ayuda en ambas fases del conocimiento —la recepción y el juicio¹⁹—, y sobre esto no hay discusión, por lo menos en cuanto al hecho. Después de esta primera afirmación Santo Tomás añade una frase significativa, que matiza un poco lo anterior: por lo que se refiere a la recepción de las especies *potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae*²⁰; o

19. *II-II*, q. 173, a. 2 c: “Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scilicet et quantum ad iudicandum, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species”.

20. *Ibid.*

sea, que las especies obtenidas por vía natural pueden servir de *materia prima* de la revelación. Sin embargo, en la fase del juicio no puede darse semejante asimilación²¹, ya que el juicio precisa de una iluminación sobrenatural, por ser un acto sobrenatural, y ésta proviene solamente de Dios. Naturalmente las especies inteligibles —sean de origen natural o sobrenatural— entran a formar parte del acto del juicio como un elemento material, pero dado que el conocimiento es sobrenatural el elemento formal también ha de ser sobrenatural.

A continuación el Aquinate nos presenta el núcleo de su solución. Para verlos en su contexto pensamos que lo mejor será citarlo íntegramente, antes de comentarlo. Dice, en efecto:

“Horum autem duorum primum (i. e. iudicium) principalius est in prophetia: quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per similitudines corporales, sicut Baltassar: non est talis censendus propheta, nisi illuminetur mens eius ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt: ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dixit, *XII Super Gen. ad litt.*, maxime propheta est qui utroque praecellit: ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat” (II-II, q. 173, a. 2, c).

En este texto el Aquinate expone su tesis central: el elemento principal en el conocimiento es el juicio de la razón sobre los términos de la simple aprehensión. Ahora bien, hay que decir enseguida que el Doctor Común no dice que el

21. *Ibid.*: “Homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus”.

juicio sea *todo* en la profecía, sino sólo que es *principalius*, lo más importante, porque, como se verá enseguida, la contribución de la *acceptio* es muy secundaria: y, por tanto, no sin razón Santo Tomás considera el juicio como el elemento más importante²².

22. Es muy interesante comparar esta afirmación de la *II-II*, q. 173, a. 2 con su paralelo en *De veritate*, q. 12, a. 7, y con *II-II*, q. 174, a. 2 y *De veritate*, q. 12, a. 12. En el a. 7 de la q. 12 *De veritate* aunque no aparezca la expresión tan clara “(iudicium) principalius est in prophetia”, sí, sin embargo, la doctrina se encuentra ya formulada cuando se niega que el Faraón, y con él toda persona que se limite a la *acceptio*, pueda llamarse profeta en sentido propio y verdadero. “Si vero —dice el Doctor Común— habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse propheta”. El juego del *iudicium* y de la *acceptio*, con sus respectivos grados de perfección, vuelve a presentarse cuando S. Tomás quiere solucionar el tema de si es más perfecta la profecía meramente intelectual o la profecía intelectual e imaginativa al mismo tiempo. Todo depende, viene a decir el Doctor Angélico, de lo que constituye la esencia de la profecía, y de lo que se entiende por “intellectualis visio”. En cuanto a lo primero, S. Tomás se apoya en una definición tradicional; la profecía es visión de algo que está “procul” es decir lejos de las posibilidades humanas, tanto por tratarse de un conocimiento natural difícilmente alcanzable, cuanto por tratarse de algo que supera las fuerzas de la razón natural y de algo que sólo Dios puede conocer (futuros contingentes). A la luz de esta definición, S. Tomás sitúa la profecía en el conocimiento sobrenatural (*quaedam cognitio*), como en su género, mezclado con cierta oscuridad (*obumbrata et obscuritati admixta*), como diferencia (p. ej. de la visión beatífica). Ahora bien, la profecía será tanto más perfecta en su género, cuanto más perfectamente sea un conocimiento, y, por tanto “prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur nude secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem” (*II-II*, q. 174, a. 2 c). Sin embargo, la profecía será tanto más perfecta en su diferencia, es decir como profecía, cuanto más resalte que el conocimiento es borroso, y, por tanto, “illa (prophetia) invenitur perfectius rationem prophetiae habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis prophetiae cognitio obumbratur”, (*De ver.* q. 12, a. 12 c). Entre las dos afirmaciones no hay contradicción porque la razón de perfección es distinta en los dos casos, y porque la diferencia, en este caso, no indica una perfección, sino una imperfección (*quaedam obscuritas*). Por tanto la visión intelectual es *simpliciter nobilior* pero *proprie inferior* de la visión imaginaria. Y esto en cuanto a lo primero, es decir, en cuanto a la esencia de la profecía. En cuanto a lo segundo, es decir, en cuanto a la noción de *visión intellectualis*, hay que hacer una distinción fundamental. Toda *cognitio perfecta* se compone, como sabemos, de *iudicium* y de *acceptio*. Ahora bien, se puede dar una profecía sin *acceptio* (“quandoquidem... in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur

Que la *acceptio*, aun siendo importante, sea secundaria, se ve por el hecho de que para que un conocimiento sobrenatural sea profético no basta con que sólo haya una ayuda divina en la primera fase —es el caso del sueño de Faraón—, sino que debe haber un juicio sobrenatural, o una recepción y un juicio ambos sobrenaturales. En el primer caso, cuando sólo la *acceptio* es sobrenatural, se da una versión imperfecta de la profecía, por lo que algunos autores pensaron que fuera más oportuno hablar de *casus propheticus* ²³.

La salvaguarda que incluye el Aquinate en el cuerpo del artículo —el profeta con visión es superior al profeta con la sola iluminación en el juicio— es una concesión a San Agustín: para éste, que seguía los principios filosóficos de la gnoseología platónica, el conocimiento se mueve aún más en el plano de la *recepción* que en el del juicio: cuanto mayor recepción de luz divina en la mente de un hombre, *magis propheta* será aquel hombre. (Para el Aquinate, que sigue, en cambio, los principios de la gnoseología aristotéli-

sine aliqua imaginaria visione: et talis forte fuit inspiratio Salomonis, in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius iudicavit” *De verit.* q. 12, a. 12 c); y esta última que también es una visión intelectual si que es inferior a la profecía acompañada de *acceptio*. Así, concluye S. Tomás en II-II, q. 174, a. 2 ad 3, los hagiógrafos, “quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis”, recibieron un *lumen intellectuae* “non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia (nótese que S. Tomás llama la inspiración “prophetia”) intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem”.

23. Cfr. J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*. Madrid 1969, pp. 165-167. Los *quibusdam* a que se refiere Santo Tomás, sin citarlos nominalmente, parecen ser Averroes, Maimónides, y, seguidor de esta corriente, San Alberto Magno. Para éstos el sueño y la profecía son del mismo género aunque aquél representa un estado muy imperfecto de ésta. Si el Aquinate da a esta teoría la importancia suficiente para hablar de ella aquí, aunque sea sólo de paso, es por su maestro San Alberto, porque el análisis tomista rigurosamente aplicado no puede sino excluir de toda consideración el caso de la simple recepción de especie, dado que le falta el elemento esencial, o sea, la iluminación en el juicio.

ca, el conocimiento es sobre todo *acto*, de ahí el papel esencial del *iudicium*, que es acto²⁴.

Una vez que ha expuesto todos los principios, el Aquinate procede a enumerar los distintos modos en que Dios ayuda al profeta: primero, considera la fase de la recepción de las especies; y luego la fase del juicio. En cuanto a los tres tipos de visión, de los cuales hemos hablado, da un ejemplo ilustrativo en cada caso²⁵.

Si la intervención divina ocurre en el primer momento, es decir, en la producción misma de una especie sensible, tenemos una visión corporal, un fenómeno aparente a los sentidos externos, como el caso de Baltasar o de Daniel.

Si la intervención se da en el segundo momento, es decir, en la utilización de especies sensibles, tenemos el caso de una visión imaginaria, que utiliza especies almacenadas en la memoria o recibidas directamente *ex novo* en la imaginación sensible.

El cauce normal de este segundo tipo de visión consiste en una recombinación u ordenación de los fantasmas ya

24. Cfr. J. M. CASCIARO, *Santo Tomás ante sus fuentes*, en "Scripta Theologica" 6 (1974) 11-65, especialmente pp. 24-32, 57-58. Sobre la crítica que supone la obra de Santo Tomás a la filosofía neoplatónica y en especial a San Agustín, cfr. E. GILSON, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 1 (1926) 5-127; IDEM, *Introduction a l'Étude de St. Augustin*, 4.^a ed. París 1969; J. L. ILLANES, *Sobre el sentido del saber teológico*, en *Divinitas* 16 (1972) 415-444. El texto que parece influir más en el pensamiento del Aquinate es el capítulo 9 del *De Genesi ad litteram* del Doctor de Hipona. En realidad hay un fuerte paralelismo entre la distinción de S. Agustín (*visio corporalis*, *visio spiritualis*, *visio intellectualis*) y la distinción adoptada por S. Tomás en la cuestión que estamos comentando (*per formas sensibiles mediante sensu exterius*, *per formas imaginarias*, *per species intelligibiles*). San Agustín no se plantea siquiera el caso de un *iudicium* sin *acceptio* —y aquí está su limitación— pero sí señala que el elemento más importante es la *interpretatio imaginationum*. Podemos decir que San Agustín separa efectivamente la *visio* profética (que pertenece al género de los signos salvíficos), de la *inspiratio* (que es una intervención especial de Dios para consignar por escrito determinadas verdades). Esto se debe a que la gnoseología agustiniana es deficiente. El obispo de Hipona ignora la teoría de la abstracción y no consigue, por tanto, conectar la *visio* profética con el conocimiento natural, que es lo que se da normalmente en el hagiógrafo.

existentes en la memoria del profeta, como el ejemplo de Jeremías que vio la olla hirviendo.

Si la infusión de especies ocurre en el tercer momento gnoseológico, es decir, ya a nivel de entendimiento, es preciso que éstas sean intelectuales —especies inteligibles que se imprimen inmediatamente en el entendimiento posible—, y se da el caso de la visión intelectual, como ocurrió con Salomón y con los Apóstoles, que recibieron la sabiduría infusa²⁶.

En cuanto a la fase del juicio, la ayuda de Dios consiste en un fortalecimiento del entendimiento, mediante un *novum lumen* intelectual específico, que recibe precisamente el nombre de *lumen propheticum* o luz profética. Hay que decir enseguida que las muchas revelaciones proféticas no se distinguen por la luz profética en sí, que es común a todas ellas, sino por el objeto sobre el que cae esta luz²⁷. La luz profética, en cambio, se distingue según el fin al cual está ordenada; esta luz puede darse para fines distintos, y Santo Tomás enumera tres: la interpretación de algo que ha sido visto por otro (como p. ej. la interpretación de las lenguas); el juicio, dado según la verdad divina, que

25. II-II, q. 173, a. 2, c: "Repraesentantur autem divinitus menti prophetarum, quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles: sicut Daniel vidit scripturam parietis. Quandoque autem per formas imaginarias: sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines; vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti: sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli".

26. No estaría de más hacer constatar aquí la enorme influencia de San Agustín en todo este campo de la visión profética: los casos que elige Santo Tomás para ilustrar su argumentación —Faraón, Nabucodonosor, Baltasar, David, Daniel, José— son los mismos que ha empleado el Doctor de Hipona mucho antes (cfr. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* XII, 9-11).

27. Así lo afirma explícitamente en el argumento *sed contra*, si bien la misma conclusión se desprendería también de un examen de la analogía entre la luz profética y la luz natural: la luz no da a las cosas sus colores respectivos, sino que ella actualiza los colores que los distintos objetos ya poseen en potencia; cfr. *In de Anima* III, lect. 10.

recae sobre cosas naturalmente aprehendidas; el juzgar veraz y prudentemente los actos del hombre²⁸.

El que el Aquinate reúna aquí dones tan aparentemente diversos, como la interpretación de las lenguas o de la misma Sagrada Escritura y el juicio especulativamente práctico sobre los *agenda*, bajo el denominador común de la profecía, está perfectamente explicado en su introducción al tratado *De Prophetia*, donde afirma: *omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt*²⁹.

Y dando por terminada la solución, el Aquinate cierra el cuerpo del artículo afirmando como verdaderos ambos lados del problema que se planteó al comienzo: la influencia divina en la mente del profeta le puede infundir tanto un *lumen* como nuevas especies, o solamente la luz profética³⁰.

En el momento, pues, de resumir el contenido fundamental, es decir, la definición de la noción de profecía, hay que señalar que ésta es una *quaedam cognitio*³¹, más exactamente un conocimiento de cosas que están lejos del poder de la razón humana³², conocimiento que tiene una causa sobrenatural y que requiere un *lumen* especial³³. Podríamos

28. *II-II*, q. 173, a. 2, c: "Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimatur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt: sicut dictum est de Ioseph; et sicut patet de Apostolis, quibus Dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt".

29. *II-II*, q. 171, introd.

30. *Ibid.*, q. 173, a. 2, c: "Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam: quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas".

31. *II-II*, q. 171, intr.; cfr. *II-II*, q. 171, a. 1 c: "Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione".

32. *Ibid.*, q. 171, a. 1, c: "quia videlicet (prophetae) cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione"; *ibid.*, q. 171, a. 2 c: "cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit..."; *ibid.*, q. 171, a. 3 c: "prophetia est de his quae procul a nostra cognitione sunt...".

33. *Ibid.*, q. 171, a. 2, c: "Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Eph. 5,13, *omne quod manifestatur lumen est*: quia videlicet, sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut

decir que la profecía es a la *cognitio* como la especie al género³⁴. La diferencia específica está constituida por el *lumen propheticum*, distinto tanto del *lumen fidei* como del *lumen gloriae*. Se distingue del *lumen fidei* porque la luz profética es una pasión transeúnte y no hábito³⁵, y porque a la fe no le pertenece conocer, sino solamente asentir a lo conocido por otros³⁶. Se distingue del *lumen gloriae* también por ser una pasión y no un hábito y porque en la profecía conocemos algo lejano, mientras que en la visión beatífica conocemos *ex propinquo*, es decir, nuestro entendimiento es actualizado por la misma esencia divina³⁷.

A su vez la profecía se divide según el tipo de visión, es decir por la naturaleza de las especies, sensibles o intelectuales, que intervienen y según el fin al cual se dirige el *lumen propheticum*.

