SANTO TOMAS ANTE SUS FUENTES

(Estudio sobre la II-II q 173 a 3)

J. M. CASCIARO

Queremos hacer algunas observaciones acerca del modo como Santo Tomás de Aquino manejó el legado filosófico-teológico que le precedió. En otras palabras, pretendemos analizar el método de trabajo del Aquinate. Pero nuestro campo de experimentación va a ser muy pequeño: un solo artículo de la *Summa.* El artículo no ha sido seleccionado por razones muy específicas, sino más bien convencionalmente, casi al azar, dentro, claro está, de aquellas secciones de la *Summa* que por razones de mi especialidad había leído con más detenimiento. Pero las conclusiones pueden ser ampliamente generalizadas a otros artículos de la *Summa,* incluso, hasta cierto punto, a todos ellos. Por otro lado, desde el punto de vista de una valoración doctrinal, teológica y metafísica, el tema seleccionado puede parecer irrelevante. Esto ha sido en cierto modo pretendido. De otra manera, el trabajo corría el riesgo de ser demasiado extenso, por la profundidad e implicaciones que ofrecen otros muchos artículos de la *Summa,* que tratan de temas de primordial importancia.

El campo previamente acotado va a ser el art. 3 de la q 173 de la II-II, cuyo título en las ediciones reza así: *Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sen-*

sibus. El lugar paralelo es el art. 9 de la q 12 del *De Veritate*.

En primer lugar nos ocuparemos de las objeciones que Santo Tomás se plantea. Rastrearemos sus posibles fuentes. Veremos cómo acude a ellas. En segundo lugar intentaremos comprender cómo reacciona de modo genérico con la elaboración de un cuerpo doctrinal teológico. Finalmente, cómo responde en concreto a aquellas objeciones, basado en la elaboración doctrinal que ha hecho en el *corpus* del art. Se trata, pues, de seguir paso a paso el texto del propio Santo Tomás.

Objeción 1

Al *videtur quod sic* metódico que introduce el art., Santo Tomás propone una primera aporía, idéntica en el *De Veritte* y en la *S. Th.*, aunque la redacción de ésta haya sido un poco modificada en el aspecto puramente literario. La aporía se basa en dos textos, uno de *Num* 12, 6 y otro de la *glossa*, al prólogo de San Jerónimo al Psalterio.

Pero hemos podido observar que la primera parte de la objeción coincide con un texto de Maimónides en su *Mōréh Nebuḫīm*, en el cual, el docto judío se pronuncia por la abstracción de los sentidos en el acto revelativo al profeta. Maimónides argumenta sobre el mismo texto de Num 12, 6. Será ilustrativo cotejar el texto de Maimónides con el de Santo Tomás (1):

(1) Para los textos de la *Guía de perplejos* de Maimónides utilizamos la traducción latina de J. Buxtorf: MAJEMONIDES RABBI MOSES *Doctor Perplexorum*... in linguam latinam conversus a Johanne Buxtorf filio. Basileae 1629. Evidentemente ésta no es la versión que utilizó Santo Tomás, pero es suficiente para .nuestro propósito. Sobre las traducciones latinas medievales de la *Guía de los perplejos*, cfr. J. M. CASCIARO, *El Diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*, Madrid 1969, pp. 47-48 y 91-92. Hace unos años se proyectaba una edición crítica de la traducción latina que utilizara Santo Tomás, a base de los manuscritos más o menos fragmentarios conservados; pero ignoro ahora en qué punto está la empresa. Cfr. C. VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, en "Angelicum" 37 (1960) 374.

Maimónides, *Mōréh II*, 36: edic. Buxtorf, p. 293:

"Quando Deus ait (Num 12, 6): 'Si fuerit propheta inter vos, ego Dominus in visione (*bammaréh*) me notum facio ipsi, in somnio (*bahalōm*) loquor cum ipso; perspicue nobis naturam et quidditatem prophetiae indicat, docendo quod sit perfectio, quae venit vel per somnium, vel per visionem. Maréh (מראה) 'visio' nomen est verbale, deductum a verbo ra'ah (ראה), 'vidit', et significat quod ad facultatem imaginatricem tanta perveniat actionis perfectio, un homini res ita appareat ac si videatur, ac si exterius sibi exhiberetur, eamque sensibus externis perciperet. In istis autem duabus partibus, somnio inquam et visione, continentur omnes prophetiae gradus".

Sto. Tomás, *II-II*, q. 173 a. 3, obj. 1:

1. "Dicitur enim Num 12, 6: 'Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum'. Sed sicut *Glossa* dicit in principio Psalterii, 'visio quae est per somnia et visiones, est per ea quae videntur dici vel fieri'. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri quae non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus".

Que Santo Tomás conoció perfectamente la *Guía de Perplejos* es hoy día cosa aceptada por todos los estudiosos y ya me he ocupado de ello en otro lugar (2). Que la objeción 1 está tomada de Maimónides y probablemente del texto que he transcrito, debe ser aceptado como moralmente cierto, dada la coincidencia de argumentación y la única cita de Num 12, 6. Hay que hacer observar, sin embargo, que a lo largo de su *Mōréh*, Rabbi Moysis se muestra

(2) Cfr. J. M. Casciaro, *El Diálogo teológico*... ya citado, pp. 46-48; 52-54; 91-108.

prudente y más bien indeciso en este punto, sin afirmar rotundamente que la *alienatio a sensibus* sea siempre necesaria para la visión profética. En concreto, Maimónides afirma que no es necesaria la enajenación de los sentidos para los dos primeros grados de la profecía, que consisten respectivamente en recibir una moción divina *para hacer* algo heroico en bien de la comunidad y cuando el beneficiado de la gracia es movido *a hablar* o escribir algo saludable para los hombres, de alabanza a Dios, no necesariamente de las cosas divinas más profundas (3). Ambos grados los considera R. Moysis no estrictamente proféticos, sino que son grados *ad prophetiam,* según las traducciones latinas (4). Pero de los otros nueve grados de profecía que distingue Maimónides (5), parece inclinarse a pensar que se producen con *alienatio a sensibus,* ya acaezcan en estado de sueño o bien de vigilia (6).

Objeción 2

La segunda aporía que se plantea el Aquinate —y de la cual parece seguirse igualmente la necesidad de la abstracción de los sentidos para la visión profética—, está basada en una ley psicológica de fundamento aristotélico, que había sido ya recibida y expresada por Avicena y seguida fielmente por Algazel, Averroes y algunos escolásticos cris-

(3) Cfr. *Moréh* II, 45, Buxtorf, pp. 315-317: "Secundus gradus est, cum homo in se sentit rem vel facultatem quampiam exoriri et super se quiescere, quae eum impellit ad loquendum, ita ut loquatur vel de scientiis et artibus, vel Psalmos et Hymnos, vel utilia ac salutaria recti vivendi praecepta, vel res politicas et civiles, vel denique divinas; *et quidem inter vigilandum et in vigore sensuum ordinario...*".

(4) "Verum primus et secundus sunt *gradus ad prophetiam*" (*Moréh,* ibid.).

(5) Del estudio de los grados de la profecía según Maimónides ya me ocupé en mi libro cit. *El Diálogo teológico...*, pp. 103-107, y de su comparación con la división de Santo Tomás (II-II q. 174 a. 3; *De Veritate* q. 12 a. 3) en *ibid.*, pp. 185-196.

(6) En el fondo, la diferencia de concepción entre Santo Tomás y Maimónides estriba en que para el Aquinate el conocimiento, tanto natural como profético, se mueve en la línea del *acto,* mientras que Rabbi Moyses da la impresión de considerarlos, sobre todo el profético, en la línea de la receptividad, esto es, más bien como potencia.

tianos del siglo XIII especialmente San Alberto Magno. Esta ley psicológica podríamos formularla así: la intensidad en la función de una potencia determinada del alma está en razón inversa de la función simultánea de las otras potencias en sus operaciones respectivas.

Esta objeción 2.ª es la misma en el *De Veritate* y en la *STh*, aunque difieren accidentalmente en la redacción.

Podríamos poner hasta seis columnas sinópticas de los textos paralelos de la objectio 2, integradas por otros tantos pasajes de Avicena, Algazel, Averroes, Alberto Magno y Santo Tomás, tanto en el *De Veritate* como en la *Summa*. Como tipográficamente ello es muy difícil, transcribiremos dichos textos uno tras otro en el orden establecido, que es el cronológico y, por tanto, genéticamente el más verosímil.

Avicennae, *De anima*, p. 4.ª, c. 2, 18a (7).

"Omnes hae virtutes sunt unius animae deservientes ei: occupatio animae circa aliquam istarum retinet eam ne adiuvet alias... Anima enim cum occupata fuerit circa interiora non solet curare de exterioribus quantum deberet, et cum occupata fuerit circa exteriora, praetermittit gubernare virtutes interiores. Ipsa enim cum intense considerat sensibilia exterius, ea hora, qua de his tractat, debilitatur eius imaginatio et memoria. Cum vero oboedit actionibus virtutis concupiscibilis, debilitantur actiones virtutis irascibilis, sed cum oboedierit actionibus virtutis irascibilis, debilitantur actiones virtutis concupiscibilis: et omnino cum oboedierit dispositioni actionum motivarum, debilitantur actiones apprehensivae et e contrario".

(7) Para los textos del *De anima* de Avicena, seguimos la edición crítica de Van Riet: AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* seu *Sextus de naturalibus*, edit. critique de la trad. médiévale, par S. VAN RIET, Louvain, Leiden, vol. I (partes I-III) 1972, vol. II (partes IV-V) 1968.

Algazalis, *Maqāṣid al-falāsifa*, par. 2, c. V, 7 (8):

"Septima est causa cognoscendi futura in vigilando; causa autem huius quod opus est dormitione ad apprehendendum scientiam futurorum per visionem non est nisi debilitas animae et occupatio eius circa sensus, qui cum quiescunt, coniungitur anima substantiis intelligibilibus et aptatur ad recipiendum ab eis. Potest autem hoc contingere alicui animae in vigilando duobus causis. Una est, cum anima sic est fortis, quod non impeditur a sensibus, nec dominantur ei nec submergunt eam ut propter eos prohibeatur ab intentione sua. Sed propter fortitudinem, scilicet et inferiorem, sicut cum aliquis ad ea fortis est, ut simul possit et scribere et loqui et intelligere loquentem; possibile est igitur ut huiusmodi anima quia cessat ab occupatione sensum, elevetur ad mundum superiorem in quo apparet ei aliquid de rebus, sed haec apparientia est quasi fulgor cito pertransiens et haec est una species prophetandi... alia causa est, cum siccitas et calor sic dominantur complexioni, quod homo fit caducus propter dominium melancholiae et alienatur ab his quae solent afferre sensus, et tunc, apertis oculis, fit turbidus et stupidus absens ab eo quod videt et audit: hoc autem contingit quia spiritus est debilis ad exeundum ad exteriora; non est autem imposibile animae humiusmodi revelari aliquid de occultis a substantiis spiritualibus, quod loquatur et discurrat per linguam eius, cum ipse sit instius eius quid loquitur. Hoc autem contingit aliquibus qui dicuntur daemoniaci, et caducis et ali-

(8) Para los textos de Algazel nos servimos de la antigua versión latina realizada en el siglo XII por Domingo González (Dominicus Gundisalvus o Gundisalinus) y Juan Hispano (Iohannes Hispalensis), traductores de la Escuela de Toledo. Hemos utilizado la edición de 1506 debida a P. Liechtenstein, cuya portada reza así: "ALGAZALIS *Opera*. Petrus Liechtenstein Coloniensis... in lucem prodire fecit anno... MDVI sub hemispherio Veneto. Incipit Logica Algazalis".

Sobre el *Maqāṣid* (contenido, avatares de su historia y ediciones) cfr. J. M. CASCIARO, *El Diálogo teológico...* ya cit., pp. 40-42; 76-80. El *Maqāṣid* está dividido en tres partes: Lógica, Metafísica y Física. La Física comprende también la Psicología.

quibus divinis arabicis, et loquuntur saepe aliquid conveniens ei quod esse debet. Et hic modus est imperfectionis; primus vero perfectior est".