Cabe señalar, en este sentido, que S. Tomás admite, como uno de los distintos tipos de profecía, un carisma que consiste sólo en la iluminación sobrenatural del entendimiento del profeta para juzgar, a la luz de la verdad divina, las cosas conocidas naturalmente³⁸.

Por aquí se vislumbra cómo la inspiración, tanto en los casos de revelación *ex novo*, como en los casos de utilización de material conocido naturalmente, pueda estar incluida en la profecía.

effectus proportionatur suae causae. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quae supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. 1); consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis”.

34. Cfr. *De verit.*, q. 12, a. 12.

35. *II-II*, q. 171, a. 2, c: “Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur. Videtur autem a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae: secundum illud Ps 35,10: *in lumine tuo videbimus lumen*. Reliquitur ergo quod lumen propheticum inest animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis”.

36. *Ibid.* q. 171, a. 3, ad 2: “Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur: sed quod homo per certitudinem assentiat his quae sunt ab aliis cognita”.

37. *Ibid.*, q. 173, a. 1, c.

38. *Ibid.*, q. 173, a. 3, c: “Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit”.

Nos quedan ahora por examinar otros aspectos de la cuestión. La profecía es un carisma, y además —como todo carisma— un carisma ordenado a *algo*. ¿Para qué se da la profecía? Hace falta contestar a esta pregunta, para ver si, también en estos aspectos de carisma y del fin hacia el cual se dirige, profecía e inspiración pueden coincidir.

En otros términos, acabamos de ver que la profecía es un carisma de tipo cognoscitivo. Después de su examen como acto de conocimiento, se impone un estudio de la misma como carisma, tanto en género como en especie.

3. *La luz profética como carisma*

Acabamos de ver que, en base a la II-II, q. 173, a. 2 (punto de llegada de la especulación de S. Tomás), el *lumen propheticum*, es decir, el carisma intelectual de la profecía, tiene potencialmente un campo de aplicación tan amplio como cualquier acto del juicio humano: interpretación de sueños, de lenguas desconocidas, de la Sagrada Escritura, juicio sobre la verdad de algo aprehendido naturalmente, juicio prudencial dirigido a la acción. Ahora bien: ¿en qué consiste lo “específico” del *lumen propheticum*? Es decir, ¿para qué fin se ha dado este *lumen* a los profetas y (eventualmente) a los hagiógrafos?

Ya desde ahora, en efecto, se puede decir que los hagiógrafos hayan recibido un *lumen profético*. Si lo recibió José para interpretar el sueño de Faraón, y los Apóstoles para interpretar la Sagrada Escritura y comprender los dichos y acciones del Señor, *a fortiori* lo recibieron los Apóstoles o quien escribió el episodio de José, para poner por escrito (juicio prudencial) la verdad que habían aprehendido.

De todos modos, la contestación a la pregunta anterior debe estar en las relaciones entre la profecía y el fin o los fines que Dios se propone al conceder este *lumen*.

Para examinar este fin, hay que tener en cuenta que la profecía es una gracia *gratis data*. Así lo explica S. Tomás en la introducción a las qq. 171-183 de la II-II, haciendo referencia al texto de S. Pablo en la 1 Cor 12,4 ss. Las gracias *gratis datae*, dice el Aquinate, se refieren a tres acti-

vidades: *ad cognitionem* (profecía y visión extática-raptus), *ad locutionem* (don de lenguas y *sermo sapientiae seu scientiae*), *ad operationem* (capacidad de hacer milagros). Al mismo tiempo que la profecía se sitúa en el cuadro de los carismas *ad cognitionem*, lo desborda, en cuanto el Doctor Angélico incluye bajo la profecía todo tipo de actividad conocitiva sobrenatural que no sea habitual: visión de los futuros contingentes, penetración en los misterios divinos, tanto los de la fe como los que se alcanzan por el don de sabiduría, la discreción de los espíritus y la recta dirección de los actos (don de ciencia) ³⁹.

Santo Tomás trata del tema de la profecía como gracia *gratis data*, también en la *Summa contra Gentiles* III, c. 154 bajo el título de: *De donis gratiae gratis datae*. Comienza hablando en general de la *invisibilitum Dei revelatio*, hecha mediante ángeles a algunos hombres. La esencia de esta revelación consiste en la luz intelectual en el juicio, que infunde la certeza acerca de la verdad del contenido ⁴⁰. A veces ocurre también que algunos signos acompañan a la iluminación del intelecto: una visión corporal, o una visión imaginaria, *ex quibus homo per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum* ⁴¹. Pero esta ayuda a solas no basta para que haya una revelación; en cambio, la iluminación en el juicio es capaz de ser portadora de una revelación sin la ayuda de visión alguna ⁴².

Ya se ve cómo Santo Tomás en este texto está muy cerca de la posición que más adelante expondrá en la *Summa* y que ya hemos comentado; esto es, que la iluminación en

39. II-II, q. 171, intr.

40. CG, III, c. 154: "Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet".

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*: "Huiusmodi auxilia (i. e. visiones) sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis".

el juicio es la parte esencial de la profecía, y la recepción de especies es no solamente secundaria, sino innecesaria⁴³.

No en todos los textos, sin embargo, S. Tomás apunta a esta fundamental distinción entre juicio y recepción de especies, que le permite situar lo fundamental del carisma profético en el juicio. Así, p. ejemplo, Santo Tomás parece defender la necesidad de una recepción sobrenatural de especies en sus comentarios a la epístola a los Hebreos⁴⁴.

43. Esto es un elemento más para estar de acuerdo con la fecha tardía que atribuye P. Marc a esta obra, frente a las fechas más tempranas que antes se le atribuían. Cfr. P. MARC, *S. Thomae Aquinatis Summa contra Gentiles, I: Introductio* (Ed. Marietti, Augustae Taurinorum 1967) p. 2.

44. Hay, en este comentario, dos textos que nos interesan. En primer lugar, en *Ad Hebr.* c. 1, lect. 1 el Doctor Angélico pone en relación la profecía con la revelación, y se pregunta si todos los que intervinieron en la revelación fueron profetas: "Sed numquid omnes, per quos loquitur Deus, sunt prophetae?". En este texto hay que tener en cuenta que el Aquinate emplea la clásica tripartición agustiniana: toda revelación a los hombres es una *locutio Dei*, que puede darse *per revelationes sensibiles, vel imaginarias vel intellectuales*. El segundo texto que nos interesa es *Ad Hebr.* c. 11, lect. 7, donde, comentando Heb 11,32 S. Tomás se pregunta si todos los personajes citados (Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, Samuel) y otros (el Faraón, Baltasar, Caifás, Balaam y hasta los soldados que dividieron entre sí las vestiduras de Jesús) fueron profetas y en qué sentido. Al primer interrogante el Aquinate contesta enumerando los cinco requisitos que se necesitan para hablar de un *verus propheta*: 1 — revelación de algo que supera la razón humana (Salomón, en este sentido, no fue profeta sino sabio); 2 — *intelligentia revelatorum* (Nabucodonosor no fue profeta, David sí); 3 — no quedarse en las especies recibidas, sino en las cosas significadas; 4 — *ut cum certitudine revelata percipiat*; 5 — *ut adsit voluntas annuntiandi quae revelata sunt*. Al segundo interrogante contesta presentando el esquema ya acostumbrado: "Dicendum est quod Spiritus sanctus movet mentem prophetae, sicut agens principale movet instrumentum suum. Potest autem Spiritus sanctus movere ad tria, scilicet ad cognoscendum (es el caso de Isaías y de los demás profetas en sentido estricto —videntes—, pero también del Faraón y Baltasar), ad loquendum (caso de David por un lado y de Caifás y de Balaam por otro, aunque menos propiamente) et ad faciendum (caso de Jeremías y sus acciones simbólicas por un lado y de los soldados romanos por otro)". Hay entonces tres casos propios —Isaías, David, Jeremías— y tres casos impropios —el Faraón, Caifás, soldados— ¿Cuál es la diferencia? "Quandoque cum intellectu eius quod videtur... ad sciendum id de quo loquitur... et scit quod facit" (son los casos propios de profecía), "aliquando autem sine cognitione eius quod videtur... quandoque autem nescit, sicut Caiphás... quandoque autem nescit, sicut dicit Augustinus *Super Ioannem*, de militibus". Así que la verdadera profecía lleva siempre consigo un conocimiento explícito, evidentemente sobrena-

Para resolver este tema y aclarar lo que entiende S. Tomás por profecía hace falta examinar, aunque sea rápidamente, los textos en los cuales se da la definición de profecía.

El tema de la profecía surge al comentar el Aquinate el proemio del libro de Isaías⁴⁵. Empieza dando la definición clásica de profecía⁴⁶, para añadir después que en la profe-

tural. Por eso concluye el Santo Doctor: "Hoc est ergo de ratione prophetarum, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum". Como se ve por este texto, en toda profecía (*ad cognoscendum, ad loquendum, ad faciendum*), si ésta es propia, S. Tomás configura la presencia de una *acceptio specierum*, mientras que la *acceptio* se puede no dar en la profecía *participative ad faciendum* (es el único caso). Ahora bien —y queremos señalarlo enseguida— el elemento formal de la profecía tanto en el primer texto como en el segundo es "quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit". ¿Es éste "conocer" idéntico a la *acceptio*? Nos parece que no: aquí "cognoscere, scit, etc." hace referencia más bien a una conciencia de la verdad y del sentido de lo que se dice, y por tanto, sin excluir la *acceptio*, apunta preferencialmente a un *iudicium circa veritatem et convenientiam acceptorum*. En otros términos, S. Tomás no parece, en los textos de *Ad Hebr.*, alejarse de la clásica división agustiniana, aunque ya vaya introduciendo algún matiz.

45. La *Expositio in Isaiam* es probablemente el primero de los comentarios bíblicos de Santo Tomás: hay bastante incertidumbre con respecto a su fecha de composición, por lo que los críticos la suelen fechar en los años 1256-1259 sin precisar más; no obstante, nosotros opinamos que esta obra tiene que ser anterior a 1257-1258, año en que el Aquinate compuso el primero de sus tratados sistemáticos de la profecía, dado el cambio radical que hay entre el tratamiento clásico del conocimiento profético en *In Isaiam* —todo el comentario está calcado sobre el *Postilla super Isaiam* de San Alberto Magno— y la versión más personal de *De Veritate*. Por otra parte hemos pretendido ver un cierto paralelismo de ideas entre esta exposición y el comentario a las Sentencias, fechado en 1254-1256, por lo que opinamos que la fecha que mejor cuadra con todos los datos sea 1256, o sea, dos años antes de *De Veritate*.

A este respecto, hay que tener en cuenta que Santo Tomás fue discípulo de San Alberto Magno en Colonia en los años 1248-1251 (Cfr. S. RAMÍREZ, *Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, 1974) y los comentarios de Alberto al Antiguo Testamento —incluida la *Postilla super Isaiam*— no son anteriores a 1245, pero probablemente se hicieron alrededor del 1250 (cfr. F. SIEPMANN, *Postilla super Isaiam*, en "Obras completas de San Alberto Magno", XIX, Colonia 1952, p. xix).

46. *In Is.* cap. 1, 1: "Prophetia (est) de his qui procul sunt... Simpliciter procul sunt futura contingentia ad utrumlibet, quorum non potest alicui determinata cognitio nec in se, nec in suis causis provenire, et de his proprie prophetia est".

cía hay tres géneros de visiones, a saber: visión corporal, visión imaginaria y visión intelectual⁴⁷. Pero sólo ésta última representa la perfección de la especie, mientras que las otras dos se llaman profecía por participación⁴⁸. Dice el

47. En esto Santo Tomás sigue las huellas de su maestro San Alberto Magno, quien también recoge la triple distinción de visiones: *visio corporalis sive sensibilis, visio spiritualis sive imaginaria et visio intellectualis*; (SAN ALBERTO MAGNO, *Postilla super Isaiam*, 1.1) San Alberto remite a San Agustín, Santo Tomás no, pero está claro que estaba ya familiarizado con el texto del doctor de Hipona. Hay cierta confusión terminológica en San Agustín al usar la expresión *visio intellectualis*, la cual transmitida por San Alberto Magno llega a Santo Tomás de Aquino; en sus primeras obras el Aquinate no reparó en esta confusión, y hasta que desarrolló su esquema gnoseológico no pudo aclarar el asunto del todo. La confusión consiste en que la expresión *visio intellectualis* puede indicar tanto una visión con especies intelectuales infusas en la mente del profeta, como una visión en la cual el entendimiento del profeta elabora, organiza e interpreta los datos presentes en la mente de otra persona (casos de José-el Faraón; Daniel-Nabucodonosor; Daniel-Baltasar) o los datos por él conocidos. En San Agustín se dan a la vez los dos sentidos, pero con predominio del primero; el obispo de Hipona se limita a señalar que el profeta debe “comprender” lo que recibe de Dios. De aquí que la opinión común en tiempos de Santo Tomás fuera que sólo en la tercera visión había *entendimiento* del contenido de la visión.

48. *In Is.* cap. 1, 1: “*Corporalis visio, et spiritualis vel imaginaria est aliquid prophetiae; sed non possunt dici verae prophetiae, nisi addatur visio intellectualis, in qua est completa ratio prophetiae*”. Esta afirmación se puede entender si se supone que Santo Tomás aún no había formulado la distinción entre las dos operaciones mentales de *recepción de especies y juicio sobre ellas*, siendo la segunda lo propio de la profecía. Aquí en cambio considera la visión intelectual como el verdadero ejemplo de profecía; tiene la razón en cuanto que el juicio sobre las especies recibidas es un acto de la razón pura, por tanto se le puede llamar “intelectual” en el más estricto sentido; y se le puede llamar “visión” por tener que ver con el acto de conocer, porque, como él mismo dice “*Visio autem primo et proprie dicitur de visione corporali. Et quia omnis nostra cognitio est a sensibus, inter quos visus potior est et subtilitate et universalitate, qua plures rerum differentias ostendit; ideo transfertur nomen visivae cognitionis ad alias cognitiones interiores*” (*In Is.* cap. 1,1). En obras sucesivas, en cambio, el Aquinate, alejándose progresivamente de S. Agustín, reservará el término de “visión intelectual” para la recepción de especies intelectuales en la mente, tendrá mucho cuidado en hacer la distinción entre ésta y el juicio de la razón.

Cuando el Aquinate redactó el comentario a Isaías había ya asimilado gran parte de la filosofía de Aristóteles, que conoció en el *Studium Generale* de la Orden de Predicadores en Colonia varios años antes, y, por tanto, sabía ya distinguir entre las dos fases del acto cognoscitivo humano. Pero tenía también sobre sí todo el peso de la tradición que

Aquinate que hay cuatro tipos de visión intelectual, de los cuales el primero es la contemplación de las cosas inmateriales por la luz de la razón; éste representa —según los filósofos— la cumbre de la felicidad natural del hombre. En segundo lugar está la contemplación de las verdades eternas por la luz de la fe, como es el caso de los santos. Pero ninguno de estos medios alcanza la visión profética, que pertenece a las gracias *gratis datae*, y a través de la cual se conoce a Dios *prout est ratio eorum quae pertinent ad dispositionem hominum in mundo*⁴⁹. Existe también la visión propia de los bienaventurados, mas ésta supera la visión profética. Está claro que cada tipo de visión intelectual supone un acto del entendimiento (juicio) sobre los datos de la simple aprehensión, acto cuyo objeto formal *quo* es diferente en cada caso: la luz natural de la razón, la luz de la fe, la luz profética y el *lumen gloriae*.

En base al comentario a Isaías, por tanto, tenemos que la profecía es, por un lado, algo que consiste en el conocimiento de las cosas *quae procul sunt*⁵⁰, y por otro lado, tiene como elemento fundamental la *visio intellectualis*, cuya naturaleza verdadera no está todavía claramente determinada. En cuanto al fin, la profecía se dirige a la exposición de la revelación, como señala también su etimología⁵¹. Más

hacia su análisis de otra manera. Mientras en su primera exposición Santo Tomás se dejó llevar por esta corriente, en la siguiente obra, la q. 12 de *De Veritate*, habla ya claramente (a. 3 ad 1; a. 7, c) del doble acto del intelecto. Todos los demás lugares siguen *De Veritate* en ese respecto. Téngase en cuenta el orden, según la fecha de composición: *In Isaiam* (1256), *De Veritate*, q. 12 (1257-1258); *II-II* (1271-1272).

49. *In Is.* cap. 1,1.

50. *In Is.* cap. 1,1: "Prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a *phanos*, quod est apparitio, vel a *for-faris*. Secundum primam derivationem dicitur prophetia habens apparitionem de his quae procul sunt; et secundum hoc prophetia differt a visione in modo; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario. Iterum se habent ex additione: quia visio est de quibuscumque, sed prophetia de his quae procul sunt... Sed secundum secundam derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetia".

51. S. Tomás elabora, como acabamos de ver, dos etimologías de la palabra profecía (cfr. *De Veritate*, q. 12, a. 1, c; *In 1 Cor* c. 14, lect. 1; *II-II*, q. 171, a. 1, c): una, que se apoya en 1 Sam 9,9 —*Qui nunc dicitur propheta olim videns dicebatur*—, se remontaría a la palabra grie-

exactamente en la profecía la *visio* constituye el elemento material, siendo la *denuntiatio* su elemento formal.

Antes de pasar al estudio de *De Veritate*, *In 1 Cor.* y *Ad Heb.* queremos poner de relieve que ya en el *In Is.* se encuentran los elementos fundamentales que hemos visto en *II-II*, q. 173, a. 2. Sobre todo interesa destacar que la profecía es un conocimiento, en sentido amplio, (*apparitio* o *visio* la llama S. Tomás), que no está necesariamente, aunque sí preferentemente, relacionada con una recepción de especies, y que va dirigida a la exposición.

Tratemos ahora de la q. 12 de *De Veritate*, primer tratado sistemático sobre la profecía, en el cual S. Tomás se libera de la influencia de la gnoseología agustiniana. Los artículos que nos interesan son el 1, el 2 y el 7. En ellos encontramos con gran claridad la distinción entre *iudicium* y *acceptio*, con la cual se supera definitivamente la noción de *visio intellectualis*, que encerraba cierta ambigüedad. S. Tomás, en efecto, es explícito en hablar de una clase de profecía que consiste sólo en el juicio sobrenatural, de otra que consiste en el juicio y en la recepción, mientras excluye que se pueda hablar de profecía si se da sólo la *acceptio*⁵². Al mismo tiempo el Doctor Angélico, después de haber identificado la profecía como una *cognitio quaedam*⁵³, se-

ga *phanos* (φανός, ή, όν), que quiere decir luminoso, visible, manifiesto (viene del verbo φαίνω), y que se puede traducir en latín con la expresión *quasi procul videns*; otra, cuyo autor es S. Isidoro (que en cierto sentido sugirió también la primera) en las *Etym.* VII, 8, que hace derivar la palabra de *prae-fatores*, es decir que hablan de cosas remotas y futuras. Como se sabe, en cambio, προφήτης en el griego de los LXX, viene de προ-φημί hablar en otro lugar, intérprete, y su correspondiente hebreo 'nabi' puede indicar tanto una persona "llamada" a una tarea especial (*vocatus*), como una persona que habla (se entiende en lugar de Dios) *vocans*.

52. *De Verit.* q. 12, a. 7, c: "Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et iudicium de acceptis, ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptio-nem tantum, quandoque secundum iudicium tantum, quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicitur ex hoc aliquis propheta; sicut Pharaonon est dicens prophetas, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis iudicium, sub boum et spicarum figura. Si vero habeat supernaturale iudicium, vel simul iudicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse propheta".

53. *Ibid.*, a. 7, c.

ñala la exigencia de un *lumen propheticum*, que *per modum cuiusdam passionis* causada por Dios, fortalece el entendimiento del profeta⁵⁴ y manifiesta cuáles son los fines de la profecía⁵⁵ y cuáles sus posibles objetos⁵⁶. Al momento de aplicar todos estos principios al estudio del orden de perfección entre los varios grados de profecía, Santo Tomás indica que el elemento que da la mayor o menor perfección *simpliciter* es la *visión intellectualis*⁵⁷, con lo que ya está afirmado, implícitamente, que el elemento realmente constitutivo de la profecía es el *judicium*, y que el *judicium* corresponde, en gran parte, a lo que antes había llamado visión intelectual. Junto con esto, el Doctor Común manifiesta que el acto de la profecía es doble: consta, en efecto, de una *visio* (juicio y recepción) y de una *denuntiatio*⁵⁸, siendo más importante (*principaliter se habet*) la visión y siendo menos importante (*consequenter se habet*) la manifestación, tanto de palabra como por obra.

54. *Ibid.*, a. 1, c.

55. *Ibid.*, a. 2, c: "Donum autem prophetia datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet *I ad Cor. XII, 10*. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae... Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum". Es sintomático que, en este artículo, el Doctor Angélico incluya, en base al principio que acabamos de transcribir, que pertenecen a la profecía aún las conclusiones "demonstratae in scientiis", con tal que: 1.º) sean de adquisición difícil para todos los hombres y 2.º) sean útiles a la salvación (p. ej. la incorruptibilidad del entendimiento); por ese motivo de estas conclusiones "invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem". Es evidente que en el objeto material de la profecía cabe el objeto material de la inspiración escriturística.

56. *Ibid.*, a. 2, c: a partir de la definición de la profecía (*cognitio eorum quae procul sunt*), se derivan los siguientes tres posibles objetos: —*ea quae procul sunt ex parte ipsorum*— es decir los futuros contingentes; —*ea quae procul sunt ex parte nostra*, es decir

- *omnem cognitionem humanam emendantia* (p. ej. Unidad y Trinidad de Dios);
- *excedentia cognitionem alicuius hominis* (las cosas difíciles de demostrar).

57. En el artículo anterior (q. 12, a. 12, c), S. Tomás había demostrado que la profecía con la visión intelectual pura "quae habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali" es inferior a la que posee tanto la visión intelectual como la visión imaginaria. Es evidente que *visio intellectualis pura* y *iudicium* son sinónimos.

58. *De Verit.* q. 12, a. 13, c: "Est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio".

El avance dado entre el comentario a Isaías y la q. 12 *De Veritate* es muy notable: la profecía es ahora un acto y no un hábito, se ha desvinculado de la rígida definición de la visión de los futuros contingentes para abarcar varios conocimientos, y el dominio de la visión intelectual se refiere ya a su naturaleza de juicio.

En el comentario a 1 Cor 14, 3 (*In 1 Cor.*, cap. 14, lect. 1), Santo Tomás resume lo expuesto en la q. 12 *De Veritate*, recordando brevemente la doble definición de la palabra profecía⁵⁹ y señalando los cuatro elementos que permiten hablar de profecía: la visión imaginaria, el *lumen* intelectual, la *denuntiatio* y el obrar milagros. La rapidez que impone el género literario del comentario impide al Angélico entrar en los matices, y esto explica que aparezca aquí el “obrar milagros” como elemento de la profecía y que no se precise el tema de la visión imaginaria. De todos modos, destaca, entre los cuatro requisitos, el segundo —el *lumen*— que consiste en una iluminación del entendimiento para explicar el sentido de las visiones tanto propias como ajenas y hasta para interpretar las palabras de los Profetas y los escritos de los Apóstoles, es decir para explicar la Sagrada Escritura⁶⁰.

Del texto de *Ad Hebr.* ya hemos hablado⁶¹; sólo queremos ahora subrayar por un lado la amplitud del carisma profético (*ad cognoscendum, ad loquendum et ad faciendum*), y, por otro lado, la naturaleza intelectual de este carisma

59. *In 1 Cor.*, cap. 14, lect. 1: “prophetia dicitur a *for faris*, sed melius dicitur a *phanos*, quod est videre. Unde I Reg 9, 9, dicitur, quod qui *nunc dicitur propheta, olim videns dicebatur*. Unde visio eorum quae sunt procul, sive sint futura contingentia, sive supra rationem nostram, dicitur prophetia. Est igitur prophetia visio seu manifestatio futurorum contingentium, seu intellectum humanum excedentium”.

60. *Ibid.*, cap. 14, lect. 1: “Aliquando etiam dicitur propheta, qui habet intellectuale lumen ad explanandum etiam visiones imaginarias, sive sibi, sive alteri factas, vel ad exponendum dicta prophetarum, vel scripturas Apostolorum. Et sic dicitur propheta omnis qui discernit doctorum scripturas, quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt. Et sic Salomon et David possunt dici prophetae, in quantum habuerunt lumen intellectuale, ad clare et subtiliter intuendum; nam visio David intellectualis tantum fuit”.

61. Cfr. nota 43.

(hoc est ergo de ratione prophetiae, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit).

Llegamos así al texto definitivo de la II-II q. 171, donde los elementos dispersos encuentran su unificación y sistematización. Ante todo se declara que la profecía *primo et principaliter* se refiere al conocimiento, y al conocimiento de cosas *quae sunt procul remota ab hominum cognitione*. En segundo lugar, el Doctor Angélico añade que la profecía *secundario* consiste en la locución para la edificación de la Iglesia y de los oyentes. En tercer lugar, por fin, hay que decir que la profecía requiere la confirmación de los milagros (así se explica la frase de *In 1 Cor.*), como está escrito en *Mc 16,20*⁶². Lo esencial de la profecía es el *lumen* profético, que se da *per modum cuiusdam passionis*, y de esto se deduce que el conocimiento profético se extiende a todas las cosas⁶³, *tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia*.

Volviendo ahora a la pregunta que nos hacíamos —si la infusión de especies es algo esencial en la profecía y si hubo en el pensamiento de S. Tomás alguna variación sobre este tema— la respuesta se encuentra fácilmente: no ha habido un cambio en el pensamiento del Aquinate con respecto a la naturaleza del conocimiento profético, pero sí ha habido una progresiva ampliación de lo que entiende él por profecía, empezando con la noción corriente de la visión de los futuros contingentes, y ensanchándose hasta llegar a la idea que encontramos en la *Summa*, donde por profecía se entiende toda gracia *gratis data* que tenga que ver con el conocimiento⁶⁴.

62. II-II, q. 171, a. 1, c.

63. II-II, q. 171, a. 3, c: “manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumine subiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia iuiusmodi se extendit”.

64. II-II, q. 171, intr.: “Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae

La "profecía" es por tanto un término a la vez suficientemente amplio como para predicarse de cualquier autor sabido (p. ej. de Salomón), pero también, a veces, tan estricto como para predicarse sólo de los que previeron futuros contingentes. Es evidente que, empleando el término profecía en sentido estricto, la *acceptio* priva sobre todos los demás elementos: profeta es quien conoce el futuro, y lo conoce —claro está— sólo por infusión sobrenatural de especies. Si en cambio, como parece más correcto, la profecía es un término de sentido amplio (David, Salomón, Job eran profetas) he aquí que no ya la *acceptio* sino el *lumen* es lo que cualifica al profeta.

Ahora bien, en cualquier caso, Santo Tomás en la *CG* señala que la iluminación divina en la mente de todo profeta —la luz profética— pertenece tanto a la sabiduría, *quae proprie est cognitio divinarum*⁶⁵, como a la ciencia que nos enseña verdades que atañen a las cosas creadas⁶⁶.

En este sentido es significativa la consideración de Salomón como "profeta". No faltan, como hemos visto, oscilaciones de opinión acerca de este tema: en el *ad. Hebr.* el Angélico niega este título al Rey de Israel, para conservarles más bien el de sabio⁶⁷; en cambio en *In 1 Cor.*⁶⁸ y *De Verit*⁶⁹

pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam".

65. *C G*, III, c. 154; cfr. *II-II*, q. 45.

66. Cfr. *II-II*, q. 9.

67. *Ad Hebr.*, cap. 1, lect. 1: "Primum est revelatio eorum quae excedunt humanam cognitionem, alias non dicitur propheta, sed sapiens, sicut Salomon, cuius mens illuminata est ad ea quae sunt secundum rationem humanam. Unde nec a Iudaeis propheta dicitur, sed sapiens" S. Tomás se ve forzado a esta conclusión por centrar la esencia de la profecía en la *acceptio*. Hemos visto que esto se debe al permanecer de la influencia agustiniana.

68. *In 1 Cor.*, cap. 14, lect. 1: "Aliquando etiam dicitur propheta, qui habet intellectuale lumen ad explanandum etiam visiones imaginarias, sive sibi, sive alteri factas, vel ad exponendum dicta prophetarum, vel scripturas Apostolorum. Et sic dicitur propheta omnis qui discernit doctorum scripturas, quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt. Et sic Salomon et David possunt dici prophetae, in quantum habuerunt lumen intellectuale, ad clare et subtiliter intuendum: nam visio David intellectualis tantum fuit".