Averroes, en *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois C. Commentariis*, VI, 202a (9).

"Quare vero ista comprehensio est propria somnii, est quia anima est una in subiecto et multa secundum virtutes. Ideo quando utetur aliquo modo virtutum, debilitatur in usu alterius modi virtutum, v. g. quod quando utitur comprehensione extrinseca debilitatur in comprehensione intrinseca, et quando utitur virtutibus moventibus, debilitantur virtutes comprehensivae; et similiter quando utitur virtutibus interioribus debilitantur aliae, v. g. quoniam virtus imaginativa debilitatur quando cogitativa vigoratur et e converso; et quando anima otiatur secundum aliquid genus istorum aut secundum aliquam speciem, vigoratur alia species".

S. Alberti Magni, *Cod. Vat. Lat.*, n.º 781, f.º 15e (10).

"Cum enim una sit anima secundum substantiam, non potest esse intensio actus in potentia una, nisi abstrahatur alia ab actu".

S. Thomae, *Qq. disp. de Veritate*, q. 12 a. 9 obi. 2:

2. "Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet alia a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiae interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet, intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possit secundum statum viae. Ergo in visione prophetiae semper propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur...".

(9) Texto tomado de la edición de Venecia de 1550 de las *Opera omnia* de Aristóteles, vol. VI, págs. 202a.

(10) Este texto de Alberto Magno fue copiado por mí del códice indicado de la Biblioteca Vaticana en el año 1955, si no me falla la memoria.

S. Thomae, *S. Th.* II-II, q. 173, a. 3 obi. 2:

> 2. "Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, alia potentia abstrahitur a suo actu: sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quae coram ipsis fiunt. Sed in visione prophetica maxime intellectus elevatur et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus".

Largas han sido las citas, pero eran necesarias para seguir el curso posible de las fuentes. La semejanza de contenido entre los textos parece bastante acentuada, aunque difieran en el modo de redacción: más conciso en Alberto y Tomás; más difuso en Ibn Sīnā y en Ibn Maymūn; extenso, pero claro y preciso en Ibn Rušd. El texto más alejado respecto del conjunto es el de al-Gazzālī. Igualmente, por la comparación de textos, podría proponerse la conjetura de que Tomás ha tenido en cuenta sobre todo a Alberto, que éste sa ha basado especialmente en Averroes y que, a su vez, Averroes se inspiró en Avicena. Pero tampoco puede negarse que, sucesivamente, cualquiera de los posteriores pudo conocer todos los precedentes. De hecho, Avicena, Averroes y Alberto comienzan por aludir a la unidad substancial del alma y a la pluralidad de virtudes o potencias. En cambio Algazel y Tomás no se refieren a dicha unidad. En realidad no era necesario mencionarla, puesto que es cosa evidente; en todo caso no era éste el lugar exigido para tratar de ello. En cambio, era más importante resaltar la limitación del alma para poder *in actu* ejercitarse intensivamente en varias potencias a la vez. Santo Tomás acepta, pues, tal limitación como un dato ya suficientemente elaborado por la especulación psicológica precedente y aun por cierta comprobación experimental obvia. Conoce, pues, la dificultad y no la disimula, sino que la plantea con claridad, brevemente. Es de notar una ligera mejoría en la redacción y precisión de la *Summa* respecto de *De Veritate*: aquí ya estaba muy bien presentada la dificultad: pero en la *Summa* todavía es mejor redactada y matizada.

La posibilidad del conocimiento por parte de Santo Tomás de los escritos citados, no sólo puede basarse en argumentos extraídos de crítica literaria interna: paralelismos de las ideas y precedencia cronológica. Tal posibilidad tiene en su apoyo también argumentos sólidos de crítica externa histórico-literaria. Nadie puede dudar, en efecto, que el *Liber egregius de anima* de Avicena era perfectamente conocido por los escolásticos latinos, entre los que se citaba normalmente por *Liber sextus Naturalium*, o *Liber sextus de Naturalibus*, como lo hace tantas veces el propio Santo Tomás (11). Igual ocurre con la obra de Algazel, *Maqāṣid al-falāsifa*, traducida al latín como la de Avicena, en el siglo XII, por el equipo de traductores de Toledo D. Gundisalvus - J. Hispanus (12); no obstante, la obra de al-Gazzālī parece que no tuvo tanta difusión como la de Ibn Sīnā. Por lo que respecta a los Comentarios de Ibn Rušd a la enciclopedia aristotélica, es claro también que, desde 1230, eran conocidos de los latinos la mayor parte de tales escritos del filósofo cordobés, tantas veces llamado el *Commentator* por el propio Santo Tomás (13). Acerca del influjo oral y escrito de San Alberto en su discípulo Tomás, no es cuestión de insistir aquí (14). Así, pues, lo más verosímil es que el Aquinate conocía las ideas de esos predecesores

(11) Cfr. J. M. CASCIARO, *op. cit.*, pp. 20-21; 39-40.

(12) Cfr. *supra* nota 8.

(13) Sobre el conocimiento de las obras filosóficas de Averroes por parte de Santo Tomás cfr. J. M. CASCIARO, *op. cit.*, pp. 21; 42-45; 56-60. Cfr. etiam P. C. VANSTEENKISTE, *San Tommaso d'Aquino ed Averroe*, en "Rivista degli Studi Orientali" 32 (1957) 585-623.

(14) Cfr. por ej.: M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950. — B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhem von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940. — IDEM, *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietractate*, en "Angelicum" 16 (1939) 195-244. — E. GILSON, *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1945. — H. JESSBERGER, *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura in dritten Buche des Sentenzenkommentars*, Würzburg 1936. — A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milano 1930. — A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster 1912.

suyos islámicos y cristianos y los tuvo realmente en cuenta al redactar este artículo de la *Summa.*

Que no los citara expresamente aquí es obvio por varias causas: ninguno de ellos constituía propiamente hablando una "auctoritas" (15); el género compendioso de la *Summa,* y, en cierto modo de las *Qq. disputatae de Veritate,* también abogaban por ahorrar espacio y tiempo (16); el sentido de la propiedad intelectual y su consecuencia de citación bibliográfica era distinto del moderno.

Objeción 3

La objectio 3 es la misma también en el *De veritate* y en la *Summa,* si bien aquí está redactada de modo más conciso. La dificultad se basa en la tensión que produce en el alma el estar atenta, simultáneamente, a la *visión* de las cosas superiores y a las inferiores o corporales. Esta segunda atención obstaculiza la primera. Puesto que en la visión profética se trata de las más altas, el hombre no debe distraerse con las ocupaciones vulgares de los sentidos. De aquí la tesis de la dificultad propuesta.

Es claro que el planteamiento de esta objeción está basado en el conocimiento que tenía el Aquinate de la psicología aristotélica, y sus desarrollos por parte de los filósofos

(15) Sabido es que el Aquinate no cita explícitamente a ninguno de los grandes autores escolásticos latinos, que tanto había estudiado. Ninguna cita encontramos en sus escritos sobre profecía, por ej. de Guillermo de Altisidorense, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, San Buenaventura, ¡San Alberto Magno!..., y, sin embargo, podríamos estar seguros de que los libros de estos maestros estaban cerca de sus manos cuando redactaba sus *quaestiones.* La razón es conocida: el sistema de entonces requería reforzar los argumentos con citas de *auctoritates,* pero no de la bibliografía moderna. Las *auctoritates* eran en primer lugar la Sagrada Escritura y los Santos Padres y, en segundo lugar, los grandes filósofos y sabios de la antigüedad, de prestigio ya reconocido; los doctores de la época todavía no constituían una autoridad probada.

(16) Cualquier cotejo de la *S. Th.* con el *De Veritate* da un número notablemente mayor de citas a favor del segundo libro. Por lo que atañe a esa confrontación entre los tratados sobre la profecía en la *S. Th.* (II-II qq. 171-174) y el *De Veritate* (q. 12), cfr. J. M. CASCIARO, *op. cit.,* pp. 17-21.

peripatéticos árabes. Estos habían insistido en la cuestión, como puede brevemente verse por los textos que he transcrito a propósito de la objeción 2.ª. En mi opinión, la objeción 3.ª de Santo Tomás está implícita en la *objectio* 2, si bien ahora se explicita una situación o caso extremo, que Santo Tomás expresa con precisión: "es imposible que uno mismo se vuelva a la vez en direcciones opuestas" (*impossibile est idem simul ad oppositas partes converti*). Esta observación física obvia, la traslada inmediatamente a la atención del alma en la visión profética y, por analogía con las leyes físicas elementales, plantea la dificultad en el orden psicológico: direcciones opuestas parecen ser las cosas materiales y sensibles, de un lado, y las revelaciones divinas de cosas de lo alto, de otro. Texto más aproximado al de esta *objectio 3* puede ser la primera parte del citado *supra* de Algazel en su *Maqāṣid al-falāsifa* (*Opiniones de los filósofos*) par. 2 c. V, 7.

Es probable, pues, que Santo Tomás haya redactado la objeción 3, tomando como base esa ley de la economía de la función simultánea de las potencias del alma, tan repetida por la psicología peripatética árabe. De todos modos, en mi opinión, la redacción de la *objectio 3* de la *Summa* está hecha con mayor independencia que la misma *objectio 3* en el *De Veritate*. Concretamente, una confrontación entre el *De Veritate* y el *De anima* de Avicena, nos da la sensación de cercanía:

Avicenna, *De anima*, p. 4, c. 2, 18a:

"Ipsa (anima) enim cum intense considerat sensibilia exterius, ea hora, qua de his tractat, debilitatur eius imaginatio et memoria...". "Deinde virtus imaginativa est virtus quam aliquando retrahit anima a sua actione propria duobus modis: Uno, cum occupatur anima sensi-

S. Tomás, *De Veritate*, q. 12 a. 9, obj. 3:

Intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et haec quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visione corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica vi-

bus exterioribus et convertit virtutem suam formalem ad operandum in suis exterioribus... ita quod non permittit imagitativam cogitare...".

sione ad summam perfectionem perveniatur, secundum statum viae, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceatur, ut scilicet propheta cum eis simul corporali visione utatur".

Otras objeciones en "De Veritate"

Santo Tomás no pone otras dificultades en la *Summa;* en cambio, en *De Veritate* aún trae dos más. La razón de la supresión de estas otras dos objeciones es que están implícitas en las objeciones 2 y 3: al redactar posteriormente la *Summa* se dio cuenta, sin duda, de que no añadían nada nuevo sustancial a lo ya planteado.

Las dos objeciones del *De Veritate* toman su fundamento también en la ya mencionada ley de economía de la función simultánea de las varias potencias anímicas, aplicada ahora a las atenciones extremas de la *ratio inferior ad temporalia,* de una parte, y de la *ratio superior ad aeterna contemplanda,* de otra (*objectio 4*); y de la aplicación de los sentidos exteriores a las cosas corporales, de un lado, y de otro a las que aparecen en la visión profética *absque sensibus corporis* (*objectio 5*). No estimo necesario hacer más observaciones sobre ambas dificultades.

Sed contra

Es idéntico en *Summa* y *De veritate,* con ligerísimos retoques de redacción, que dan una leve ventaja de claridad al texto de aquélla. Se basa en el pasaje de la 1 Cor 14, 32. Aunque el contexto de este versículo no se refiere directamente al tema de que se trata en ambos escritos de Santo Tomás, la frase en sí de la 1 Cor es perfectamente aplicable al tema. Quizás pueda haber precedentes de esta citación como argumento a la temática; pero no los hemos encontrado. Así, pues, en principio, y mientras no se demuestre otra cosa, la aplicación de la cita y el argumento construido sobre ella

los retenemos originales de Santo Tomás, y muy acertadamente por cierto.