Hay una gran coincidencia entre la frase de Santo Tomás: *quia eodem spiritu interpretatae sunt quo editae sunt*, con la de la constitu-

se lo reconoce. En la *Summa* la balanza se inclina definitivamente por el sí. En la medida en que el carisma profético se centra en el *lumen* se ve con claridad que Salomón puede llamarse profeta.

Los dos textos de la *Summa*, junto a la afirmación de que en Salomón se dio el carisma profético, introducen también un matiz nuevo que no se encontraba en el *De verit* q. 12, a 13, c: se trata de que el rey de Israel poseyó la ciencia y la sabiduría infusa. Así el carisma profético, en este caso concreto, resulta conectado con un don especial —no se trata de uno de los dones del Espíritu Santo, sino sencillamente de una gracia *gratis data*⁷⁰ de tipo intelectual (sabiduría, ciencia y también prudencia)⁷¹. Con esto resulta confirma-

ción *Dei Verbum*, n. 12: *Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda (est)*; esta última cita se remonta a Benedicto XV (*Spiritus Praeclitus*, EB 469) que a su vez está citando a San Jerónimo (*In Gal.* 5, 19-21, PL 26 445); mas en las actas del Concilio Vaticano II —cfr. *Acta*, Series III, vol. 2 (*Dei Verbum*)— no se encuentra ninguna referencia en este lugar al Aquinate. La coincidencia podría atribuirse a una dependencia mutua de San Jerónimo; sin embargo, en el lugar correspondiente de su comentario a Gálatas Santo Tomás no muestra dependencia del Estridonense. Nosotros opinamos que la coincidencia de fraseología es más bien fortuita.

69. *De Verit.* q. 12, a 13, c: “est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio...

... infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Sampson, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam redicitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut Isaia et Ieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium et quantum ad acceptionem, sicut in David”.

70. *I-II*, q. 3, a. 4, ad 4: “Sapientia et scientia... computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur sermo sapientiae, et sermo scientiae”. Cfr. *In 1 Cor.* cap. 12, lect. 2.

71. *II-II*, q. 173, a. 2, c: “Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exteriori, quaedam formae sensibiles... Quandoque autem per formas imaginarias... Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti: sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli”; *Ibid.*, q. 174, a. 3, c: “Secundus autem gradus prophetiae est cum aliqui

do, por un lado, que el carisma profético es de naturaleza genéricamente intelectual, y por otro lado que puede prescindir de la infusión de nuevas especies para limitarse a una iluminación especial que se refiere a cosas aprehendidas naturalmente, aunque, en este último caso, no sea propiamente profecía en sentido estricto.

Volviendo ahora al cap. 154 del libro III del *CG*, del cual habíamos arrancado para nuestro estudio de la profecía como carisma, estamos en condición de distinguir en este texto dos partes: en la primera se habla de la profecía en sentido amplio, en la segunda en sentido estricto.

Toda profecía, como todo carisma, se ordena a la comprensión y transmisión de la revelación. Hay, por tanto, un carisma que se refiere a la recepción de la revelación: consiste en un cierto *lumen* interior e intelectual que eleva la mente a la percepción de las verdades que no se pueden alcanzar *per lumen naturale*, *lumen* que es inferior a la visión batífica y que, en cierto sentido, es análogo al *lumen natural*⁷². Este carisma, aquí está el punto importante, puede ir acompañado por la infusión de especies, pero no necesariamente: la infusión de especies (que S. Tomás llama

ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis: sicut dicitur de Salomon, 3 *Reg.* 4, 32-33, quod locutus est parabolis, et disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egredietur de pariete, et disseruit de iumentis et volucris et reptilibus et piscibus. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione: nam praemittitur: Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis”.

72. *C G III*, c. 154: “Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra (c. 77) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic in ordinem usque ad ultimos... Invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supra (c. 79) dictis patet. Deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturae intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quae supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur...”

cognitionis auxilia) no basta por sí sola *ad cognitionem divinorum*, mientras que el *lumen* sí⁷³. Este carisma, que transmite una certeza acerca de las cosas reveladas, y que va dirigido a proponer el contenido de la revelación a los demás, tiene dos niveles: el nivel de la sabiduría, en el cual lo revelado se refiere a lo que pertenece propiamente a la divinidad; y el nivel de la ciencia, en el cual se revela algo de *rebus creatis*, y en el cual se sitúa Salomón⁷⁴.

Ahora bien, la manifestación de lo recibido por revelación requiere, a su vez, toda una serie de carismas: la gracia *locutionis* (cfr. Is 50, 4 y Lc 21, 15), que es la capacidad de hablar de modo persuasivo, y la confirmación de la predicación por medio de señales sobrenaturales (Mt 10,8; Mc 16,20) como la curación de enfermos, los milagros y la profecía⁷⁵.

Nos resulta un poco desconcertante volver a encontrar aquí la profecía, como *gratia gratis data*. Es evidente, sin embargo, que Santo Tomás llama a este último carisma *donum prophetiae*, porque considera la profecía en su aspecto más restringido de vaticinio, o sea, de conocimiento de los futuros contingentes y esto como auxilio externo a la predicación de la revelación. Parece que, en este pasaje, la profecía en sentido amplio la atribuya Santo Tomás a los do-

73. *Ibid.* "Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia... Unde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine istis".

74. *Ibid.*: "Haec autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinorum... Sed quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom 1,20), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad scientiam pertinere videtur... et Dominus dixit ad Salomonem: *Sapientia et scientia data sunt tibi* (2 Chr 2,12)".

75. *Ibid.*: "Oportuit igitur aliquibus indicibus confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, sanando infirmos, et alias virtutes operando, quae non potest facere nisi Deus... Fuit autem et alius confirmationis modus: ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur, dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit donum prophetiae, per quod futura, et ea quae communiter hominibus latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare".

nes de la sabiduría y de la ciencia, y para la profecía en sentido estricto, en cambio, mantenga su definición de conocimiento de los futuros contingentes. Nos encontramos quizá frente a un momento de transición en el pensamiento de Santo Tomás acerca del modo de la transmisión de la revelación divina en que se está gestando ya la síntesis de la *Summa Theologiae*, donde todos los carismas de tipo intelectual se unifican bajo el título de *propheta*.

El hombre, en definitiva, puede conocer a Dios de muchas maneras: por la razón natural —*per ea quae facta sunt* (Rom 1, 20)—; por la fe; por la sabiduría infusa; por la revelación angélica o profética; y por el *lumen gloriae*. Pero todas éstas pueden reducirse a tres grandes grupos: la visión beatífica; la visión por revelación divina directa e indirecta al *homo viator*; y el conocimiento natural. En cada caso, conviene distinguir entre el objeto formal *quod* y el objeto formal *quo*. En cuanto al objeto formal *quo*, esto en el primer caso es Dios-en-sí visto por el *lumen gloriae*; en el segundo, es la razón iluminada o por un *lumen* especial o por la fe; y en el tercero es la sola razón.

En cuanto al objeto formal *quod*, éste puede ser Dios-en-sí (visión beatífica; revelación directa) o bien especies creadas (revelación directa, revelación indirecta, fe, conocimiento natural).

La profecía veterotestamentaria, es decir, la revelación de los futuros contingentes, se distingue de los demás modos de revelación de varias maneras. La sabiduría y la ciencia no precisan de una infusión sobrenatural de especies⁷⁶. E incluso, las verdades de la fe son conocidas con apoyatura en un modo natural —*fides ex auditu*⁷⁷—, aunque lo propio de la fe es la iluminación de la razón para entender y asentir⁷⁸. Se podría también plantear la cuestión de si la

76. II-II, q. 171, a. 3, ad 1: "Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis".

77. Rom 10,17.

78. II-II, q. 171, a. 3, ad 1: "Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quae creduntur: sed quod homo per certitudinem assentiat his quae sunt ab aliis cognita".

profecía se distingue de las demás revelaciones divinas sólo en el modo de recepción de especies, siendo la iluminación en el juicio la misma en todos los casos. Hay que contestar que no, porque la fe, como también los dones, se dan al hombre a modo de hábito —estable, permanente, y capaz de crecer mediante los actos que pone el hombre—, y Santo Tomás no deja de insistir en que la profecía no es un hábito sino un acto aislado⁷⁹. Aparte de esto, no se ve la necesidad de una iluminación permanente para una recepción transitoria de especies.

La fe y los dones son necesarios para la salvación⁸⁰, y por tanto conviene que estén a disposición del hombre de modo permanente, mientras que la profecía pertenece a las gracias *gratis datae*, que no son necesarias para cada hombre.

En definitiva, y para contestar a la pregunta que nos planteábamos al comienzo de este apartado, Dios concede el carisma profético para utilidad de la Iglesia y para la transmisión de la revelación. Con lo que se ve enseguida que la profecía, en sentido amplio, no requiere una infusión de nuevas especies, sino sólo un *lumen* para juzgar o de las especies recibidas (sabiduría infusa) o de las especies naturalmente poseídas (ciencia). Además este carisma va dirigido *ad loquendum*, es decir a manifestar la revelación y es acompañado, por tanto, de una *denuntiatio*, con su *gratia locutionis*.

4. Profecía e inspiración

Al momento de intentar la aplicación de ~~todo lo examinado hasta ahora~~ ^{de profecía} al tema de la inspiración hay que tener en cuenta dos factores. En primer lugar —y sobre esto no hay prácticamente ninguna duda— que la inspiración suele describirse como una causalidad de tipo instrumental, en base a la cual Dios es el autor principal del libro y el hagiógrafo actúa como instrumento⁸¹. En segundo lugar que

79. II-II, q. 171, a. 2, c: "Lumen propheticum (inest) animae prophetiae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis".

80. Cfr. II-II, q. 2, a. 3; I-II, q. 68, a. 2.

81. LEÓN XIII, Litt. Enc. *Providentissimus Deus* (18-XI-1893), EB n. 110: "...Spiritus Sanctum assumpsisse homines tamquam instru-

entre los libros inspirados hay que hacer una distinción. En ellos hay dos tipos de relatos: aquellos que contienen revelación de visión (*revelatio stricte dicta*), y aquellos que no la contienen, sino que contienen los llamados “pasajes narrativos” (*revelatio late dicta*). Nótese que aquí prescindimos de la difícil tarea de cómo hacer la división en la práctica, pues no resulta nada claro a veces decidir si un

mentum ad scribendum”. La encíclica de León XIII habla incluso del influjo en las facultades ejecutivas —entendimiento práctico y voluntad— para poner por obra el escrito. Esta doctrina fue confirmada por BENEDICTO XV, Litt. Enc. *Spiritus Paraclitus* (15-IX-1920) EB n. 461 con las siguientes palabras: “Etenim non modo id universe (Hieronimus) affirmat quod omnibus sacris scriptoribus commune est, ipsos in scribendo Dei spiritum secutos, ut omnis sensus omniumque sententiarum Scripturae Deus causa princeps habendus sit; sed etiam quod uniuscuiusque proprium est, accurate dispicit. Nam singillatim in rerum compositione, in lingua, in ipso genere ac forma loquendi ita eos suis quemque facultatibus ac viribus usus esse ostendit, ut proprium uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta, praesertim prophetarum et apostoli Pauli, inde colligat ac describat. Quam quidem Dei cum homine communitatem laboris ad unum idemque opus conficiendum, Hieronymus comparatione illustrat artificis, qui in aliqua re facitanda organo seu instrumento utitur; quicquid enim scriptores sacri loquuntur ‘Domini sunt verba, et non sua, et quod per os ipsorum dicit, quasi per organum Dominus est locutus’. Quod si etiam inquirimus, qua ratione haec Dei, uti causae principis, virtus atque actio in hagiographum sit intelligenda, cernere licet, inter Hieronymi verba et communem de inspiratione catholicam doctrinam nihil omnino interesse, cum ipse teneat, Deum, gratia collata, scriptoris menti lumen praeferre ad verum quod attinet ‘ex persona Dei’ hominibus proponendum; voluntatem praeterea movere atque ad scribendum impellere: ipsi denique peculiariter continenterque adesse donec librum perficiat”. La misma doctrina la repite Pío XII, Litt. Enc. *Divino Afflante Spiritu* (30-IX-1943) en EB n. 565: “Inter haec illud videtur peculiari mentione dignum, quod catholici theologi, Sanctorum Patrum ac potissimum Angelici Communisque Doctoris doctrinam secuti, inspirationis biblicae naturam et effectus aptius perfectiusque explorarunt ac proposuere, quam praeteritis saeculis fieri assoleret. Ex eo enim edisserendo profecti, quod hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti ὄργανον seu instrumentum, idque vivum ac ratione praeditum, recte animadvertunt illum, divina motione actum, ita suis uti facultatibus et viribus, ut propriam uniuscuiusque indolem et veluti singulares notas ac lineamenta ex libro, eius opere orto, facile possint omnes colligere”. Pensamos que la doctrina de la causalidad instrumental, a la luz de estos textos, se aplica no sólo al carisma de la inspiración *en su conjunto*, sino también al *modo del conocimiento* hagiográfico, es decir que Dios utiliza el entendimiento y la voluntad del autor humano como instrumento. Por tanto el influjo de Dios en el hagiógrafo es *directo y personal*, y no sólo mediato o colectivo.

pasaje es narrativo o no⁸². Si bien no existe gran oposición a la aplicación del tratado de profecía al primer grupo, sí que hay grandes objeciones en contra en el segundo caso.

Lo propio de los pasajes narrativos es que se muevan dentro de una atmósfera en la que no parece trascenderse de ordinario el modo del conocimiento natural. Hay muchos pasajes de la Escritura donde no queda explícita la diferencia entre lo escrito bajo la influencia divina y lo que el hagiógrafo pudiese escribir por su cuenta: nos referimos a los innumerables relatos, en los que a primera vista parece que el hagiógrafo no aporte “construcciones doctrinales”, limitándose a narrar los hechos. El que Dios haya inspirado al hagiógrafo para que éste incluya el relato en el texto sagrado, se explica por la doctrina de la causalidad instrumental. Pero si se quiere defender que a Dios se aplica siempre el concepto de *verus auctor*, para no quedarnos con *auctor lato tantum sensu* y para no caer en una distinción, a nuestro parecer demasiado simplista entre profecía e inspiración⁸³, hace falta ver cómo se coordinan la profecía y la inspiración.

Perrella⁸⁴ ha desarrollado una teoría sugestiva para explicar la relación entre profecía e inspiración. Lo característico de la profecía veterotestamentaria sería una *revelatio stricte dicta*; en la cual Dios comunicaría una serie de especies infusas (imaginarias e intelectuales). Más tarde, a la hora de la locución, sobrevendría la inspiración: el profeta, aprovechándose de los conocimientos que tiene en su memoria gracias a aquella primera revelación, bajo la inspiración divina, seleccionaría, ordenaría y expresaría de mo-

82. Nótese que el conocimiento del hagiógrafo —en el caso de los “pasajes narrativos”— no se puede reducir a una mera ordenación o recopilación de materiales (fuentes) ya existentes y conocidas *naturaliter*: aun en pasajes narrativos hay juicio, valoración, interpretación de los hechos; en pasajes didácticos hay verdaderas construcciones doctrinales, que aunque se basen en la doctrina o revelación ya conocida, aplican, explicitan o amplían la doctrina, hasta el punto de constituir verdadera y nueva revelación.

83. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Respuesta* del 13-II-1905, (D 3372), acerca del uso de citas implícitas por los autores sagrados.

84. G. PERRELLA, *Ispirazione profetica e ispirazione scritturale*, en *DivThomPiac* 36 (1933) 121-143.

do infalible esas verdades a sus oyentes. En el caso de los hagiógrafos, en los cuales no se da infusión sobrenatural de especies, la única diferencia es que la *repraesentatio specierum* no es el resultado de una acción sobrenatural de Dios sino de la actividad humana natural del escritor; en ambos casos, sin embargo —profeta y hagiógrafo—, las especies sobre las que se vierte la luz inspiradora provienen de la misma fuente inmediata, o sea, del almacén de la memoria.

La teoría de Perrella identificaría la *gratia locutionis* tomista con la “inspiración” profética⁸⁵, y abriría la puerta a un tratamiento paralelo de la inspiración *ad scribendum* de los hagiógrafos y de la *gratia locutionis* de los profetas.

5. La “*gratia locutionis*”

Al considerar los puntos comunes entre la profecía y la inspiración escriturística, podemos intentar examinar la cuestión de la doble vía de presentación de la revelación divina al pueblo: por vía oral en el caso de los profetas, por medio de un libro escrito en el caso de los hagiógrafos. Pero para realizar una investigación que establezca la existencia de paralelos entre la locución profética y la palabra escrita es menester volver a mirar los textos de Santo Tomás sobre la luz profética, para poner de relieve el papel de la *locutio* en el carisma profético. Se encontrará así, lo anticipamos, un filón de investigación en el que el Aquinate se ha exployado bastante.

A manera de introducción podemos considerar el comentario al libro de Isaías. En esta exposición Santo Tomás hace alarde de su interés por las etimologías y nos viene a decir que la profecía supone en primer lugar una *aparición* o *visión*, pero también que, en base a otra raíz, significa *anunciar*, con lo que la profecía resulta ser algo más que una mera visión, incluyendo también una “denunciación”⁸⁶. Por

85. La inspiración, en los profetas, aporta también una ayuda *ad loquendum*, mientras que el contenido del mensaje se da por una *revelatio stricte dicta*.

86. *In Is.*, c. 1, 1: “Prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a *phanos*, quod est apparitio, vel a

eso el Aquinate considera aquí que la visión sea el elemento material de la profecía, la cual queda formalmente constituida por la denuncia.

En el *De Veritate*, junto con la división del acto cognoscitivo en *acceptio* y *iudicium*, y con el papel decisivo que se atribuye a este último, no sólo en el conocimiento natural, sino también en el sobrenatural, se nota que también en cuanto a la relación entre visión y denuncia ha habido un cambio de énfasis: aunque ambas pertenecen a la profecía⁸⁷, el elemento primero y principal corresponde a la visión⁸⁸; y el enunciado es consecuencia necesaria para que la profecía alcance su fin.

Las dos condiciones que acompañan la denuncia, aunque sean imprescindibles para la eficacia del mensaje profético, le son accidentales; una de ellas, el don de milagros, es totalmente extrínseca —testimonio a *otros* del origen divino del mensaje—; y la otra, la fortaleza o audacia en la predicación, tampoco pertenece al carisma en sí. Aunque, en tratados posteriores, Santo Tomás enumere cuatro y hasta cinco condiciones para que uno sea profeta, cuida siempre de distinguir entre ellas, manteniendo siempre el carácter esencial del aspecto intelectual del carisma profético⁸⁹.

for-jaris. Secundum primam derivationem dicitur prophetia habens apparitionem de his quae procul sunt; et secundum hoc prophetia differt a visione in modo; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario. Iterum se habent ex additione; quia visio est de quibuscumque, sed prophetia de his quae procul sunt ... Sed secundum secundam derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae”.

87. *De Verit.*, q. 12, a. 13, c: “Est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet iudicium, quod est secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis; scilicet quaedam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis... Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatae; scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatae demonstratur”.

88. *Ibid.*: “Denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet”.

89. Por ejemplo, en el mismo artículo Santo Tomás admite la necesidad de los milagros para la profecía (*sed contra* 6) pero luego aclara: “*gratia signorum est differens a prophetia. Potest tamen reduci*

En su comentario a la primera epístola a los Corintos, escrito algo después del tratado *De Veritate*, el Aquinate desglosa de manera esquemática los puntos principales del carisma: la profecía es una visión o manifestación de los futuros contingentes⁹⁰, en que se distinguen cuatro aspectos: primero, una visión imaginaria; segundo, una luz sobrenatural en el entendimiento; tercero, la audacia para anunciar la visión; y cuarto, el don de milagros para dar fe de la autenticidad del mensaje. Vemos aquí cómo no se distingue entre la visión y su manifestación, ni tampoco entre las cosas sobrenaturales en general y los futuros contingentes; hay una fuerte “condensación” de expresión, propia de un comentario bíblico, con respecto al tratado amplio de la cuestión de profecía en el *De Veritate*.

Estas cuatro condiciones se encuentran ampliadas a cinco en el comentario a la epístola a los Hebreos⁹¹: una revelación —*acceptio supernaturalis*—; el entendimiento de la visión; la capacidad de ir más allá de la representación de la visión para llegar a la verdad más profunda que Dios quiere revelar; la certeza del origen divino de esta revelación⁹²; y la voluntad de anunciar lo revelado⁹³. Aquí nos interesan sólo estas dos últimas características. La certeza que tiene el profeta es una consecuencia lógica de haber recibido un mensaje por parte de Dios, y lo mismo la volun-

ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetiae demonstratur” (*De Veritate*, q. 12, a. 13, *ad sextum in contrarium*).

90. *In 1 Cor.*, c. 14, lect. 1: “Est igitur prophetia visio seu manifestatio futurorum contingentium, seu intellectum humanum excedentium”.

91. *Ad Hebr.* c. 1, lect. 1.

92. *Ibid.*: “Quartum est, ut cum certitudine revelata percipiat, quasi per demonstrationem sciens, alias esset somnium, et non prophetia. *Is* 50, 5: “Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii”.

93. *Ibid.*: “Quintum est, ut adsit voluntas annuntiandi quae revelata sunt: unde et Daniel, a quibusdam dicitur quod non est propheta, quia non accipit revelata per modum enuntiabilem; unde non dicitur quod factum est verbum Domini ad Danielem, sicut de aliis prophetis dicitur”.

La pega que se pone a Daniel y que se funda en que éste parece hablar por propia iniciativa, y no por parte de Dios no es digna de consideración seria, pues aun para los judíos el libro de Daniel es un libro profético, si bien se encuentre entre los “escritos”, y no entre los “profetas posteriores”.

tad de proclamarlo, sin considerar que a menudo la visión misma puede incluir un mandato expreso del estilo “dirás a ese pueblo...” o similar.

En otro lugar del mismo comentario Santo Tomás da un breve repaso a la noción de instrumentalidad en la profecía. Dice, en efecto, que el Espíritu Santo puede mover el instrumento para conocer, para hablar, y para obrar⁹⁴, o mejor dicho que los actos de la profecía son tres: ver, hablar y obrar, pudiendo darse cada uno de ellos con o sin conocimiento. La parte verdaderamente importante de la profecía es que el acto se realice con conocimiento, sea visión, sea locución o sea actuación⁹⁵. El acto externo —es decir la mera locución, o el gesto— es *aliquid prophetiae, sed participative tantum*, si no se da el conocimiento.

De esto deducimos que para Santo Tomás el acto externo que acompaña a la profecía no está al mismo nivel que el entendimiento de la visión, y no forma parte de la esencia del carisma. Nótese, sin embargo, que aun en el acto externo el hombre es movido como instrumento por el Espíritu Santo, luego es menester concluir que hay una influencia carismática en la locución o en el gesto realmente

94. *Ad Hebr.*, c. 11, lect. 7: “Spiritus sanctus movet mentem prophetae, sicut agens principale movet instrumentum suum. Potest autem Spiritus sanctus movere ad tria, scilicet ad cognoscendum, ad loquendum et ad faciendum. Et quodlibet istorum dupliciter.

Ad cognoscendum, scilicet quandoque cum intellectu eius quod videtur, sicut fuit Isaias et alii prophetae, unde dicti sunt et videntes, *1 Sam.* 9, 9: Qui hodie dicitur propheta, olim dicebatur videns. Aliquando autem sine cognitione eius quod videtur, sicut patet in somnio Pharaonis, et in visione Balthassar.

Ad loquendum etiam movet dupliciter, quandoque ad sciendum id de quo loquitur, sicut patet de David: quandoque autem nescit, sicut Caiphaz, et forte Balaam.

Similiter etiam quandoque movet ad faciendum, et scit quid facit, sicut Ieremias, qui abscondit lumbare suum super Euphrates. Quandoque autem nescit, sicut dicit Augustinus *Super Ioannem*, de militibus, qui diviserunt sibi vestimenta Christi, non tamen cognoscebant mysterium, ad quod illa divisio ordinabatur”.

95. *Ibid.*: “Hoc est ergo de ratione prophetae quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum. Et sic dicit Ioannes Caiphaz prophetasse, quia habet aliquid prophetiae. Iste autem motus Spiritus sancti dicitur instinctus secundum Augustinum”.

distinta de la iluminación *ad uidicandum*⁹⁶. La misma conclusión se desprende de una rápida lectura del párrafo de *Contra Gentiles*, donde se trata de las gracias *gratis datae*⁹⁷: existe una *gratia locutionis* al margen de la recepción de la revelación en sí.

El Aquinate en la *Summa* divide todos los carismas en tres grupos, según pretenezcan al conocimiento, a la locución, o a la actuación⁹⁸; el carisma de la locución se divide a su vez en dos: el don de lenguas y el *sermo sapientiae aut scientiae*⁹⁹. Ahora bien, por la manera como Santo Tomás habla del fenómeno de la locución¹⁰⁰ se ve que está pensando en la predicación de la palabra de Dios por parte de los ministros de la Iglesia; y, en cambio, no está tan claro si aquí se incluye también la promulgación de una revelación recibida de primera mano de Dios. El contexto no lo excluye y esta hipótesis no va en contra de las premisas de la argumentación, pero el caso no está explícitamente citado. De todos modos, el Aquinate tomando pie de la etimología de la voz profeta, distingue —como en otras obras— en la profecía un aspecto cognoscitivo y un aspecto de locución¹⁰¹, siendo aquél el principal, mientras éste es secundario.

96. El que haya una ayuda especial de Dios a la hora de proferir la locución concuerda —en el caso paralelo de la inspiración escriturística— con los tres momentos que distingue León XIII.

97. *C G*, III, c. 154: “Ea vero quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, alios instruere debent; necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur”.

98. *II-II*, q. 171, intr.: “Est autem attendendum circa gratias gratis datas de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem: quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem”.

99. La expresión “palabra de la sabiduría o de la ciencia” se refiere al carisma relativo a la manifestación de la revelación, que se atribuye a la *sabiduría* o a la *ciencia* según trate de cosas divinas o de cosas humanas.

100. *II-II*, q. 176, a. 1: “utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data”.

101. *II-II*, q. 171, a. 1, c: “Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione..., secundario (autem) in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant”.

La última palabra del Aquinate, por tanto, en esta materia es: *locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio*¹⁰², con lo que queda claro la distinción de actos y el papel que corresponde a cada uno.

Esta idea ha sido recogida por León XIII en un pasaje en que se apoyan los tratadistas contemporáneos: (Dios elevó e iluminó la mente de los hagiógrafos para que) *et recta mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent*¹⁰³, con la cual se distinguen los tres actos del conocimiento, del juicio prudencial y de la manifestación.

Resumiendo ahora lo que hemos visto, podemos decir que Santo Tomás se expresa en términos inequívocos sobre la preeminencia del papel del conocimiento en la profecía, y que considera el acto de locución *non principaliter sed consequenter*, esto es, *secundario*, o como un *effectus cognitionis*¹⁰⁴. Esto concuerda con la doctrina tomista de la primacía de la facultad intelectual sobre todos los demás actos de la criatura racional, como demuestran por ejemplo, el tratado de los actos humanos, o el de la fe, o incluso el de la visión beatífica. El conocimiento no es simplemente el acto *primero*, en orden temporal, —según el adagio *nihil volitum nisi praecognitum*—, sino que además es el acto *principal*, que cualifica a la criatura racional como tal. Cabe, sin embargo, relevar que, en la profecía, junto al carisma iluminativo, aparece otro, estrechamente unido al primero, y que va dirigido a la manifestación de las cosas aprehendidas. En breve, en la profecía hay dos elementos: el *lumen propheticum* que se refiere sobre todo al juicio, y la *gratia locutionis*, que se refiere a la expresión de la verdad.

102. II-II, q. 171, a. 1, obi, 2.

103. LEÓN XIII, Ep. enc. *Providentissimus Deus*, en EB n. 110.

104. Sin embargo, también la locución precisa de una ayuda divina, lo que justifica que en el tratado de las gracias *gratis datae* de la *Summa contra Gentiles* se considera a la *gratia locutionis* como un carisma específicamente distinto de los demás.