Con ello, el Aquinate muestra su gran capacidad crítica para no aceptar, sin más, la doctrina de sus fuentes de información. A continuación, en el *respondeo* o cuerpo del artículo, desarollará las razones, distiguirá y dará sus sentencias generales. Pero ya en el *Sed contra* pone en guardia al lector ante una concepción de la profecía que al Aquinate no le parece —y con razón— muy de acuerdo con la doctrina de la Sagrada Escritura.

En la *Summa,* por su género más conciso, Santo Tomás omite otras apoyaturas del *Sed contra,* que suele aducir en las *Quaestiones disputatae.* Por lo que se refiere a nuestro caso, en efecto, en el art. 9 de la q. 12 *de Veritate,* aduce tres *Praeterea* más, que nos proporcionan una ampliación de las razones que ve el Aquinate para haber puesto la objeción "Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus" (*De Verit.*).

La primera de tales apoyaturas del *sed contra* en el *De Veritate* se basa en un texto de San Agustín (*XII super Gen. ad litteram,* cap. XIV), el cual lleva al Aquinatense a establecer esta contradicción: en la visión profética se adquiere un cierto conocimiento de cosas *sin error.* Por el contrario, en quienes se hallan en estado de abstracción de los sentidos, de cualquier modo que se produzca esta abstracción, tal conocimiento está muy mezclado de error (est cognitio permixta errori). Desde este punto de vista, pues, concluye Santo Tomás que hay una grave dificultad para admitir la hipótesis de que la visión profética se da siempre con enajenación de los sentidos.

De mayor importancia es el segundo argumento del *De Veritate* que apoya el *Sed contra*: si se admitiera la hipótesis de la enajenación de los sentidos, se seguiría, dice el Aquinate, el error de Montano. No cita ningún texto ni de Montano ni de sus adversarios, sino simplemente la explicación de que Montano afirmaba que los profetas hablan en ese estado de enajenación de los sentidos, sin ser conscientes de lo que dicen.

Esta parquedad de Santo Tomás induce a pensar que él y los teólogos de su tiempo tenían un conocimiento muy reducido de la especulación de los filósofos griegos y, en general, de la literatura griega acerca del fenómeno de los *prophētai, mántes,* etc., así como de Filón y de las reacciones de los Padres frente a esta concepción extática de la acción de *prophēteúein.* El Aquinate sólo debía disponer de cierto eco de la reacción de los Padres contra la herejía de Montano (17). Sin embargo, esa breve información histórica es suficiente a Santo Tomás para establecer certeramente la crítica de tales posiciones erróneas.

La última dificultad del *De Veritate* contra la hipótesis de la necesidad de la enajenación de los sentidos está basada en la *Glossa* al principio del Salterio. La argumentación del Aquinate es de una gran contundencia: la profecía se expresa unas veces por *hechos* (como en el arca de Noé, por la que se significa la Iglesia), otras por *dichos* (como el caso de las palabras de los ángeles a Abrahán). Pero consta que ni Noé al construir el arca, ni Abrahán al conversar y servir a aquellos seres angélicos estaban alienados de los sentidos.

No nos vamos a ocupar ahora de las respuestas, tan matizadas que el Aquinate da a las objeciones. Sólo nos interesa, de momento, subrayar el uso tan equilibrado que hacía de sus fuentes: acudía a ellas sin despreciarlas: las seleccionaba bien; mantenía un espíritu de interés, pero al mismo tiempo de cautela.

Cuerpo del artículo

Al confrontar el *corpus articuli* de la *Summa* con el *De Veritate,* lo primero que salta a la vista es que Santo Tomás ha reorganizado profundamente lo que escribió en *De Veritate.* En la reorganización de la *Summa* recoge algunos argumentos que había dado en los *Sed contra* del *De Veritate* y que omitió en el único *Sed contra* de la *Summa.*

(17) Cfr. J. M. Casciaro, *op. cit.,* pp. 168-169.

Hasta que se llega al *corpus articuli* no se percibe claramente la diferencia de contenido que existe entre *De Veritate*, q. 12, a. 9, de una parte, y *II-II*, q. 173 a. 3 de otra. Esto, al menos, me ha ocurrido a mí. A esa confusión induce también la semejanza de títulos de ambos artículos y la indicación en las ediciones de ser lugares paralelos.

En efecto, los títulos respectivos de ambos artículos (el 9 del *De Veritate* y el 3 de la *Summa*) son equivalentes: "Utrum semper quando propheta a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur" y "Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus". En ambos casos, el problema, según los títulos puestos a los artículos, parece reducirse al primer acto de la profecía, esto es, a la *inspiración pasiva* o influjo del carisma profético en la persona del profeta; o dicho del modo contrario, a la captación por el profeta de lo que debe profetizar; pero no se refiere al segundo acto, el que podemos llamar *actus prophetandi*, esto es, a la denunciación o manifestación a los demás de lo que el profeta ha captado antes.

Por lo que se refiere al *De Veritate*, al desarrollar el *corpus articuli*, Santo Tomás lo primero que hace es aclarar que en la profecía hay que distinguir dos momentos: primero, la *visión profética;* segundo, la *denunciación.* Seguidamente explica que el segundo momento, la *denuntiatio*, se realiza siempre sin enajenación o abstracción de los sentidos y da las razones.

Después trata ya del primer momento, la *visión;* y aquí distingue a su vez, dos fases, según el modo o proceso del conocimiento profético (que analizó en *De Veritate*, q. 12 a. 7), esto es, con arreglo a la célebre distinción entre la *acceptio rerum* o *repraesentatio specierum* (primera fase del conocimiento profético) y el *iudicium de rebus acceptis* (segunda fase del conocimiento). El esquema gnoseológico del profeta es, pues, para Santo Tomás, el mismo que el del conocimiento natural. Está basado en la gnoseología aristotélica y en el análisis más realista y obvio. Por eso, según esta gnoseología realista, estrictamente hablando, el conocimiento no se da sino en la segunda fase: el juicio. Mientras no hay juicio no hay propiamente conocimiento.

Todo el proceso de impresión de las especies es previo y necesario para el conocimiento, tanto natural como profético; pero no es propiamente conocimiento. De aquí la conclusión, totalmente clara, de Tomás de Aquino: será esencial en el conocimiento profético que se produzca el influjo divino en la fase del *iudicium de speciebus repraesentatis*, porque ahí está propiamente el *actus cognoscendi*.

Esta concepción es muy distinta de la gnoseología platónica. Santo Tomás intentará conservar lo más que pueda las sentencias de San Agustín. Pero en el fondo, el análisis metafísico de ambos doctores es poco menos que irreconciliable. Por la autoridad de San Agustín, el Aquinate aceptará *ad abundandum*, que si se da influjo divino en la fase previa, la *repraesentatio specierum*, tanto mejor, será *magis propreta;* pero en el fondo, se dé o no se dé tal influjo divino en la *repraesentatio, parum refert* para lo que es esencial en la gnoseología profética.

En cuanto a la segunda fase, el *iudicium*, establece su sentencia de que no se requiere que sea con abstracción de los sentidos, aunque tampoco hay repugnancia. Así, pues, ese *juicio* sobrenatural del profeta es indiferente respecto de la abstracción de los sentidos.

En cuanto a la primera fase del conocimiento, esto es, la *acceptatio rerum*, Santo Tomás responde de una manera mucho más simplificada que luego lo hará en la *Summa*. Responde, simplemente, que la *acceptio supernaturalis propria prophetae est secundum imaginariam visionem* y establece que para tener esa visión en la potencia imaginativa es necesario que el profeta sea abstraído de sus sentidos. Y da una razón psicológica, que luego veremos.

Al redactar el *De Veritate*, da la impresión de que Santo Tomás sigue más de cerca la profusión de fuentes arábigas y rabínicas, que se habían ocupado del tema. No era fácil extraer una síntesis harmónica de esas especulaciones que, partiendo sobre todo de la psicología aristotélica, pero no sólo de ella, intentaban dar unas explicaciones racionales del fenómeno sobrenatural del profetismo. Podemos confrontar los textos del *corpus articuli* del *De Veritate* con

otros de la literatura peripatética musulmana y rabínica, junto con alguno que otro de la escolástica cristiana precedente. Veremos las dificultades que debían presentarse al Aquinate para poder aprovechar lo que de valioso se había dicho, en medio de un profuso e inestable intento de organización de un sistema teológico coherente.

De Veritate, q. 12 a. 9 cor:

"Acceptio autem supernaturalis propria prophetae est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquio spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII *super Gent. ad litt.* (c. IX). Cuius ratio est, quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur; unde non potest ese quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus".

Algazel, *Maqāṣid*, par. 2.ª, c. 5 § 7:

"Septima est causa cognoscendi futura in vigilando; causa autem huius quod opus est domitione ad apprehendendum scientiam futurorum per visionem, non est nisi debilitas animae et occupatio eius circa sensus. Qui, cum quiescunt, coniungitur anima substantiis intelligibilibus et aptatur ad recipiendum ab eis".

Subyace en ambos textos el principio o ley de economía de la función simultánea de las varias potencias anímicas, que ya enunciamos. Indudablemente sorprende y no es fácil dar razón de la frase del Aquinate inserta en el *corpus* del art. 9 del *De Veritate*: "Ad quam visionem *inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu*". ¿Qué quiere decir Santo Tomás? ¿De dónde ha podido originarse tal expresión? A primera vista parece evocar la otra del *Maqāṣid* de Algazel: "Qui, cum quiescunt, coniungitur anima substantiis spiritualibus et aptatur ad recipiendum ab eis". El tema hay que ponerlo en relación con el de la mediación angéli-

ca en la revelación profética, que había sido elevado a tesis fundamental por la especulación de Maimónides, y que es recibida por Santo Tomás (18).

Santo Tomás explica ahora las dos causas por las que puede acontecer la abstracción de los sentidos. En la explicación y sobre todo, en su aplicación a la profecía, puede verse la actitud crítica del Aquinate, respecto de sus fuentes bibliográficas:

De Veritate, q. 12, a. 9 corp:

"Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa naturali.

A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somnii ad cerebrum ascendentes, ex quibus contigit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur.

Numquam autem fit in

Avicena, *De anima*, p. 4, c. 2, (Van Riet, II, 16):

"Deinde virtus imaginativa est virtus quam aliquando retrahit anima a sua actione propria duobus modis: uno, cum occupatur anima sensibus exterioribus et convertit virtutem formalem ad operandum in sensibus exterioribus et movet eam per id quod redidit ei de illis, ita quod non permittit imaginativam cogitare, sed ut imaginativa impediatur a sua propria actione, et formalis etiam impediatur ne possit coniungi imaginativae, et id quo utraque eget de sensu

(18) Tomás de Aquino estudió detenidamente el tema de la mediación angélica en la visión profética; le dedicó nada menos que todo un artículo en la *Summa* (II-II q. 172 a. 2), otro íntegro en *De Veritate* (q. 12 a. 8); de pasada se ocupa de él en *Contra Gent.* (3, 154), en *Isaiam* (c. 6) y en la *Lect. in Matth.* (c. 2). Por otro lado, cualquiera que lea la *Guía de perplejos* observará que éste es también un tema iteradamente tratado por Maimónides. En mi libro *El Diálogo teológico*, citado, me he ocupado de la relación existente entre ambos teólogos (cfr. pp. 140-143), llegando a la conclusión de que el tema fue suscitado al Aquinate principalmente por la insistencia de Rabbi Moyses en la universal mediación angélica en la visión profética, si bien, de ello se habían ocupado también Averroes, Alejandro de Hales y San Alberto Magno.

propheta abstractio a sensibus corporalibus per aegritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem, ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quae fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali.

In hoc tamen differt propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliqualiter rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis.

comuni est pertinax ad impediendum sensus exteriores; et hic est unus modus. Aliquando autem anima praevalet super eam in suis actionibus quae continuantur ei de cognitione et cogitatione, et hoc duobus modis: uno, cum dominatur imaginatione et subiicit eam sibi et sensum communem cum ea ad componendum formas aliquas et disiungendum, secundum quod appetit anima vehementer; unde non licet imaginativae agere quod debebat agere naturaliter, sed trahitur ad partem ad quam trahit eam anima rationalis; alio, cum revocat eam ab imaginationibus quae non assimilantur rebus extrinsecis et retrahit eam ab his falsificando eas; unde non multum licet ei effigere eas et repraesentare.

Si autem imaginativa impedita fuerit utroque modo, debilitatur eius actio. Sed remoto utroque impedimento sicut fit in hora dormiendi, aut ex uno modo —sicut in infirmitatibus quae debilitant corpus et impediunt animam ne habeat intellectum et cognitionem, et sicut fit in terrore, cum debilitatur anima et quasi dissolvitur propter id quod

timetur et retrahitur omnino ab intellectu propter suam debilitatem et quia timet ne accidant res corporales, et sic quasi discedit ab intellectu et ab eius dominio—, tunc imaginatio potest niti et converti ad formalem et iniungere ei operari, et earum adunatio confortatur simul, et actio formalis fit manifestior, et formae quae sunt in formali praesentantur in sensu communi et videntur quasi habeant esse extrinsecus: operatio etenim apprehensa ex eo quod venit ab exterioribus et ex eo quod venit ab interioribus est id quod praesentantur in formali, et non differunt nisi comparatione. Sed cum sensatum vere est id quod apparet in ea, tunc id quod apparet in ea intus est tale quale est quod apparet foris; et propter hoc videt epilepticus et perterritus et dissolutus et soporatus imaginationes existentes qualiter vere videt in tempore salutis et etiam audit sonos.

La confrontación de los dos textos anteriores deja ver la potente claricación que ha conseguido el Doctor Angéilco ya en el *De Veritate*. En efecto, el *De anima* de Avicena, que se había convertido en texto fundamental en las

lecciones de los maestros escolásticos (19), parece ser tenido en cuenta por el Aquinate, pero hábilmente simplificado, precisado y reducido a un esquema ordenado y riguroso.

En la *Summa Theologiae,* decíamos, Santo Tomás reelabora el *corpus articuli* 3. En primer lugar, coherente con el tema planteado en el artículo, que es la abstracción sensorial *in primo actu prophetandi,* esto es *in visione prophetica,* el Santo ya no se refiere al segundo acto del profetizar, esto es, a la *denuntiatio* o predicación profética al pueblo. El *corpus articuli* se ceñirá, pues, a la *visión* o *revelatio Dei in prophetam* (no a la *revelatio prophetae ad homines*).

En segundo lugar, como el proceso del conocimiento profético ha sido analizado ya en el artículo precedente (q. 173, a. 2), ahora sólo resta especificar el nuevo tema planteado de la abstracción sensorial, según los modos y fases de ese proceso cognoscitivo.

En el *q. 173 a. 2 cor,* en efecto, Santo Tomás ha trazado el esquema del conocimiento profético, que ha quedado como clásico hasta nuestros días: en ese proceso cognoscitivo hay que considerar fundamentalmente dos fases: 1.ª) la captación de las cosas, *acceptio sive repraesentatio rerum,* 2.ª) *iudicium de rebus repraesentatis.* La primera fase —prosigue en *a. 2 cor.*— se produce de tres modos: 1.º, por la vía sensitiva (*primo oportet quod species praesententur sensui*); 2.º, por la vía imaginativa (*secundo, imaginationi*); y 3.º, por la vía puramente intelectual (*tertio, intellectui possibili,* qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum *illustrationem intellectus agentis*). El proceso del conocimiento profético es idéntico al proceso del conocimiento humano. Lo que diferencia a uno y otro es, según Santo Tomás, el influjo sobrenatural en el profeta. Para que haya un verdadero conocimiento profético es absolutamente necesario el influjo ilustrativo divino en el

(19) Cfr. E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 4 (1930) 74-75. — J. M. Casciaro, *op cit.,* pp. 64-65.

iudicium. Puede haber o no impresión de nuevas especies en la *acceptio rerum*, pero ello no es de esencia de la profecía, aunque, de alguna manera, conceda por la autoridad de San Agustín, o bien en el plano de la integridad real, pero no en el plano estrictamente formal, que pueda decirse que es "máximamente" profeta quien no sólo ha recibido la luz sobrenatural sobre el *juicio* intelectivo, sino también la impresión sobrenatural de nuevas especies en la *captación* de las cosas:

> "Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum ea quae ab aliis imaginarie visa sunt: ut patet de Ioseph qui exposuit somnium Pharaonis (Gn 41). Sed, sicut Augustinus dicit *XII super Gen ad litt.*, "maxime propheta est qui utroque praecellit: ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines; et eas vivacitate mentis intelligat" (q. 173, a. 2 cor).

Tal vez San Agustín se mueve sobre todo en la *aceptio rerum*: su proceso del conocimiento se sitúa en el plano de la iluminación, pasivamente recibida en el profeta. Por eso cuanto más reciba, más profeta es. Pero no está suficientemente subrayado en San Agustín el *actus iudicandi res acceptas*, en cuya sobrenaturalidad Santo Tomás pone la razón formal de la profecía. La diferencia de explicación sobre la esencia de la profecía en ambos parte de la diferente concepción del proceso cognoscitivo natural: San Agustín se basaba principalmente en la gnoseología platónica; Santo Tomás, en la gnoseología aristotélica: no era fácil conciliar ambas posturas, aunque Santo Tomás quiera tener en cuenta lo más posible la autoridad de San Agustín.

Así pues, el proceso del conocimiento humano, tanto natural, como profético, tiene el siguiente esquema, según la doctrina de II-II q. 173 a. 2 cor:

Cognitio
- 1.º aceptio rerum
  1. vía sensitiva
  2. vía imaginativa
  3. vía intellectiva
- 2.º iudicium de rebus acceptis

Es necesario tener en cuenta este esquema doctrinal para entender el *corpus articuli* de q. 173 a. 3. ¿Cuándo se requiere la *abstractio a sensibus* en el profeta? Santo Tomás responde que sólo es de suyo necesario en la *acceptio rerum per viam imaginativam*. En el caso de la *acceptio rerum per viam sensitivam* no hay abstracción de los sentidos, incluso, parece deducirse de las palabras de Santo Tomás que no puede haberla, ni es conveniente que la haya, como dirá en las soluciones. En el caso de la *acceptio rerum per viam intellectivam*, el Santo matiza que *no es necesario* que se produzca la abstracción sensorial. Finalmente, la ilustración divina de la mente *para juzgar* de las cosas vistas tampoco es de suyo necesario que se produzca con abstracción de los sentidos.

Es de reconocer, sin embargo, que el largo *corpus articuli* del a. 3: primero, no está expuesto con absoluto atenimiento al orden que expuso en el *corpus* del a. 2; segundo, Santo Tomás cambia algo las expresiones, respecto del a. 2, por lo cual no es fácil a primera vista conectar paso a paso ambos cuerpos de artículo (esta labor ha exigido por mi parte mucha atención para ver las equivalencias y reducir a esquema claramente coherente el contenido de ambos artículos); tercero, Santo Tomás invierte o mezcla el orden dado en el primer párrafo del a. 2, de modo que ya el segundo párrafo del a. 2 mezcla el orden expuesto en el primer párrafo y lo mismo ocurre en el cuerpo del a. 3.

Para dar una idea de estos cambios, he aquí en esquema el contenido de varios de estos *corpora articuli*:

De Veritate, q. 12, a. 9 cor

- *Prophetia*
  - denuntiatio
    - verbis (N)
    - factis (N)
  - visio
    - acceptio rerum
      - naturalis (N)
      - supernaturalis (S)
    - iudicium de rebus
      - supernaturale tantum (N)

II-II, q. 173 a. 2 cor

- *Cognitio prophetica*
  - acceptio rerum
    - via sensitiva (4)
    - via imaginativa (3)
    - via intellectiva (2)
  - iudicium de rebus (1)

II-II, q. 173 a. 3 cor

Prophetica revelatio

(1) Secundum influxum intelligibilis luminis (N)

(2) Secundum immissionem intelligibilium especierum (N)

(3) Secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum (S)

(4) Secundum expressionem formarum sensibilium (N)

Con (N) he querido significar que, según Santo Tomás, no se da abstracción de los sentidos. Contrariamente, (S) significa que sí se da tal abstracción.

Los tres esquemas pueden convertirse mutuamente, salvados el orden y cierta variación de expresiones. Así, por ejemplo, los esquemas de los aa. 2 y 3 de la *STh* están expuestos precisamente en orden inverso. El esquema del *De Veritate* tiene otros desarrollos, pero coincide fundamentalmente con II-II, q. 173 a. 2.

Soluciones

Solución 1

La primera solución en el *De Veritate* deja ver un influjo de Maimónides, mucho mayor que en la *STh*:

Maimónides, *Mōréh Nebuḫīm*, II, 35 (ed. Buxtorf, p. 290):

"Quod prophetia eius (Moysis) sit diversa et distincta a prophetia omnium qui antecesserunt ipsum, id apparet ex eo quod dicitur: "El apparui Abrahamo etc. Sed nomen meum non notum feci eis" (Ex 6, 3). Nam hinc apparet apprehensionem ipsius non fuisse eandem quae fuit Patriarcharum, sed excellentiorem ac proinde multo magis praestantiorem quoque apprehensione aliorum, qui praecesserunt. Quod prophetia ipsius fuerit nobilior quam prophetia illorum qui sequuti sunt ipsum, id ex eo colligitur quod

S. Tomás, *De Veritate*, q. 12, a. 9 ad 1:

"*Ad primum* ergo dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere praeminentiam Moysi ad alios prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in seipsa videret; sed omnia quae prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus sonnii vel visionis. Sed tamen iudicium propretae non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde iudicium prophetiae fit sine abstractione a sensibus".

dicitur: "Et non surget amplius propheta in Israele sicut Moses, quem cogniturus sit Dominus de facie ad faciem" (Dt 34, 10). Hinc enim manifeste colligitur quod apprehensio eius fuerit distincta ab apprehensione omnium eorum qui sequuturi erant ipsum in Israele".

STh. II-II, q. 173, a. 3 ad 1:

"Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariae formae vel in dormiendo, quod significatur per "somnium"; vel in vigilando, quod significatur per "visionem" ".

Como de ordinario, Santo Tomás ofrece un texto mucho más preciso y conciso que el de sus fuentes. Pero, en la *solución 1* de la *Summa,* Santo Tomás abandona el caso de Moisés, para dar una exégesis más directamente ceñida al texto y, junto con ella, una solución más perfilada. En la *solución 1* se percibe, pues, un notorio progreso desde el *De Veritate* hasta la *Summa.* En la primera obra, Santo Tomás ha dependido mucho más de Maimónides que en la *Summa.*

Solución 2

La segunda solución es semejante en el *De Veritate* y en la *STh.*, con las características paralelas a la *objeción 1*: mayor precisión y concisión en *STh.* Constituye una deducción precisa de la ley de economía de las potencias anímicas, con su aplicación concreta al caso. La solución de Santo Tomás nos recuerda algunos textos de la psicología arábigo-judaica (20), pero les supera por su clarividencia y ponderación. Veamos por ejemplo la siguiente confrontación:

(20) Véanse, por ej., los transcritos *supra* en el estudio de la *objeción 2.*

S. Tomás, *S. Th.* II-II, q. 173, a. 3 ad 2:

"Ad secundum dicendum quod, quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quae sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel iudicium sensibilium, non oportet quod a sensibus abstrahatur".

De Veritate, q. 12, a. 9 ad 2:

"Ad secundum dicendum quod, quando vis interior intenditur in visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum iudicium trahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare; unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt".