6. Principios para dar una solución

La *gratia locutionis* ha resultado ser una ayuda importante para superar la barrera puesta a la inclusión de la profecía veterotestamentaria en un esquema más general de inspiración bíblica. Hemos visto que hay una doble ayuda de Dios al profeta: una primera iluminación (*apparitio*), que consta de una infusión de especies (no necesariamente) y de su captación intelectual, y luego, un segundo influjo (que se llama también, en sentido amplio, "inspiración") a la hora de la locución externa, para manifestar lo revelado. Pero aún no hemos resuelto el problema fundamental: si no ha habido una infusión de especies ¿se puede hablar todavía de una revelación? Parece que se deba contestar que sí; pero, entonces, ¿en qué sentido la luz divina que se da sólo para juzgar y enjuiciar los conocimientos naturales (*lumen propheticum*) puede llamarse portadora de una revelación y llevar consigo una *gratia locutionis*?

Afirmamos en primer lugar que en la profecía *sine speciebus infusis* se da una revelación divina. Que esto ocurra en los casos de una nueva *acceptio* no se discute, mas también debe afirmarse en el caso del *lumen tantum ad iudicandum*; lo dice Santo Tomás categóricamente ¹⁰⁵.

Hemos visto antes que lo esencial de la profecía es el *lumen*; luego dondequiera que haya una iluminación en el

105. *II-II*, q. 173, a. 2, c: "Prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas vel aliter ordinatas".

Benoit (o. c., p. 325) cita este pasaje en el mismo sentido; pero lo interpreta en el sentido de que aquí se habla de la profecía clásica, donde siempre se da una *acceptio*: el caso de la *sola luminis influentia* haría referencia a personas como José, que no tuvieron *acceptio* propia, pero sí la tuvo el Faraón, y así el ejemplo se reduciría al caso típico, pues la *acceptio* hay que atribuirlo a José en cuanto que el Faraón se la comunicó sustancialmente. Nos parece, sin embargo, que entender así a Santo Tomás no pasa de ser una hipótesis de trabajo que no queda demostrada; creemos en cambio que remontándonos a la gnoseología tomista en general sea posible demostrar la validez de nuestra tesis. El conocimiento, repetimos, se perfecciona en el juicio: así que el verdadero elemento central tanto del conocimiento profético como de cualquier conocimiento es el *iudicium de acceptis*, prescindiendo del modo concreto de la *acceptio*.

juicio, hay una revelación. El conocimiento, aunque implique cierta pasividad, es fundamentalmente un acto del intelecto: el intelecto conoce por medio de un acto. El *intellectus possibilis* recibe las especies impresas y formula el juicio; las especies, por su parte, son el resultado de la actuación de la luz del entendimiento agente sobre los fantasmas, elevándolos a un orden superior. Si no existe esta luz no hay conocimiento intelectual, pues el *intellectus possibilis* no tiene ningún objeto de acción; se da solamente el conocimiento sensitivo, tal como tienen los animales irracionales. Estos elementos del proceso cognoscitivo se mantienen inalterados aun en el caso de un conocimiento sobrenatural. El carácter sobrenatural del conocimiento debe residir, en cualquier caso, en su elemento formal o perfectivo, es decir en el juicio, aunque pueda afectar también pero no necesariamente a la *apprehensio*.

Cuando Santo Tomás nos dice que *potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae*¹⁰⁶ podemos entender que está considerando el papel de la cooperación humana en el hecho global de la revelación: Dios puede aprovechar los conocimientos naturales del profeta, elevándolos al plano sobrenatural y produciendo así efectos —conocimientos— nuevos, completamente suyos como causa principal, y completamente del profeta como causa instrumental.

La consecuencia más importante de la preeminencia del juicio en el conocimiento es que los hagiógrafos que conocen sin *acceptio* también son sujetos de una revelación, y, en este aspecto del proceso cognoscitivo, el caso del profeta no es distinto del caso del hagiógrafo; la verdad de esta afirmación estriba en que, aunque los carismas profético y hagiográfico sean distintos, sin embargo en ambos el acto del conocimiento, que es el mismo en los dos casos, es *primus et principalis*, y priva sobre los demás aspectos volitivos, ejecutivos, etc. Por tanto el análisis del modo del conocimiento profético es enteramente aplicable al conocimiento de los hagiógrafos¹⁰⁷.

106. II-II, q. 173, a. 2, c.

107. Es cierto que el carisma inspirativo en los hagiógrafos se ordena a escribir, pero la fase ejecutiva no puede contener la esencia del

Basándonos en la doctrina de la *gratia locutionis* podemos afirmar en segundo lugar que la *denuntiatio* no es parte principal, sino secundaria, aunque completiva, de la profecía. Que esto sea el pensamiento del Aquinate se ve fácilmente por sus escritos: en primer lugar porque coloca la esencia de la profecía en el conocimiento; y también porque, aun si considera la *denuntiatio* como perteneciendo a ella, afirma que la manifestación externa no está en el mismo plano que la recepción de la visión. Esto es una consecuencia de que la profecía sea primariamente una revelación y secundariamente una *gratia gratis data* para provecho de los demás. Luego la *gratia locutionis* —una ayuda verdadera y eficaz de Dios— se sobreañade a la esencia de la profecía, que consiste en el *lumen*, para completar el carisma profético.

La aplicación de la *gratia locutionis* al caso de la inspiración escriturística puede justificarse por una cierta semejanza entre los dos carismas de la profecía y de la inspiración: en ambos hay un primer momento de recepción de la revelación, y un segundo momento de su manifestación externa. Sin embargo, una aplicación total, sin matices, identificaría la *gratia locutionis* de la profecía con la *gratia ad scribendum (ut apte infallibili veritate exprimerent)* dada a los hagiógrafos, y como consecuencia llevaría a concluir que la puesta por escrito en la inspiración escriturística sería *non principalis sed consequens*. Puede parecer que esta última afirmación necesite una mayor fundamentación, porque enseguida se dirá: ¿acaso no es la inspiración *para escribir*? A esto se puede contestar que también la profecía es *para hablar*, y que sin embargo apoyándonos en la autoridad de Santo Tomás vemos que se puede afirmar que la locución es elemento secundario en la profecía¹⁰⁸. Y también se llega a la misma conclusión por vía de deducción: la puesta por escrito de una verdad exige

mismo: ésta hay que buscarla *primo et principaliter* en la fase del conocimiento, donde se imparte la verdad, y en esta fase no se diferencia el conocimiento profético del conocimiento escriturístico; al menos esto es así en la concepción teológica de Santo Tomás.

108. El sentido de la palabra *secundario* no quiere indicar algo accidental o falso, sino verdadero pero subordinado.

primero la captación de esa verdad como verdad (juicio): por ello también en la inspiración escriturística lo primero y principal es el acto de conocer, sin el cual no habría nada que comunicar.

Pero aun prescindiendo de la cuestión de la identificación entre el término de la profecía (*locutio*) y de la inspiración (escritura), la digresión sobre la naturaleza de la *gratia locutionis* deja por lo menos un aspecto claro: al tratar de la profecía Santo Tomás ha separado el elemento primero (conocimiento de la revelación) del elemento segundo (su manifestación externa) para tratar mucho más extensamente de ese primero.

Como tercero y último paso de nuestro argumento, hace falta aclarar una confusión terminológica con respecto a la voz *profecía*, confusión que si en parte se debe al mismo Aquinatense, viene, en realidad, de S. Agustín. En el plano filosófico no hay problema, ya que el modo del conocimiento es el mismo para la profecía que para la inspiración escriturística. En la práctica, sin embargo, a menudo se reserva el título *profeta* para los que han tenido una revelación de visión, para aquellos que podemos llamar los profetas “clásicos” del Antiguo Testamento. En este sentido se puede afirmar que la profecía “clásica” añade a la noción de inspiración la *acceptio supernaturalis*. Al no tomar en cuenta este aspecto, que designamos con el calificativo “clásico”, uno podría desorientarse a la hora de manejar los muchos términos —*revelatio, inspiratio, revelatio prophetica*, etc. que a menudo emplea el Doctor Angélico como otros tantos sinónimos.

La diferencia entre ambos carismas —profecía clásica e inspiración bíblica— en el plano de la comunicación no es puramente accidental. Los profetas no proclamaban la revelación divina por autoridad propia —hablan *ex parte Dei*—: la certeza, subjetivamente hablando, es una consecuencia de haber recibido una visión de Dios. En cambio los hagiógrafos normalmente no se presentan a sus lectores con la misma autoridad divina —hablan *quasi ex se ipsis*—: el criterio que nos asegura que un libro de la Sagrada Escritura

está inspirado no es la afirmación del escritor, sino claración de la Iglesia ¹⁰⁹.

El que los hagiógrafos sólo excepcionalmente tuviesen conciencia de la inspiración divina de sus obras es opinión hoy general entre los teólogos; conviene indicar, sin embargo, que ésta deriva de la consideración de que los hagiógrafos —a diferencia de los profetas clásicos— no suelen hacer constar explícitamente que han recibido el carisma inspirativo. Sin embargo, vale la pena señalar que no es aceptada por todos los autores: Perrella, por ejemplo, destaca la anomalía de pensar que los hagiógrafos no tuviesen la misma fe en sus escritos que las generaciones posteriores: “*Poveri maestri destinati a saperne meno dei loro discepoli*” ¹¹⁰.

En resumen, nos parece que ha quedado clara nuestra posición: aunque la profecía y la inspiración escriturística sean dos carismas distintos, los principios que expone Santo Tomás en el tratado de profecía son válidos para explicar el carisma de la divina inspiración de la Escritura. Y esto es así por varias razones: 1.^a, porque tanto la profecía como la inspiración consisten *primo et principaliter* en el conocimiento —para comunicar una verdad lo primero que se necesita es concebirla en la mente y conocerla como verdad: de otro modo no hay nada que comunicar; 2.^a, porque tanto la *denuntiatio* profética como la *puesta por escrito* escriturística son actos completivos de ambos carismas, puesto que a ellos se ordenan; y 3.^a, porque ya que el Aquinate centra su investigación en el modo del conocimiento, y éste tiene el mismo esquema en ambos carismas, no se ve la di-

109. II-II, q. 174, a. 2, ad 3: “*Qui etiam ex hoc (visione imaginaria) specialiter dicuntur prophetae, quia propheticum officium fungebantur: unde et ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum, Haec dicit Dominus; quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis*”.

Mas esta expresión *non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria* no debe considerarse como disminuyendo en modo alguno la autoridad de la Sagrada Escritura como divinamente inspirada: *auctor principalis Scripturae est Spiritus Sanctus (Quodlibet. VII, q. 6, a. 1 ad 5)*.

110. G. PERRELLA, *Ispirazione profetica...*, pp. 132-133. Cfr. A. VACCARI, *Biblia, sua autorità e ispirazione*, en *Enciclopedia Italiana*, t. 6, ed. Treccani, Roma 1929, pp. 879-881.

ficultad que pueda haber en aplicar la gnoseología tomista a la explicación del conocimiento hagiográfico. Y dando por terminada la solución, recalcamos su punto central: la luz divina dada al hagiógrafo ilumina los conocimientos naturales de tal manera que los eleva y los constituye como formalmente distintos porque tienen a Dios como origen; dondequiera que haya una iluminación en el juicio hay una revelación ¹¹¹.

7. *El uso de la teoría sobre el carisma profético al hablar de la inspiración*

En este apartado, para completar nuestra exposición, queremos examinar las objeciones metodológicas contra la aplicación del tratado de profecía a la inspiración: en otras palabras, si es cierto que Santo Tomás no haya considerado el caso de la profecía al hablar de la inspiración de la Sagrada Escritura.

Vamos por tanto a examinar brevemente aquellos lugares donde el Aquinate habla nominalmente de la inspiración de la Escritura, para ver si allí se alude a la profecía; pasaremos después a considerar los tratados sobre la profecía, para ver si allí se habla de la inspiración.

Ya al comienzo mismo de su período de enseñanza en la Universidad de París como Bachiller bíblico, Santo Tomás trató en su lección inaugural de la autoridad de la Sagrada Escritura como libro inspirado usando como punto de partida un texto de Baruc ¹¹².

111. Queda excluida de este esquema, naturalmente, la ayuda divina al Magisterio; ésta es formalmente distinta por ser una asistencia meramente negativa *ne erret*.

112. "Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum: omnes qui tenent eam perveniunt ad vitam" (Baruc 4,1). Este epísculo del Aquinate (*De commendatione et partitione Sacrae Scripturae*, 1252), junto con su otra lección inaugural en París al tomar posesión de la cátedra de *Magister in Sacra Pagina* (*De commendatione Sacrae Scripturae*, 1256), aunque sean de las obras menos conocidas del Doctor Angélico —se publicaron por primera vez en 1912, y faltan en todas las ediciones antiguas hasta la de Marietti— son tal vez lo más importante para darnos una idea del pensamiento tomista acerca de la Sagrada Escritura. Sobre su autenticidad y su publicación, cfr. R. Ve-

El Santo comienza con una afirmación rotunda del origen divino de las Escrituras, sin más explicación¹¹³. A continuación el Aquinate pasa a considerar las distintas partes o libros de ambos Testamentos siguiendo a San Jerónimo que, según la costumbre judía, divide el Antiguo Testamento en tres: Ley, Profetas y Hagiógrafos. Hay una igualdad de base —todos los libros son Escrituras, todos tienen origen divino, todos son inspirados—, y a la vez hay gradación de autoridad: mandamientos, exhortaciones y consejos¹¹⁴. Los escritos proféticos y sapienciales se relacionan con el primer grupo, los libros de la Ley, como su desarrollo posterior, y la diferencia consiste en la distinta razón de autoridad: los profetas hablan *ex persona Dei*, los hagiógrafos *quasi ex se ipsis*¹¹⁵.

Dentro de los hagiógrafos hay algunos que se llamaron apócrifos¹¹⁶ u *obscurus*, o por razón de las opiniones que expresan, o por razón de origen. Santo Tomás aclara que los libros “apócrifos” de nuestro canon no lo son por su doctrina, sino por su origen¹¹⁷; y no es que sean desconocidos los

RARDO, *S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica I*, Marietti, Turín 1954, pp. 433-434.

113. *De comm. et part. S. Script.*: “Auctoritas autem huius Scripturae ex tribus ostenditur efficax. Primo, ex origine, quia Deus origo eius est”.

114. *Ibid.*: “Distinguuntur tria precepta, scilicet regis, praeconis, et patris”.

115. *Ibid.*: “Prima pars continetur in lege, quae est quasi praeceptum rege propositum, Is. 33, 22: “*Dominus rex noster, Dominus legifer noster.*

Secunda continetur in Prophetis, qui fuerunt quasi nuntii et praecones Dei ex persona Dei populo loquentes et ad observantiam legis inducentes, (*Agg.* 1,13) Dixit Aggaeus de nuntiis Domini.