Avicena, *De anima*, p. 4, c. II (ed. Van Riet, II, 16-17):

"Aliquando autem anima praevalet super eam (virtus imaginativa) in suis actionibus quae continuatur ei de cognitione et cogitatione, et hoc duobus modis: uno, cum dominatur imaginativae et subiicit eam sibi et sensum communem cum ea ad componendum formas aliquas et disiungendum, sequndum quod appetit anima vehementer; unde non licet imaginativae agere quod debebat agere naturaliter, sed trahitur ad partem ad quam trahit eam anima rationalis; alio, cum revocat eam ab imaginationibus quae non assimilantur rebus extrinsecis et retrahit eam ab his falsificando eas".

En los textos de Santo Tomás aparece con toda nitidez que en la operación del *juicio* es donde se encuentra propiamente el *actus cognoscendi*. Por eso dice que en tal acto judicativo, no solamente no se abstrae el hombre o el profeta de los sentidos, sino que no conviene (non oportet). Por el contrario, el texto de Avicena, además de su

oscuridad, tal vez debida en parte a la deficiencia de la traducción latina, parece apuntar hacia una noción del conocimiento tanto más perfecto cuanto más interior sea. Dicho de otro modo, el criterio de verdad para Santo Tomás viene establecido por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida. De ahí que el conocimiento sobre la disposición o juicio de los sensibles no pueda prescindir de los sentidos, y que por muy perfecto que sea el juicio *interioris virtutis* no prescinda de la operación exterior, porque pertenece a la propia virtud interior juzgar de lo exterior. Mientras que en Avicena parece que el conocimiento, como algo que sigue o viene después de la imaginativa, alcanza su verdad por un proceso de retracción de esta *virtus imaginativa* y del sentido común hacia el alma racional, que es la que en definitiva compone y separa lo que apetece vehementemente. Lo que parece cierto en el texto de Avicena es la ausencia de lo exterior en la efección del acto del conocer. Una vez más aparece lo fructífera que se muestra la distinción establecida entre la *acceptio rerum* y el *iudicium de rebus acceptis*, distinción que no hemos visto expresada en el *De anima* de Ibn Sīnā (21).

Solución 3

Contrariamente a lo que es más usual, la redacción del *De Veritate* es aquí más concisa que en la *Summa*. La razón parece obvia: la argumentación de la primera es tan concisa, en efecto, que resulta difícil de seguir. Verosímilmente, el Aquinate se dio cuenta de ello al leer de nuevo lo que había escrito años antes; y explicitó su argumentación para hacerla más asequible al lector.

En ambos casos, la argumentación para resolver la tercera dificultad se basa en la distinción que ya había expuesto (*De Veritate*, q. 12, a. 7 cor y II-II, q. 173 a. 2 cor) acerca del proceso del conocimiento profético, a saber, la *accep-*

(21) Doy las gracias a mi colega el Dr. Modesto Santos, Prof. de la Fac. de Filosofía de la Universidad de Navarra, por la ayuda que me ha prestado en la interpretación de este texto de Avicena.

tio rerum y el *iudicium de acceptis*. Según esto, en el *De Veritate*, solución 3, el Aquinate dice, sin más, que la objeción es cierta en cuanto a la *acceptio*, no en el *iudicium*. En la *Summa* justifica esta solución recurriendo brevemente a aplicar la teoría de la causalidad instrumental. Según ésta, la virtud del agente principal no destruye o aparta la virtud propia del instrumento, en cuanto al acto de juzgar, sino que la eleva; no se da aquí abstracción de los sentidos. En cambio acepta que se da enajenación sensorial en la *acceptio*, cuando la mente humana es elevada a contemplar algunas cosas más sublimes.

En la filosofía árabe, sobre todo aviceniana, la abstracción de los sentidos para contemplar las cosas sublimes, está casi siempre coloreada de platonismo: el cuerpo y los sentidos corporales, aparecen, de una u otra manera, como obstáculos al conocimiento del mundo superior. Santo Tomás, en cambio, no cayó en tales encantamientos platónicos, precisamente por su actitud crítica ante las fuentes filosóficas que se manejaban en su tiempo. Puede ser ilustrativa, a este respecto la confrontación de la solución 3 de la *Summa*, con dos textos de Avicena:

II-II, q. 173 a. 3 ad 3:

"Ad tertium dicendum quod motus mentis prophetiae non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superiores influxus. Et ideo, quando ex superiori influxu mens prophetae inclinatur ad iudicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia non fit alienatio a sensibus: sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora".

Avicena, *De anima*, p. 4, c. 2 (van Riet II, p. 28-29):

"Postea autem declarabuntur isti duo modi alias et demonstrabitur tibi quod animae humanae maiorem habent comparationem cum substantiis angelicis quam cum corporibus sensibilibus, et non est illic occultatio aliqua nec avaritia, sed occultatio est secundum receptibilia, aut quia sunt infusa corporibus, aut quia sunt inquinata ab his quibus deprimuntur deorsum. *Cum*

autem otiantur ab his actionibus merentur videre quod est illic".

De anima, p. 5.ª, c. 6 (van Riet II, p. 150):

"Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem".

Solución 4. Al "Sed contra"

Ya hemos advertido *supra* que Santo Tomás al redactar la *Summa* concentró en una sola objeción las cuatro que había desmenuzado en el *De Veritate*. Ahora, al ocuparse de las soluciones, también correlativamente, resume en la 4.ª (que es la única solución al "sed contra") las cuatro que había puesto en el *De Veritate*. La argumentación para resolver la objeción, en la *Summa*, consiste en la distinción entre *enunciación profética*, de una parte, y *revelación profética*, de otra. El texto de 1 Cor 14, 32, se refiere, según Santo Tomás, a la *enunciación*, no a la *revelación*.

Expresamente, Santo Tomás dirige una solución contra la doctrina sustentada por Montano y Priscilla. La frase de la *Summa* constituye también un resumen de lo que más extensamente había expuesto en *De Veritate*, en el 3er párrafo (solución *ad tertium in contrarium*).

Pero de la más amplia exposición del *De Veritate* se aprecia que el Aquinate, además de Montano y Priscilla, tiene *in mente* algunos textos de la filosofía arábigojudaica, especialmente de Avicena, con la cual implícitamente disputa o a la que precisa. Ilustremos esta afirmación con la confrontación de algunos pasajes:

S. Th., II-II, q. 173, a. 3 ad 4 ("Sed contra"):

"Ad quartum ("Sed contra") dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse s u b i e c t i prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur... Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiae, idest dono prophetico".

De Veritate, q. 12, a. 9, a 1 in contr.

"Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem..., non autem quantum ad revelationem, qua ipse propheta spiritui subiicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium prophetae, sed secundum arbitrium spiritus revelantis".

Avicena, *De anima,* pars V, cap. 6 (van Riet II, 153):

"Possibile est ergo ut alicuius hominis anima, eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito aut pene subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quae sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas".

En el fondo de toda la cuestión late el problema, no resuelto en la filosofía de la religión arábigo-judaica, de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural y, correlativamente, del carácter natural o sobrenatural de la profecía. Tal cuestión se la había planteado el Aquinate en concreto y con sus variadas implicaciones, en el *De Veritate,* q. 12, a. 3 y en la *II-II,* q. 172, a. 1, dentro, claro está, de su aplicación a la profecía.

Excursus: *La doctrina tomista del carácter sobrenatural de la profecía.*

Santo Tomás se enfrentaba al tratar del tema con unas sentencias erróneas, muy trabajadas por la filosofía de la religión arábiga y judaica, pero que no habían conseguido dar una explicación teológica coherente acerca del carácter sobrenatural de la profecía. Los peripatéticos musulmanes y hebreos se habían extendido en el estudio de la psicología de los profetas, y sus sentencias parecen no ser siempre coherentes entre sí. Algunos textos tienen un tenor marcadamente naturalista, por lo que ya habían sido combatidos como errores por algunos escolásticos anteriores al Aquinate. En tiempos del Doctor Angélico, la teoría heterodoxa al respecto se consideraba procedente de esa filosofía arábigo-judaica. Así, por ejemplo, Gil de Roma, había llamado la atención al condenar a Avicena en este punto:

> "Ulterius erravit (Avicenna) circa prophetiam... male dixit, quia visus est velle prophetiam esse naturalem et voluit quod secundum ordinem quem habet anima nostra ad animas supercaelestes et ad intelligentiam, derivatur ad nos prophetia" (22).

No nos vamos a ocupar aquí si ésta era verdaderamente la concepción de Ibn Sīnā (23). Nos basta ahora consignar que la interpretación de Aegidius Romanus era, poco más o menos, la que suscribían los escolásticos cristianos y la que debió tener el Aquinatense.

Pero una concepción naturalista de la profecía la hallamos más claramente expuesta en Maimónides (24). Santo Tomás percibió profundamente el peligro de tal explica-

(22) Aegidius Romanus, *Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*, cap. 6, art. 16. Edit. P. Mandonnet et *Siger de Bravant II*, Louvain 1908.

(23) Sobre este problema histórico cfr. J. M. Casciaro, *op. cit.*, pp. 68 y 71-73. — L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, pp. 115-125.

(24) Cfr. J. M. Casciaro, *op. cit.*, pp. 95-100.

ción natural y estudió el problema con la precisión metodológica y la potente base metafísica que le caracterizan. Primeramente, distingue dos clases de profecía: 1) la profecía en sentido estricto, que es esencialmente sobrenatural y que no puede darse sino por revelación divina y de una manera completamente gratuita. 2) Otra especie, que no puede llamarse profecía sino en sentido lato, y que es de orden natural (25). Al final de II-II, q. 172, a. 1 cor., concluye rotundamente Santo Tomás que la profecía *simpliciter dicta* es absolutamente de orden sobrenatural: "Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina".

Para apreciar la crítica del Aquinate a las sentencias de Maimónides, puede servirnos de ilustración la confrontación de los dos textos siguientes:

Maimónides, *Mōréh Nĕbūḫīm*, II, 32 edic. Buxtorf, p. 285.	Santo Tomás, *De Veritate*, q. 12, a. 3 cor.
"Ratio enim naturalis postulat ut, qui a natura sua idoneus est ad prophetiam, et cum aetate quoque diligenter informatur et eruditur, prophetare deberet: qui autem id non potest fecere, similis est ei, qui nequit movere manum suam, sicut Jeroboam; aut qui non potest videre, sicut castra Regis Syriae in historia Elisaei".	"Unde *alii* dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicuius superiores causae praescientiam futurorum. Quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona Spiritus Sancti ab Apostolo computatur".

Parece claro que entre esos *alii* a los que alude Santo Tomás, hay que incluir en primer lugar a Maimónides, según puede colegirse del texto que acabamos de confrontar.

(25) Cfr. II-II q. 172 a. 1 cor, primeros párrafos.

Pero la cuestión tenía ya una larga historia de esfuerzo especulativo que, habiendo comenzado por Aristóteles, había seguido con Avicena, Algazel y Averroes. Todo parece haber comenzado al reflexionar acerca de los fenómenos psicológicos de la adivinación onírica, que desde la antigüedad habían llamado la atención de los estudiosos. La cosa había sido objeto de atención probablemente a partir de haber sido tomada en serio por Aristóteles en su tratado *De divinatione per somnium*. Es ilustrativo confrontar algunos párrafos de Santo Tomás, con otros dos respectivamente del Estagirita y del Commentator:

Aristóteles, *De divinatione per somnium*, lec. II (edic. Paris 1875, pág. 329, texto antiguo):

"Et quocumque fuerint pertingentes, magis sensibiles esse nocte, eo quod quae in die deferuntur magis. Magis enim sine turbatione est aer noctis eo quod silentiores sint noctes.

Et in corpore facere sensum propter somnum. Ideo et parvos motus, intrinsecus sentire dormientes magis quam vigilantes: hi vero motus phantasmata faciunt ex quibus praevident futura de huiusmodi.

Et ideo accidit passio haec quibuslibet et non pruden-

Averroes, Paráfrasis al *De somn.* de Aristóteles, (Venet. 1550, VI, 202 a.b):

"Quare vero ista comprehensio est propria somnii, est quia anima est una in subiecto et multa secundum virtutes. Ideo quando utetur aliquio modo virtutum, debilitatur in uno alterius modi virtutum, v. g. quod quando utetur comprehensione extrinseca, debilitatur comprehensione intrinseca... Cum ita sit, necesse est ut actio virtutum imaginatarum in somnio sit perfecta et magis spiritualis. Anima enim in somnio facit otiari sensus extrinsecos

Santo Tomás, II-II, q. 172 a. 1 obj. 2 y ad 2:

2. Praeterea, cognitio animae humanae magis viget in vigilandum quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter praevident quaedam futura: ut patet per Philosophum in libro *De somno et vigilia* (*De divinat. per somn.* c. II). Ergo multo magis potest homo naturaliter futura praecognoscere. Ad secundum dicendum, quod praecognitio futurorum quae fit somniis, est aut ex revelatione substantiarum spiritualium, aut ex causa

tissimis; in die utique fieret et sapientibus, si Deus esset inmittens. Sic autem verisimile quoslibet praevidere: nam intelligentia h o r u m non est curis affecta, sed tamquam deserta et vacua ab omnibus et mota secundum movens ducitur.

Et quod quidam qui mentis excessum patiuntur praevident causa est, quoniam proprii motus non infestant, sed longe projiciuntur: extraneos ergo maxime sentiunt".

et instrumenta eorum et revertetur ad sensum interiorem... Manifestum est enim quod somnia non sunt in rebus speculativis, sed in rebus futuris, et universaliter iste modus dationis... est a re divina... Revertamur ergo et dicamus quod cum dator istius cognitionis est intellectus liberatus a materia... Et non est remotum ut aliquis homo comprehendat in vigilia quod dormiens in somno, imo forte videbit ipsam formam rei, n o n suum simile".

corporali, ut dictum est cum de divinationibus ageretur (q. 95 a. 6). Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere s u b t i l e s impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum n a t u r a l i u m. Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo".

A la confrontación de estos tres textos puede unirse el siguiente de Algazel, *Maqāṣid*, pars 2.ª, V, 7:

> "Septima est causa cognoscendi futura in vigilando; causa autem huius quod opus est dormitione ad apprehendendum scientiam futurorum per visionem, non est nisi debilitas animae et occupatio eius circa sensus. Quia cum quiescunt coniungitur anima substantiis intelligibilibus et aptatur ad recipiendum ab eis. Potest autem hoc contingere alicui animae in vigilando duabus causis. Una est, cum anima sic est fortis, quod non impeditur a sensibus... possibile est igitur ut huiusmodi anima, quia cessat ab occupatione sensuum, elevetur ad mundum superiorem in quo apparet ei aliquid de rebus... Alia causa est cum siccitas et calor sic dominantur complexioni quod homo fit caducus... hoc autem contingit quia spiritus est debilis ad exeun-

dum ad exteriora; non est autem impossibile animae huiusmodi hominis revelari aliquid de occultis a substantiis spiritualibus, quod loquetur et discurat per linguam eius, cum ipse sit inscius quod loquitur".

No cabe ningún género de duda de que el Aquinate conocía no sólo el texto de partida de Aristóteles (lo cita expresamente), sino también el Comentario de Ibn Rušd al Estagirita (26).

Muy probable es que conociera también, al menos de modo indirecto, la *Metafísica* de Algazel (= 2.ª parte del *Maqāṣid*). Por tanto es fundada la relación entre los textos anteriormente transcritos en traducciones latinas medievales.

Es evidente el influjo de origen del fondo aristotélico en los peripatéticos árabes y en Santo Tomás, al mismo tiempo que en éste hay una mayor independencia y penetración crítica. Averroes había hecho un fino análisis psicológico para comentar el texto de Aristóteles. Pero Santo Tomás extrae una concisa y rigurosa argumentación en la *obiectio 2.ª*, que admira por su precisión: En el estado de sueño se pueden predecir ciertos futuros (premisa tomada del consensus filosófico, que observa ciertos casos considerados como datos de la realidad experimentable y constatable); pero en el estado de vigilia el conocimiento es más perfecto que en el de sueño (premisa tomada del consensus o adquisición filosófica). Ergo, *a fortiori*, mucho más factible es que se puedan predecir futuros en estado de vigilia. La aporía está perfectamente planteada por el Aquinate. Pero la *solutio ad 2* es también de un gran rigor y basada en los mismos datos de los filósofos: de nuevo Santo Tomás distingue la *acceptio rerum* y el *iudicium*. Acepta la aporía para la primera fase del conocimiento, a tenor de la que he llamado "ley de economía de la función simultánea de varias potencias anímicas"; pero la rechaza por lo que atañe al *iudicium*.

(26) Cfr. J. M. CASCIARO, *op. cit.*, pp. 42-43 y 56-60.

Con esta distinción y sus correspondientes soluciones, el Aquinate da también una solución coherente a los datos de la Sagrada Escritura, que es aplicable de modo universal y, por tanto, de factura cumplidamente científica. Piénsese, como un ejemplo entre cientos, que los avisos del ángel a San José fueron *en sueños* (27), pero el perfecto conocimiento y la ejecución de lo anunciado en esos sueños se verificó en estado de vigilia (28).

Conclusión del excursus

Por lo que hemos visto (29), podemos concluir que en el tema de si la profecía es de orden natural o sobrenatural, tanto la parte substancial del tema, como muchos de los detalles accidentales, fueron suscitados al Aquinate por la filosofía de la religión arábiga y rabínica, que había acudido de modo sistemático a la cantera filosófica de la enciclopedia aristotélica y, secundariamente a la platónica. Tanto en Aristóteles como en los peripatéticos arábigo-judaicos, Santo Tomás encontró una rica cantera de materiales. Pero era necesario cribarla, despojarla de impurezas, y hacer de ella una síntesis superadora y coherente con los datos inequívocos de la Sagrada Escritura y de la experiencia serena de la vida. A la vez que Santo Tomás de Aquino hacía esta labor, iba incorporando a la precedente teología cristiana (iniciada en la patrística y reemprendida por los maestros escolásticos que habían precedido al Aquinatense) los resultados válidos de la filosofía no cristiana, edificando así una nueva síntesis especulativa. Por lo que atañe a nuestro tema, el Angélico había hecho ya una primera gran labor en el *De Veritate*, q. 12. En la *Summa* (II-II, q. 172 a. 1) sólo le restaba resumirla y precisarla. Y, en efecto, en su última obra, Santo Tomás se muestra más independiente de sus fuentes filosóficas.

(27) Mt 1, 20; 2, 13; 2, 19-20.

(28) Mt 1, 24; 2, 14; 2, 21.

(29) Y por otros puntos que aquí paso por alto, pues ya los estudié en mi libro cit. *El Diálogo teológico*, pp. 133-138.

De igual manera, en este tema, Tomás de Aquino lleva a su punto más profundo, y especulativamente exhaustivo el trabajo ya comenzado por algunos escolásticos latinos, singularmente por San Alberto Magno, que se había ocupado del problema (30).

La distinción entre profecía *natural* y *sobrenatural* se encuentra ya claramente expuesta, de modo explícito, por San Alberto Magno. Según él, la primera requiere disposiciones naturales; no así la segunda. Una vez más, Alberto, por su método más filosófico y especulativo que el de sus predecesores escolásticos al tratar las cuestiones teológicas, y con el aprovechamiento decidido del peripatetismo aristotélico, se muestra también en este punto como el gran precursor de Santo Tomás (31).

En el debate, pues, acerca del carácter sobrenatural de la profecía, Santo Tomás hace la precisión, siguiendo la línea iniciada por Alberto Magno, de distinguir una profecía *natural*, que sólo puede llamarse profecía en un sentido muy amplio, y la *sobrenatural*, que es la auténtica profecía. La aceptación de la primera es quizás una concesión a la prestigiosa tradición de la filosofía peripatética (Aristóteles, Avicena, Maimónides), concesión relativa, puesto que para Santo Tomás no es la verdadera profecía. En cuanto a la segunda, vuelve a distinguir entre la *acceptio rerum* y el *iudicium de acceptis*, con lo cual de nuevo somete a crítica la tradición filosófico-teológica precedente. A esta tradición concede algunos principios y conclusiones, como la favorable disposición del estado de sueño, puesto que no parece estar en oposición con los datos de la S. Escritura, ni con las leyes del mecanismo psicológico, que se apoyan en la experiencia de la realidad. Pero es tajante en rechazar cualquier minusvaloración del estado de vigilia por lo que se refiere al juicio de la mente humana: este es siempre

(30) Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de Prophetia, Cod. Vatic. Latin*, n.º 4245 ff. 11e-12b, según referencia de A. FRIES, *Um neue theologische Abhandlungen Alberts d. Gr.*, en "*Angelicum*" 13 (1936) 60-92.

(31) Cfr. A. BEA, *De inspiratione et inerrantia S. Scripturae*. Notae historicae et dogmaticae. Romae 1947, p. 26.

más perfecto en estado de vigilia y es requerido para el juicio profético y hagiográfico.

No nos parece del todo correcta la opinión de B. Decker, según el cual, Tomás de Aquino habría hecho la concesión de que el hombre puede capacitarse para el conocimiento de los futuros por medio de la puesta en ejercicio de cierta fuerza divinatoria inherente al alma por naturaleza, lo cual supondría un tanto la vuelta a la teoría del conocimiento platónico de las ideas innatas (32).

Por el contrario, el Aquinate, habiendo optado reflexivamente por la línea aristotélica de la experiencia (*via experimentalis*), sólo ve en ésta la posibilidad de la previsión de futuros por vía natural. Para ello, desde luego, se requiere estar apoyado en especiales disposiciones naturales, como la perfección de la fuerza creadora y la claridad del entendimiento (aprovechamiento, precisado, de las opiniones de Avicena y de Maimónides). En el *De Veritate*, quizás el prestigio de los filósofos peripatéticos pesan todavía sobre el joven Tomás de Aquino para no rechazar sin más las opiniones de sus predecesores, por lo cual da una mayor cabida, con cautelas sin embargo, a la profecía "natural". Las expresiones del *De Veritate* darían pie para establecer cierto parentesco entre profecía natural y sobrenatural, entre *sueños* y *profecía*. Pero en la *Summa* las radicales diferencias entre profecía revelada o profecía auténtica, de un lado, y conocimiento natural del futuro, de otro, están fuertemente acentuadas. Aquí, el despegue de la teoría arábigo-judaica acerca de la adivinación por sueños es perfectamente clara. Ello no quiere decir que el Aquinate despreciara las observaciones aristotélico-arábigas de las leyes psicológicas de la economía de la función simultánea de las varias potencias anímicas, según las cuales, el desprendimiento de las ocupaciones de los sentidos externos facilita el robustecimiento de la actividad de las potencias anímicas (33).

---

(32) Cfr. B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhem von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940, p. 196.

(33) Cfr. II-II q. 172 a. 1 ad 1 y ad 2.

El problema del orden natural y del sobrenatural aplicado a la profecía

Tras las últimas frases de la II-II, q. 173, a. 3 ad 4 ("Sed contra") laten en Santo Tomás, como ocurre generalmente en sus textos, unos profundos principios, que sólo son captables a tenor de otros pasajes y de otros escritos suyos. ¿Cuál puede ser el alcance de la afirmación final: "Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subiiciuntur spiritui prophetiae, idest, dono prophetico? La sentencia del Aquinate, indudablemente, es una afirmación rotunda del carácter exclusivamente sobrenatural y gratuito de la revelación profética. Pero esa afirmación implica una decisión en la solución del problema, que, por el contrario, aparece siempre flotante en las fuentes arábigo-judaicas de que disponía Tomás.

En mi opinión, la sentencia hay que ponerla en relación con la reflexión que ha hecho pocas páginas antes en q. 172 a. 1 y su precedente del *De Veritate*, q. 12, a. 3.