Tertia continetur in hagiographis, qui Spiritu Sancto inspirati locuti sunt non tamen ex parte Domini, sed quasi ex se ipsis. Unde hagiographi dicuntur quasi sacri scriptores, vel quasi sacra scribentes, *ad hagnos* quod est sacrum et *graphia* quod est scriptura: et sic praecepta quae in eis continentur sunt quasi paterna”.

116. San Jerónimo (*In Sam.*, prol., PL 28, 601) llama “apócrifos” los libros que hoy se llaman deuterocanónicos entre los católicos: esta terminología, como se sabe, fue utilizada por Lutero, y, después de él, por los protestantes, que entendieron sin embargo la palabra “apócrifo” como sinónimo de “espúreo”, cosa muy lejana del pensamiento de Jerónimo.

117. *De part. et comm. S. Script.*: “Ponit tamen Hieronymus quartum librorum ordinem, scilicet, apocryphos: et dicuntur apocryphi ab

autores, sino que ellos mismos no son autoridad, y necesitan el apoyo de la Iglesia para su aceptación pública.

Como se ve no se nota, en esta obra primeriza, distinción alguna entre la inspiración pasiva —influjo en el autor— y la inspiración terminativa —en el libro—, ni tampoco entre la revelación como influencia intelectual pura y como ayuda *ad scribendum*; no porque Santo Tomás las identifique, sino más bien porque no se le ocurre hacer semejante distinción.

En la segunda lección inaugural, pronunciada cuatro años más tarde, el Aquinate enfoca el estudio de la Sagrada Escritura desde una perspectiva mucho más elevada. Todo conocimiento de Dios —natural o sobrenatural— pertenece a la sabiduría, en la que se pueden distinguir como tres grados: el primero es el conocimiento natural de la existencia de Dios, a que llegan todos los hombres, si bien de modo imperfecto; el segundo está constituido por las otras verdades naturales a que llegan solamente los sabios con la luz de la razón; y el tercero lo forman las verdades que trascienden totalmente el entendimiento humano y que han sido reveladas por Dios ¹¹⁸. La revelación divina se realiza mediante la acción del Espíritu Santo que enseña la verdad a algunos elegidos ¹¹⁹.

Los sagrados doctores (y con mayor razón los hagiógrafos) son como las cumbres de los montes; gracias a su gran altitud son los primeros en recibir los rayos de la luz divina, para luego iluminar a la masa de los hombres ¹²⁰. Como

apo, quod est valde, et *cryphon*, quod est obscurum, quia de eorum sententiis vel auctoribus dubitatur. Ecclesia vero catholica quosdam libros recepit in numero Sanctarum Scripturarum, de quorum sententiis non dubitatur, sed de auctoribus. Non quod nesciatur qui fuerint illorum librorum auctores, sed quia homines illi non fuerunt notae auctoritatis. Unde ex auctoritate auctorum robor non habent, sed magis ex Ecclesiae receptione. Quia tamen idem modus loquendi in eis et in hagiographis observatur, ideo simul cum eis computentur ad praesens”.

118. Cfr. *De comm. S. Scrip.*

119. *Ibid.*: “Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt... Sed hoc per Spiritum Sanctum qui scrutatur profunda Dei, sacri doctores edocti tradiderunt in textu Sacrae Scripturae”.

120. *Ibid.*: “Sicut montes enim doctores primitus radiis divinae sapientiae illuminantur”. Se podría concluir de esta breve lección que

se ve.) Santo Tomás no parece todavía distinguir en esta obra claramente la *redacción* de las Sagradas Escrituras de su posterior exposición a los fieles, o por lo menos atribuye ambos encargos a los mismos sujetos, a no ser que por *Sacra Scriptura* entienda también los libros, en general, que exponen la doctrina cristiana¹²¹; por esa misma razón, tal vez, el don de la profecía incluye el de la interpretación de las Escrituras en la Iglesia¹²².

Otra obra de juventud de Santo Tomás, aunque de mucha mayor envergadura, es su *Comentario a los libros de las Sentencias* del maestro Lombardo. En el prólogo mismo S. Tomás repite que la Escritura es útil para combatir los errores, para la enseñanza de las buenas costumbres, y para contemplar la verdad¹²³, y por eso tiene varios *modos* de exposición: argumentativo, preceptivo, etc. No hay elementos nuevos, pero los comentarios que el Aquinate hace *in obliquo* son muy reveladores en cuanto a su concepción de la Escritura al servicio de la verdad. El Doctor común dice: *in originalibus Sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur*; los santos no pueden ser otros que los hagiógrafos, expresamente nombrados como Ley, Profetas e Historia; pero, ¿qué entiende por *los originales*? A primera vista parece tratarse de los libros mismos. Pero esta palabra evoca también la idea de una primera revelación de Dios al hagiógrafo, que se identificaría después con el escrito plas-

para recibir la revelación divina hace falta una disposición natural de intelecto, o por lo menos un alto grado de santidad de vida; cfr. sin embargo *II-II*, q. 172, aa. 3-4, donde se afirma que la disposición natural y las buenas costumbres se requieren sólo *secundum quid*.

121. *Ibid.*: "Omnes igitur doctores Sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum".

122. Cfr. *In 1 Cor.*, c. 14, lect. 1.

123. *In 1 Sent.*, prol., a. 5, sol: "Ad tria proceditur in Sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum huius scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus eius debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in Prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus Sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur".

mado. El Aquinate no hace distinción entre los Libros Sagrados por considerarlos todos iguales, y sin embargo parece distinguir entre primera revelación e inspiración terminativa. Esto puede ser un indicio de que por un lado la inspiración y la revelación tienen *algo* en común, y que por otro entre la acción reveladora hay que introducir alguna composición.

Lo esencial, de todos modos, de la economía de la Revelación es para S. Tomás lo siguiente: Dios se revela a algunos hombres, y esta revelación la tenemos recogida en escritos: ley, profetas, historia.

En una obra posterior, la exposición en *De Divinis nominibus* de Dionisio, encontramos un pasaje muy expresivo acerca de la veracidad de la Sagrada Escritura: por ella —dice el Angélico— no llegamos a conocer a Dios por esencia, sino ciertos aspectos de la divinidad¹²⁴. Ahora bien, en la frase *veritas sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate* encontramos un eco de un tema que aparece frecuentemente en los tratados sobre la profecía, cuando el Aquinate cita la metáfora dionisiana de los velos¹²⁵. El contexto es muy distinto en cada caso: en el primero, la verdad de la Sagrada Escritura se compara a un rayo de luz que parte de la Verdad primera, Dios; y en el segundo, se utiliza la imagen del Areopagita para demostrar la necesidad de infusión de nuevas especies en la profecía: el rayo de la luz divina nos llega

124. In *Dyonisii de div. nom.*, c. 1, lec. 1: "Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate, quod quidem lumen non se extendit ad hoc quod per ipsum possumus videre Dei essentiam aut cognoscere omnia quae Deus in seipso cognoscit aut angeli aut beati eius essentiam videntes, sed usque ad aliquem certum terminum vel mensuram, intelligibilia divinatorum, lumine sacrae Scripturae manifestantur".

125. Cfr. *De Veritate*, q. 12, a. 7, *sed contra* 2; In *1 Cor.* c. 14, lect. 1. El pasaje citado del Pseudo-Dionisio se encuentra en *De caelesti Hierarchia*, c. 1, (PG 3, 122).

Para Dionisio la Sagrada Escritura es θεία ἑλλαμψις *divina illustratio*, y θεαρχικὴν ἀκτῖνα *divino-principalem radium* (cfr. B. CORDEIRO, en la introducción general a las obras del pseudo-Dionisio, en PG 3, 79). Aunque esta noción le era familiar, Santo Tomás no la aplica nunca a la Sagrada Escritura, salvo en este caso de una cita implícita, pero sí en cambio la emplea al hablar de la profecía.

a través de los velos que cubren su esencia. Este paralelo literario no es por supuesto suficiente para demostrar que Santo Tomás identificara la inspiración escriturística con la revelación profética, pero sí nos permite sospechar, a pesar de la destacada “conflación” de pensamiento, que el Aquinate no distinga, por lo menos desde el punto de vista del término de la inspiración y de la profecía, entre la Sagrada Escritura y la profecía.

En las *Quaestiones Disputatae de Potentia* Santo Tomás, al considerar las opiniones acerca de la creación del mundo y de la preexistencia de una materia informe que Dios utilizaría en su obra, se ve forzado a tratar de cómo hay que entender los primeros capítulos del Génesis, y habla en este contexto de los sentidos de la Sagrada Escritura. En un famoso texto afirma que hay que respetar el principio que dice que la Escritura no puede enseñar error alguno¹²⁶. Y no hay nada en contra de la existencia de varios sentidos en un mismo texto —aun más allá de aquel que el autor humano quiso expresar—, pues el autor principal de la Escritura es el Espíritu Santo¹²⁷; y toda interpretación que no se opone a la letra es interpretación legítima.

Pero es en la q. 6 del *Quodlibet*. VII donde se encuentra la más amplia disertación de Santo Tomás sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Primero (a. 1) se pregunta si es posible que un texto tenga más de un solo sentido; y se ve que sí, porque si bien para los hombres ésto resulta imposible, es en cambio posible para Dios que es el verdadero autor de los Libros Sagrados¹²⁸. A continuación (a. 2) el Angélico expone cuáles son los cuatro sentidos posibles, a

126. *De Potentia*, q. 4, a. 1, c.: “Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur”.

127. *Ibid.*: “Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae”.

128. *Quodlibet*. VII, q. 6, a. 1, ad 5: “Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur. Nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret”.

saber: literal, alegórico, tropológico y anagógico; y finalmente (a. 3) se pregunta si en la literatura humana también existen varios sentidos: la contestación es que no, porque sólo Dios es capaz de hacer que las cosas significadas por el sentido literal signifiquen a su vez otras cosas (sentido alegórico), pues sólo El controla los acontecimientos de la historia y El es el verdadero autor¹²⁹.

Esta doctrina de los múltiples sentidos la recoge por última vez el Aquinate en I, q. 1, aa. 9-10, donde repite lo que ya hemos visto, con algún ligero retoque: aquí explica, por ejemplo, que todos los demás sentidos se fundamentan en el sentido literal y lo suponen; y que, además, *sensui litterali sacrae Scripturae numquam potest subesse falsum*¹³⁰. También aquí encontramos varias veces la afirmación que el autor de la Escritura es Dios, aunque no se den más explicaciones.

Sacando ya un balance, los datos más interesantes que nos ha aportado esta digresión han sido los siguientes: primero, que Santo Tomás reconoce y maneja la distinción en la unidad radical entre Ley, Profetas y Hagiógrafos; segundo, que el no distinguir entre tipos de libros, ni entre la primera revelación al autor sagrado y la inspiración terminativa puede atribuirse a la "conflación" del pensamiento; tercero, que se emplea la misma frase del pseudo-Dionisio, en algunos lugares al referirse a la Escritura, y en otros para hablar de la profecía; y cuarto, que la doctrina del origen divino de la Sagrada Escritura se pone a salvo de toda hipótesis con términos que no podrían ser menos equívocos. Con esto queda demostrado, por lo menos, que profecía e inspiración no se oponen, aunque sí, a veces, se distinguen. Todos los Libros Sagrados son inspirados, no todos son proféticos. Y, sin embargo, en cierto sentido, y sólo en cierto sentido, todo libro inspirado requiere una revelación que, en su esencia, es parecida a la revelación profética.

129. *Ibid.*, a. 3, c.: "In nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Ps. 44, 2: *Lingua mea calamus scribae velociter scribentis*".

130. I, q. 1, a. 10 ad 3.

Mucho más claramente está tratado el tema que queremos estudiar en los tratados de profecía. Allí el paralelismo profecía-inspiración es evidente.

Los lugares claves para demostrar nuestra tesis son: *II-II*, q. 174, a. 2, obi. 3 y ad 3; y el lugar paralelo *De Veritate*, q. 12, a. 10, obi. 10 y ad 10. En ambos textos se está hablando de los grados de la profecía, y Santo Tomás supone en el *videtur* que la visión que tenga una *acceptio imaginaria* es superior a la que tenga el *lumen tantum*; uno de los argumentos que cita en su favor es la distinción que hace San Jerónimo entre “profetas” y “hagiógrafos”, suponiendo que el término profeta es más propio de los primeros¹³¹. En cualquier caso, aun suponiendo la superioridad de los profetas que reciben una *acceptio* sobrenatural de especies sobre los que no la reciben, queda claro que ambas categorías de personas (profetas *strictu sensu* y hagiógrafos) pertenecen al mismo género de carismáticos. Dejando ahora de lado la temática propia del artículo, nos interesa más bien el ejemplo que pone S. Tomás: allí se habla claramente de los que *hagiographa conscripserunt* como de verdaderos “profetas” aunque inferiores en dignidad a los que *numerantur in ordine Prophetarum*. La opinión de S. Jerónimo coincide, en el fondo, con la de S. Tomás, por ser la distinción entre libros “proféticos” y libros “hagiográficos” (los *nabim* y *ketubim* del canon hebreo) una distinción meramente literaria. La cita de Job, David y Salomón confirma esta idea.

Todos los tratadistas modernos más conocidos¹³² citan este texto como prueba evidente de la aplicación por Santo Tomás de su tratado de *prophetia* al caso de los hagiógra-

131. *II-II*, q. 174, a. 2, obi. 3: “Hieronymus, in Prologo libris Regum, distinguit Prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos prophetas nominat, puta Isaias, Ieremias et aliis huiusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt: non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus Sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon et huiusmodi”.