En efecto, aquí (Verit. q. 12 a. 3) Santo Tomás se plantea la *objectio 3*, acerca de la necesidad de la existencia de los profetas y de la profecía: el hombre no puede subsistir sin la sociedad, pues, como dice Aristóteles, es un animal social (34); pero la sociedad, a su vez, no puede conservarse sin la justicia; y, finalmente, la justicia es regulada por la profecía. Luego es innato en el hombre el que pueda acceder a la profecía de una manera natural, ya que es una necesidad de su misma naturaleza. En la *solución ad undecimum* se resuelve la objeción, distinguiendo el *fin natural* y el *sobrenatural*: únicamente para alcanzar este último es necesaria la profecía.

La objeción de Santo Tomás recuerda claramente un texto de la Metafísica de Avicena, que también expone la cuestión basándose en la célebre teoría del *zōon politikon* aristotélico. También Rabbi Moyses, se había ocupado del tema, siguiendo la línea aristotélica-aviceniana, pero con menor claridad que el árabe. Veamos los tres textos:

(34) *Ethic.* IV, VIII, c. 12.

Maimónides, *Mōréh*, II, 40:

"Natura hominis trahitur post consuetudinem civitatis; quia natura ipsius inducit eum ut conveniat cum aliis hominibus propter necessitates suas... ut habeat in singularibus suis potentiam regiminis quorum quoddam mittitur a Creatore cum regimine illo. Et ipse est propheta, qui fundat mores et leges...".

Avicena, *Metaphys.* X, 3, 108a:

"Dico autem iam notum esse quod homo differt a ceteris animalibus in hoc quod vita eius decora non esset si unus solus esset; non enim solus posset sufficere gubernationi suipsius sine consortio alicuius adiuvantis se in necessitatibus morum negotiorum... Quod postquam ita est, manifestum est tunc quod ad permanendum esse hominis necessaria est communicatio. Communicatio autem non potest perfici nisi contractibus... In contractibus autem necessariae sunt constitutiones et iustitia. Ad constitutionem autem et iustitiam necessarius et constitutor et iustitiae executor... Quomodo autem potest esse ut non sit id ex cuius esse pendet eius esse quod est? Igitur necessarium est prophetam habere, et necessarium est ipsum esse hominem, et necessarium est

S. Tomás, *De Veritate*, q. 12, a. 3 ob. 11 ad 11:

11. Praeterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt; sicut in humano corpore possuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur *Ethic.* (IV, VIII, c. 12). Societas autem conservari non potest sine iustitia; iustitiae vero regula est prophetia. Ergo naturae humanae est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit...

Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per ius-

eum habere proprietatem quae non est ceteris hominibus... Cum autem fuerit huiusmodi homo, oportebit ut instituat hominibus iura in negotiis eorum, praecepto Dei et auxilio et inspiratione Sancti Spiritus".	titiam fidei, cuius est principium prophetia; unde dicitur Pro verb. 29, 18: "Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus". Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem".

Dado el conocimiento que indudablemente tuvo Santo Tomás de la *Metafísica* de Avicena (35), podemos concluir que es bastante probable que el Aquinate se haya inspirado en Ibn Sīnā para el planteamiento de la obj. 11. De la respuesta *ad undecimum* se desprende que el Angélico juzgó la posición de Avicena como propugnadora de la necesidad natural de la profecía. Esto, sin más, era inadmisible. Por

(35) La Metafísica de Avicena, sabido es, fue traducida al latín por la Escuela de Toledo en las últimas décadas del s. XII y tuvo inmediatamente una amplia difusión en las Universidades de Europa. En el Renacimiento fue editada entre las *Opera* de Ibn Sīnā. Concretamente existe la gran edición: AVICENNAE peripatetici philosophi ac medicorum facile primi *Opera in lucem redacta,* Venetiis 1508.

En cambio, no conocemos ninguna versión medieval latina del *Compendium Metaphysicae* del mismo Avicena, aunque es muy probable que desde 1200 fuera conocida alguna versión.

Cfr. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediéval,* Paris 1940. — L. GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne,* Paris 1951.

ello Tomás de Aquino hace la distinción, concediendo la tesis de la necesidad de la profecía en cuanto al fin sobrenatural del hombre, y negándola por lo que mira al fin natural. Sin embargo, la posición de Ibn Sīnā es algo ambigua: el principio del texto aducido de la *Metaph.* parece tener a la vista las condiciones naturales de la vida humana, mientras que sus últimas frases inducen a pensar que el filósofo árabe tiene in mente la dimensión sobrenatural del hombre.

Para clarificar tal ambigüedad aviceniana hay que tener en cuenta que en la mentalidad y perspectiva islámicas tradicionales, la constitución del Estado musulmán no conoce un derecho civil al margen del coránico. Por tanto, parece imposible que los filósofos y teólogos musulmanes medievales hayan podido ni siquiera plantearse la distinción entre un fin natural, al que se ordena un *bonum civile,* y un fin sobrenatural, sólo para el cual se establecen unas instituciones religiosas. Todo el *quid* de la cuestión radica aquí, a mi entender. Puesto que en el Islám, y en su teología tradicional, no se concibe la sociedad humana sino en cuanto *communitas religiosa,* el ordenamiento de tal sociedad, es esencial y primordialmente religioso, algo así como ocurría en la constitución del veterotestamentario pueblo de Israel. Por ello, la Teología y el derecho musulmán están íntimamente fundidos, y se basan en la ley divina positiva (*sar'*), que es revelada, transmitida por los profetas, especialmente por los "enviados" (*rusul*), el mayor de los cuales es Mahoma. De aquí que sea común en la teología tradicional islámica considerar necesaria la institución profética. En este sentido, incluso se transciende la propia sociedad islámica y se entiende el pasaje coránico que afirma que cada pueblo ha tenido su profeta (36).

En el antiguo Islám, como en el Judaísmo, al no existir, pues, esa distinción entre natural y sobrenatural, la profecía viene a ser considerada como algo obligado en la providencia clemente y misericordiosa de Dios. Los peripatéticos arábigo-judaicos se expresarán por ello de modo equívoco: unas veces hablarán de la profecía como algo *natural;* otras veces considerarán cualquier acción del mundo y de

(36) Cfr. *Qur'ān* 35, 24.

los hombres, como una acción *quasi inmediata* de Dios y, por tanto, de alguna manera sobrenatural: la filosofía árabe y judía no supo asignar su debida función a las *causas segundas*, como lo hizo Santo Tomás. Las expresiones del Antiguo Testamento y del Corán, en que se hace a Dios sujeto de acciones referentes a fenómenos naturales o a la vida del hombre, no acertaron a interpretarlas en el valor analógico (y antropológico), que tienen en muchos casos: Dios llueve, Dios combate al lado de sus fieles, etc. Desde luego hacía falta alcanzar una profunda concepción del ser y de la causalidad, como la de Tomás de Aquino, para poder hablar con precisión del *esse* y del *operari* en el mundo.

Encuadramiento del tema en la historia de la filosofía de la religión

La filosofía de la religión greco-romana. — La *Quaestio* "Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus", que Santo Tomás se plantea metodológicamente, había sido la tesis mantenida por la literatura y la filosofía griega. Sin embargo, Santo Tomás no parece haber tenido sino una información muy escasa, vaga e imprecisa del desarrollo de la cuestión entre los pensadores griegos, a excepción de Aristóteles.

Hoy día son conocidas a través de abundante documentación, las figuras institucionales de los *mántes* o *prophētai* de las religiones helenas. Sobre todo la función religiosa y social que representaron en lugares sagrados determinados (como Delfos, Olimpia, etc.) o bien sin determinación topográfica (v. gr. Orfeo). Tanto en unas como en otras circunstancias, pronunciaban ciertas cosas divinas u oráculos. Esta facultad de *prophēteúein* la hace derivar Platón de un don especial divino, mediante el cual, el profeta se hace instrumento, *órganon* del *noumen* divino. En virtud de tal don, la mente humana, *noûs*, es removida y su función sustituida por la acción del mismo Dios: éste, en definitiva, utiliza al hombre como un instrumento material, que presta su boca, sus brazos, etc. Por ello, tales hombres devienen *éntheoi* (endiosados) y *katechómenoi* (poseídos). A este

estado se le llama *theía manía* (*furor divinus*) y al que se encuentra así se le nombra *mantikós*, o *mántis*. El *mantikós* no es ya consciente de lo que dice o hace, sino que está en posesión de Dios (*enthousiasmós*).

Tal concepción platónica es común en los pensadores y literatos griegos y romanos, bien porque hayan recibido la explicación de Platón, o bien porque éste haya sintetizado explicaciones precedentes. Reflejo de estas doctrinas pueden verse por ejemplo en Posidonio († hacia el 50 a. C.), el seudo Focílides, Plutarco (Moralia 904), los *Oracula Sibyllina* (V, 308, 406), etc.

Un lugar preeminente ocupa el judío Filón de Alejandría, que desarrolló toda una aplicación de la teoría platónica al análisis psicológico de los profetas del Antiguo Testamento. Filón, en efecto, apartándose un tanto de la exégesis más literal y obvia de los textos sagrados, habla de la *theía manía* (*insania divina*), en la cual, el profeta no habla *ex se ipso*, sino que lo divino irrumpe en él, mientras permanece en *éxtasis* ya que "es imposible que lo mortal y lo inmortal habiten juntamente".

Más tarde Montano (mediados del s. II p. C.), manifiesta, a su modo, una concepción parecida del fenómeno profético. Formado primeramente en la religión romana y habiendo sido sacerdote adscrito al culto de Cibeles, se convirtió al Cristianismo. Pero imbuido de una pseudomística espiritualística, en la que aparecen sus antiguas concepciones platonizantes, se apartó, como es sabido, de la ortodoxia cristiana y se rodeó de adeptos, como su discípula Priscilla y más tarde el mismo Tertuliano. Montano llegó a afirmar estar poseído por el Espíritu Santo, bajo cuya acción y sumido en estado de *stupor*, comunicaba a los demás los mensajes divinos. Para explicar su estado de trance profético y el de sus predecesores en ese estado, se compara al *plectro* y a la lira: del mismo modo que éstos son enteramente movidos por el artista, así el profeta está enteramente pasivo en manos del Espíritu Santo. La teoría de Montano (simple traslación de la explicación platónica) parece haber sido la única de corte helenístico sobre la que

Tomás de Aquino tuvo una información relativamente completa (Cfr. *De Veritate*, q. 12 a. 9 *ad tertium in contrarium*).

La Patrística anterior a Montano. — Los Padres anteriores a Montano emplean una terminología y unas comparaciones que recuerdan de cerca las explicaciones de corte helenístico y platónico a que hemos aludido. Así, San Justino Mártir († hacia 163-7), en su *Apología* habla de que los profetas no han dicho las cosas de su propia cosecha, sino que es el Verbo divino quien los *movió* a profetizarlas (*Kinoûntos autoùs*). De manera parecida Hipólito Antioqueno (hacia el 180), en su obra *Ad Autolycon*, también explica que el Verbo de Dios ha hablado por los profetas como por un instrumento (*hōs di'órganou*). Y así Atenágoras, en su *Legatio pro Christianis*, argumenta que los profetas han de ser creídos porque el Espíritu de Dios movió sus bocas como un instrumento (*hōs órgana*), a la manera como un hombre sopla en la flauta para sonar una canción. En esta misma línea se expresa Hipólito Romano en el primer tercio del s. III en su *De Antichristo* y el autor de la *Cohortatio ad Graecos*. Extraña, desde luego, que tras la controversia montanista, estos dos escritores eclesiásticos sigan empleando los mismos ejemplos sin matizarlos.