132. E. FLORIT, *Inspirazione biblica*, Roma 1951, p. 79; A. MERK, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, en *Institutiones Biblicae I. De Sacra Scriptura in universum*, 6.^a ed. PIB, Roma 1951, n. 22; Ch. PESCH, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, 2.^a ed. Friburgo Brisg. 1926, p. 164; G. FERRELLA, *L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso*, en *DivThomPiac* 49 (1946) 291-295; J. M. VOSTE, *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*, Roma 1932, p. 56.

fos —por lo menos a los del Antiguo Testamento, y basta que se aplique a uno solo para que su uso sea válido para todos—; la única objeción sería que se opone a ello es la de Ibáñez Arana¹³³, que se apoya en el artículo siguiente de la misma cuestión (q. 174, a. 3) para desechar esta interpretación: el *lumen tantum* para Ibáñez Arana serviría solamente para permitir juzgar con mayor certeza de las cosas de la vida natural, como ocurrió con Salomón, que podía tratar con competencia sobre animales, aves, plantas y árboles¹³⁴. Nos parece sin embargo, disintiendo del ilustre profesor vitoriense, que aplicar sin más al texto del a. 2 el contenido de la. 3 es un error, pues hay que distinguir entre Salomón el sabio renombrado en la antigüedad por su sabiduría proverbial, y Salomón el hagiógrafo, autor de libros inspirados. El *lumen* profético pertenece sólo al segundo, aunque no se pueda negar una ayuda de Dios (providencia ordinaria o favor especial) también para la primera actividad. Se trata, de todos modos, de dos cosas distintas: el *lumen* profético es un carisma *ad iudicandum* y *ad loquendum*, la ciencia y la sabiduría humana de Salomón son en cambio un carisma personal no necesariamente dirigido a la exposición de la Revelación. Hay que añadir además que el texto del a. 3 puede perfectamente amoldarse a nuestra interpretación con tal que la cita de 3 Reg 4, 32-33 no se tome en sentido estricto, sino sencillamente como adorno. Nuestra distinción se puede justificar con dos argumentos: primero porque la cita no puede referirse a Salomón como hagiógrafo, pues Dios no ayuda a los hagiógrafos en orden al conocimiento de la naturaleza íntima de las cosas natu-

133. A. IBÁÑEZ ARANA, o. c., pp. 308-310.

134. II-II, q. 174, a. 3, c.: “Secundus autem gradus prophetiae est cum aliqui sex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis: sicut dicitur de Salomone, 3 Reg. 4, 32-33, quod locutus est parabolis, et disputavit super lignis, a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egredietur de pariete, et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione: nam praetermittitur (v. 29): Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis”.

Añade Santo Tomás que este grado es inferior a la profecía propiamente hablando, pues no alcanza la verdad sobrenatural.

rales¹³⁵, y si Salomón tuvo una inspiración de Dios a este respecto, hubo de ser al margen de su inspiración como hagiógrafo; segundo porque la penetración en los secretos naturales del mundo se atribuye aquí a los dones de la sabiduría y de la prudencia: esas virtudes, aunque se asimilen a la profecía en el tratado de la *Summa*, a la vez guardan una proporción con ella, pues son todas participaciones *distintas* en el único orden gnoseológico que tiene como análogo primero el *lumen gloriae*.

En resumen, pues, podemos afirmar que no es científicamente sostenible el intento de demostrar que Santo Tomás de hecho no haya considerado el caso de la inspiración escriturística en su tratado sobre la profecía. Una parte de la confusión producida entre los estudiosos se puede quizá atribuir a que el Aquinate haya empleado el término *revelatio* en dos sentidos distintos, muchas veces sin hacer constar expresamente a cuál se refiere: uno, que corresponde a una *revelatio lato sensu* (que incluye la inspiración bíblica); y otro, que corresponde a una *revelatio stricto sensu* (y que se limita a la revelación profética). Este último sentido es más perfecto cuando se refiere a *de his quae procul sunt* en sentido propio, es decir a los futuros contingentes y a los misterios sobrenaturales, pero no excluye el caso de la inspiración, porque siempre hay iluminación divina en el juicio. Resulta, por tanto, que a la hora de considerar la esencia del carisma, la profecía propiamente dicha no es sino caso especial de la inspiración. El verdadero género es la *revelatio*, y las diferencias específicas son: con *acceptio* sobrenatural, o sin ella.

8. Conclusiones

En la inspiración profética hay un nexo estrecho entre el acto de la recepción de la revelación (conocimiento) y el acto de su promulgación al pueblo (enunciado o locución),

135. LEÓN XIII, Litt. Enc. *Providentis simus Deus*, en EB n. 121: "(Considerandum est) primum, scriptores sacros, seu verius *Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista* (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) *docere homines nulli saluti profutura*".

La cita es de San Agustín (*Gen. ad litt.* I, 21; PL 34, 262).

ya que Dios no se revela en bien del profeta solo, sino en bien de muchos: todo carisma, como revela San Pablo, se da a un individuo pero en provecho no de él, sino de la Iglesia. Por lo tanto, para que las verdades divinas lleguen al pueblo infaliblemente, es preciso que haya una ayuda eficaz de Dios en ambos actos. Sin embargo, Santo Tomás considera que la profecía *primo et principaliter* consiste en el conocimiento, y a este tema dedica todo el tratado de la profecía, si bien habla extensamente también de la *gratia locutionis en otras muchas ocasiones*¹³⁶. El Aquinate, al estudiar el carisma profético es fiel a su concepción de que el acto del conocimiento es el primero y esencial en toda acción humana: la *locutio* o *denuntiatio* es como el segundo acto de la profecía y una consecuencia del primero¹³⁷. La *gratia locutionis* importa dos cosas: una, la ayuda al entendimiento práctico para expresar infaliblemente, mediante los métodos convencionales de comunicación, el contenido de lo que se revela; y otro, la moción eficaz a la voluntad, a la que mueve a obrar y a la que mantiene (en la adversidad) hasta conseguir la comunicación integral del mensaje.

La aplicación de la noción de *gratia locutionis* al caso de la inspiración escriturística no es tan patente como la aplicación de la teoría del conocimiento, aunque exista también un gran paralelismo entre esta gracia y la inspiración hagiográfica, el paralelismo resulta más evidente en el caso en que el hagiógrafo haya sido anteriormente sujeto de una *acceptio* sobrenatural (es el caso, por ejemplo, del Apocalipsis de San Juan). Queda, en cambio, un problema sin resolver en el caso de que la inspiración del hagiógrafo tenga por objeto *ea quae cursu naturali homo apprehendit* (es el caso, por ejemplo, de muchas de las narraciones del Nuevo Testamento): ¿cómo y en qué sentido pueden éstas contener algo revelado? La solución que proponemos, y que está fundamentada en el tratado de Santo Tomás, es: la elevación de estos conocimientos, por medio de la luz sobrenatu-

136. Sin embargo, S. Tomás jamás trata la gracia *locutionis* como tema central: siempre la considera al momento de esclarecer algún otro punto.

137. Cfr. *De Veritate*, q. 12, a. 13, c.

ral prestada al entendimiento agente, los transforma: se cambia el objeto *quo*, *el acto del intelecto es formalmente distinto y superior*, luego hay un conocimiento nuevo¹³⁸. Se puede decir, por lo tanto, que los pasajes “narrativos” no son menos revelados que, por ejemplo, la visión de Isaías en el momento de su vocación.

El error de fondo de algunos de los autores contemporáneos consiste, nos parece, en identificar de modo unívoco la revelación con una *acceptio* sobrenatural; salta inmediatamente a la vista que esta opinión se opone abiertamente a la de Santo Tomás, cuya noción de revelación es mucho más amplia. Recurriendo a los textos mismos de Santo Tomás, hemos demostrado que él ha afirmado que la sola iluminación en el juicio basta para que haya una revelación. Si esto es así, hay que deducir que un conocimiento natural es formalmente distinto de otro conocimiento que se compone de especies obtenidas naturalmente pero juzgadas mediante la luz profética, pues de otra manera, la revelación no añadiría nada al conocimiento natural. Es un caso parecido a la relación que media el conocimiento de Dios por la razón natural y el conocimiento por la fe; esto no es de extrañar, pues Santo Tomás esboza un esquema de orden gnoseológico por el cual la perfección de la especie es representada por la visión batífica, y todos los demás modos —visión profética, sabiduría infusa, fe, conocimiento natural— son participaciones de ésta, que se distinguen entre sí precisamente según el objeto formal *quo*.

Consideramos que esta última afirmación es la clave de toda la cuestión: una vez demostrado que la sola iluminación divina para juzgar las cosas aprehendidas por vía natural basta para constituir una revelación, todo lo demás es por sí evidente. Y tal demostración brota sencillamente de una lectura atenta de los pasajes de Santo Tomás. Sin embargo, pensamos también que vale la pena indicar que la verdadera diferencia entre la profecía “clásica” y la inspiración se funda, no en si se da o no se da una revelación al hagiógrafo —porque tal revelación se da siempre—, sino en

138. Para que esta afirmación sea válida, es vital el modelo aristotélico del conocimiento como acto metafísico.

si hay o no hay una aprehensión (*acceptio rerum*) sobrenatural. Puede ocurrir tanto que un hagiógrafo reciba una visión —como por ejemplo, las visiones del Apocalipsis de San Juan—, cuanto que no la reciba. De la misma manera que hemos considerado como profetas “clásicos” aquellos que tuvieron visiones, así también consideramos ser hagiógrafos “clásicos” aquellos que no las han tenido. Esta diferencia se manifiesta externamente en las características de la *denuntiatio*: el profeta afirma ser inspirado y hablar por autoridad de Dios, y su certeza es una consecuencia de haber recibido una visión; el hagiógrafo escribe sin la certeza de estar inspirado, y es la Iglesia quien nos asegura acerca del carácter inspirado de su escrito.

El resumen de nuestra aportación a la discusión moderna es: la infusión de una luz divina para juzgar las cosas conocidas de modo natural comunica un conocimiento nuevo y es una verdadera revelación. Dada la identidad esencial en el modo de conocimiento en ambos carismas, es perfectamente legítima la aplicación del tratado de *prophetia* a la inspiración bíblica cuando se desarrolla una investigación especulativa sobre el influjo divino en el intelecto del hagiógrafo.

DE MODO PROPHETICAE ATQUE HAGIOGRAPHICAE COGNITIONIS
APUD SANCTUM THOMAM (Summarium)

Recentiores de inspiratione doctrinae, usum notionis charismatis prophetici et eorum quae Sanctus Thomas de prophetia docet saepe renuentes, ex considerationibus psychologicis aut philosophia sermonis (“filosofía del lenguaje”) quaestionem enodare contendunt.

*Hic noster articulus, cum huiusmodi sententiis litem congre-
di praetermittens, cupit tamen ostendere ea quae in An-*

gelici scriptis contineantur —praesertim in brevi tractatu de prophetia apud Summam (II-II, qq. 171-174) et locis parallelis (e. gr. De Veritate q. 12)— ad declarandam naturam, finem atque proprietates charismatis hagiographici posse conferre. Demonstrationem duplici gressu confecimus.

Perpenditur primo similitudo prophetiae atque inspirationis. Prophetia est charisma aliquod cognitionis quo iudicium potissimum illuminatur (lumen propheticum) ut de veritate alicuius rei, sive naturaliter seu divinitus apprehensae, iudicet. Necessarium ergo non est eas species quae hagiographi menti adsint infusas esse: iudicium enim est perfectivum cognitionis, ideoque cognitioni hominis naturali (memoriae, phantasiae, et ceteris) locus relinquitur. In his igitur, quae notioni prophetiae late sumptae respondent, inspiratio hagiographica et prophetia pari ratione reputari possunt. Praeterea prophetia est gratia gratis data, ad loquendum concessa, seu charisma manifestationis. Quod est etiam inspiratio, etsi ad scribendum. Adest itaque clara similitudo propheticae denuntiationis atque compositionis inspiratorum librorum, quamvis nec quaedam differentiae absint. Ideo Angelicus Salomonem, nusquam praescium futurorum contingentium, e solis sapientialibus libris conscriptis, “prohetam” fuisse in locis quibusdam testatur.

Quaeritur secundo num de facto apud Thomam notiones “lumen propheticum”, “gratia locutionis”, “denuntiatio prophetica”, de inspiratione adhibeantur. Et quidem loci qui de inspiratione agunt, quaestionem in medio relinquunt. Contra patet Communem Doctorem, ubi de prophetia scripserit, notionem etiam inspirationis animo cogitare.

Tandem, apud eum, inspiratio pertinet ad prophetiam veluti species ad genus. Proprium est inspirationis (eius differentia specifica) intellectuales species non necessario infundente Deo ab hagiographo haberi. Quod fieri quidem potest, sed non necessario. Proprium est denique quod sit charisma quo scriptor ea quae cognoscit, scit, aut a Deo accipit, apte infallibili veritate scriptis mandat.

THE MANNER OF PROPHEPIC AND SCRIPTURAL KNOWLEDGE IN
ST. THOMAS AQUINAS

In the most recent studies on the treatise De Inspiratione there is a tendency to reject the use of the notion of prophetic gift and of what St. Thomas says about prophecy, in order to focus its treatment from the psychological point of view or the philosophy of language.

The study presented here, without entering in polemics with the alluded currents of thought, pretends to point out that the elements contained in the works of the Angelic Doctor, and specially the short treatise De Prophetia of the Summa (II-II, qq. 171-174), as well as in parallel texts (for example, De Veritate q. 12), can serve to clarify the nature, finality and properties of the hagiographic gift.

The demonstration is carried out in two steps. In the first place, the parallelism between prophecy and inspiration is studied. The most important factor which is established is that the prophecy is a cognoscitive gift, which consists essentially in an illumination of the intellect (lumen propheticum), in order to judge of the truth of something apprehended naturally or supernaturally. In this sense, it is not essential that the species present in the mind of the hagiographer be infused: the most important element of knowledge is the judgment (judicium est perfectivum cognitionis), and for that matter, one could talk of a natural human knowledge (memory, fantasy, etc.). From this point of view, which corresponds to the notion of prophecy in the broad sense, the scriptural inspiration and prophecy can be considered identical. Moreover, the prophecy is a grace gratis data, which is given ad loquendum, that is to say a manifestative gift. But then, inspiration is also a manifestative gift, although ad scribendum. Between the denuntiatio prophetica and the composition of an inspired book, there is an evident analogy, even though there exists some difference. For that reason, the Angelic Doctor says in some texts that

Solomon was a "prophet" simply for the composition of the books of wisdom even though he had never foreseen the contingent future things.

The second part of the investigation tries to find out whether St. Thomas, in fact, utilized the notions of lumen propheticum, of gratia locutionis and of denuntiatio prophetica while speaking of inspiration. The examination of the texts related to inspiration does not resolve the problem. On the other hand, it is quite evident that the Common Doctor has the notion of inspiration present when he speaks of prophecy.

As conclusion, according to the texts of St. Thomas inspiration pertains to prophecy as a species to its gender. What characterizes inspiration (its specific difference) is that the hagiographer does not necessarily receive the intellectual species by supernatural infusion. This could be given, but not necessarily. One characteristic of inspiration is that of being a gift destined to put in script and in a truthful manner (apte infallibili veritate) what the writer knows or receives from God.