Vemos, pues, que las comparaciones y la terminología de los primeros escritores cristianos son muy cercanos de las expresiones de los filósofos y literatos greco-romanos. Pero esas coincidencias terminológicas no son suficientes para juzgar que su concepción del fenómeno profético coincidía también. Al contrario, el modo de hablar de esos escritores cristianos acerca de los patriarcas, profetas, apóstoles y hagiógrafos bíblicos induce a pensar que su concepción del carisma profético es muy diferente de la de los escritores paganos. La instrucción catequética y la asidua lectura de la S. Escritura habían hecho cambiar muy a fondo las antiguas concepciones precristianas. No se encuentran ya, en efecto, en ellos alusiones a la *theía manía*, ni al *furor divinus;* no emplean nunca los términos *mantēs* ni *mainesthai*, ni otros semejantes para referirse al profetismo cristiano, terminología que era clave en las explicaciones he-

lénicas. Claro está, sin embargo que, a falta de una tradición teológica y filosófica cristianas, no tienen otro remedio que acudir al uso de algunas fórmulas prestadas de la filosofía griega, cambiando profundamente, sin embrago, su contenido.

Reacción de los Padres ante la herejía de Montano

Las manifestaciones de Montano suscitaron una general oposición de parte de los escritores eclesiásticos. La pugna contra el montanismo muestra la gravedad de la herejía. La controversia antimontanística aparece en tan variados autores de tiempo y lugar como Lactancio, San Jerónimo, San Basilio o San Juan Crisóstomo. Precisamente, a partir de esa controversia, los Padres y escritores eclesiásticos, tanto occidentales como orientales, salvo raras excepciones, evitan el uso de la terminología anterior o matizan mucho más sus comparaciones. En concreto, rechazan la teoría del éxtasis y de la enajenación de los sentidos como necesaria para el oficio profético: de ordinario, los profetas ejercitan su ministerio en posesión de sus facultades mentales; el influjo divino no requiere esa enajenación. Al exponer los pasajes bíblicos y matizar las comparaciones explicativas, van poniendo las bases de la aplicación de la teoría de la causalidad instrumental para la explicación de la naturaleza de la profecía, teoría que, sin embargo, no será formulada de manera filosófica precisa hasta Santo Tomás, con su profunda concepción metafísica de Dios, del ser y de la causalidad.

La autoridad de San Agustín. — Evidentemente, la autoridad de San Agustín en todo el Occidente era máxima. Santo Tomás hizo todo cuando pudo por aprovechar sus enseñanzas y tratarlas con todo respeto. Sin embargo, como ya vimos más arriba, los principios gnoseológicos del obispo de Hipona eran en el fondo poco menos que irreconciliables con los del Aquinate. Para aquél, siguiendo fundamentalmente la teoría gnoseológica platónica, el conocimiento

se sitúa más bien como receptividad, *passio*, potencia. Para Tomás de Aquino, según la gnoseología aristotélica, el conocimiento es *acto*. De aquí que para San Agustín, el carisma profético se mueve en el mayor o menor grado de receptibilidad y, por tanto, no distinga bien entre *repraesentatio specierum* y *iudicium de speciebus*, lo cual será esencial en la gnoseología profética del Aquinate. Para éste, en cambio, conjugando los principios de que, primero, la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y eleva, y segundo, que el conocimiento es *acto*, situará el conocimiento profético, primero, en el esquema de la naturaleza, esto es, en el del análisis del conocimiento natural: el conocimiento profético no destruye a éste, sino que lo supone y lo eleva; y segundo, como acto, lo colocará esencialmente en el *iudicium*.

El análisis gnoseológico del profeta, que hace el Aquinate, es diferente, en última instancia, del que implícitamente tenían en la mente la mayor parte de los Padres, pues éstos, en mayor o menor proporción, eran mucho más platónicos que aristotélicos, aunque fundamentalmente no eran ni lo uno ni lo otro, sino más bien simplemente pastores.

Tomás de Aquino, basado en unos principios metafísicos realistas resolverá de manera definitiva todas las controversias contra Montano y la filosofía helénica de la religión, que coincidían en afirmar como necesaria la abstracción de los sentidos para profetizar. Y esto lo solucionó el Aquinate, teniendo una información muy parca de la literatura griega y de las controversias patrísticas antimontanistas. En realidad no necesitaba tal erudición para resolver esos problemas. De hecho, entró casi directamente en la cuestión tal como había sido planteada por la filosofía semítica de la religión.

Las fuentes árabes y judaicas del tema

Para la redacción del artículo de la *Summa* que nos ocupa (y del anterior paralelo del *De Veritate*) Santo Tomás parece haber manejado muchas ideas de la literatura filo-

sófico-árabe, que corría entre los escolásticos latinos desde los comienzos del siglo XIII. A su vez, esta literatura árabe, que había sido vertida en parte al latín por la escuela de traductores de Toledo, estaba en gran manera suscitada por las versiones al siríaco y al árabe de la filosofía griega, principalmente de la enciclopedia aristotélica. El *De anima* de Avicena; los *Comentarios* de Averroes al *De anima* de Aristóteles, etc., debieron ser muy utilizados por Tomás de Aquino. Como hemos visto, parcialmente, son bastantes los textos del Aquinate que, de una u otra manera, tienen su correspondencia en autores arábigos y en Maimónides. La cuestión, en efecto, había sido debatida previamente a Santo Tomás. En la base de la especulación estaba la filosofía aristotélica, y en menor medida, platónica, a través de los pensadores semíticos medievales.

La construcción teológica sistemático-especulativa de Santo Tomás

Para dar la solución de conjunto y las soluciones parciales a los diversos aspectos de la cuestión, el Aquinatense partía, en el art. 3 (q. 173 de la II-II), de una base excelente tras los resultados de su investigación bibliográfica y de su propia especulación en la labor anterior (37). Puesto que Santo Tomás en el a. 2 de la *S. Th*, en contraste con el a. 7 de la q. 12 del *De Veritate* no ha eliminado de la naturaleza de la profecía ni la visión sensitiva y corpórea, ni la visión intelectual perfeccionada por la imagen cognoscitiva, se encuentra ahora en condiciones de admitir, en buena lógica, ambas visiones, con el fin de dar la solución a las objeciones. Así, pues, como la visión corpórea supone el uso de los sentidos externos en estado normal de vigilia, no hay por qué juzgar necesaria la suspensión de las funciones sensoriales durante el acto receptivo del carisma profético. Sólo en el caso de la visión por vía imaginaria es cuando puede ser necesaria la parcial o total suspensión de los sentidos, a tenor de la que he llamado ley de eco-

(37) *De Veritate* q. 12 a. 9 y *II. II* q. 173 a. 2.

nomía de la función simultánea de varias potencias anímicas. El influjo de la psicología de Aristóteles, de Avicena y de Averroes, en el art. 3 es evidente; pero su recepción por Tomás de Aquino es, como hemos visto, profundamente crítica.

Hemos aludido a cómo el tema fue tratado por los antiguos Padres y escritores eclesiásticos, puesto que existía un tratamiento de la cuestión en la literatura griega. La cuestión fue sentenciada por los Padres de los siglos III-IV en la controversia antimontanística, con la refutación de las teorías de corte helenístico.

Sin embargo, aun casi sin tener información de la literatura griega, y sólo muy escasa de la controversia montanista, Santo Tomás plantea el problema con su acostumbrada precisión y propone la solución más profunda, al distinguir y aplicar las tres clases de visión profética, según el modo en que ésta se produzca: por vía sensitiva, por vía imaginativa o por vía intelectiva.

Es cierto que semejante distinción en tres vías ya había sido hecha por San Agustín (38). Pero la aplicación de tal división sólo el Aquinate la supo explotar con precisión. En efecto, Santo Tomás muestra que no se requiere la abstracción sensorial en la *accepcio sive repraesentatio specierum* cuando ésta se produce por especies sensibles o intelectuales, en razón de la estructura y funcionamiento de las facultades anímicas, según los datos que se estimaban ciertos y habían sido elaborados por la psicología aristotélico-aviceniana y eran coherentes con la observación inteligente de la realidad. Por el contrario, cuando la *accepcio rerum* se produce por medio de especies imaginativas, el Aquinate concluye que entonces sí se requiere tal abstracción, según una gradación en consonancia con la intensidad de la visión, para que "ne apparitio phantasmatum referatur ad ea quae exterius sentiuntur". Por ello, tal abstracción sensorial se produce a veces totalmente, y a veces de modo sólo parcial. En todo caso, la *alienatio a sensibus* en los verdaderos profetas no se produce con desordenaciones de la

(38) *De Genes. ad litt.* XII cc. 6-27 (ML 34, 459-479).

naturaleza personal, como ocurre con los furiosos, epilépticos, etc., es decir, diríamos hoy, con desórdenes psicopáticos, sino sólo connota una intensificación de ciertas funciones anímicas y una simultánea disminución de otras, a causa de la limitación de la capacidad humana ante la intensidad de la contemplación de las cosas más altas. Tal es el caso, por ejemplo, de la visión de San Pedro en Act 10, 9-10. Esas visiones, según cierta gradación, pueden producir, pues, un éxtasis, no directamente de consecuencias psicopáticas.

Por lo que atañe al *iudicium de rebus acceptis*, Santo Tomás es firme y consciente en afirmar que no se requiere la *alienatio a sensibus*. Su argumentos, de varia especie, tienen sin embargo como fondo su profunda concepción metafísica del conocimiento, concepción clara que sirve al Aquinate como un principio que le permite juzgar certeramente de los problemas particulares planteados y le sitúa en un plano superior al de sus predecesores árabes y judíos que trataron del tema.

Finalmente, por lo que atañe a lo que el Aquinate llama *enuntiatio* o *denuntiatio prophetica*, su juicio es todavía más rotundo: no sólo no se requiere la *alienatio a sensibus*, sino que ésta es más bien contraria a tal acto. Para éste el hombre precisamente debe ser *sui compos* de lo que dice o hace. Por otra parte, Santo Tomás advierte que este segundo aspecto de la profecía no es el que aquí se trata. En este punto, el planteamiento ya de principio en la *S. Th.* es más claro que en el *De Veritate*: el problema es planteado únicamente en la *visio prophetica*. De todos modos, en la inequívoca posición de Santo Tomás late también su concepción metafísica de la causalidad, y, en concreto, de las causas segundas, que aunque *segundas*, no dejan de ser *vere et proprie* causas. Tema éste, por otra parte, estrechamente relacionado con el de la *participación*, tal como es entendida por Santo Tomás: el ser de la criatura participa *en propio* del Ser: el ser de la criatura y su obrar son verdaderos ser y obrar, y no mera ocasión del ser y del obrar de Dios.

Santo Tomás se había encontrado, pues, con un rico pero enmarañado legado de cuestiones, argumentos y soluciones. Sin embargo, su planteamiento, su línea de pensamiento y sus conclusiones son claros, firmes y coherentes entre sí. El eclecticismo que se había en cierto modo apoderado de sus predecesores árabes, judaicos y cristianos, es hecho saltar por Tomás de Aquino. No hubiera sido suficiente una inteligencia preclara. La causa de esta coherencia en el razonar del Aquinate habrá que buscarla en su sistema filosófico elaborado por él, como un todo coherente, y que se muestra válido, como una bien escalonada cadena de principios filosóficos, metafísicos, que le permiten acudir a fuentes bien diversas y saber aprovechar lo que es válido de cada una y dejar lo que estorba. Es admirable el uso, interpretación y distinción de los textos de la Sagrada Escritura y de las *auctoritates*, que penetra con una precisión universalmente reconocida.

El eclecticismo con el que se encontró Tomás de Aquino no era probablemente menor que el que invade en estos momentos amplios sectores del pensamiento teológico católico. Para remontar positivamente esta situación, de alguna manera semejante a la que encontró Tomás, parece que está experimentada la validez de su postura como solución ya probada: el redescubrimiento de sus principios metafísicos, que pueden integrar el cúmulo de investigaciones e interpretaciones, muchas veces contradictorias, con que hoy día contamos. De otro modo nos será muy difícil, casi imposible, en la actualidad, transcender de una teología puramente historicista, a una síntesis coherentemente creadora, que sepa plantear los problemas en sus justos términos. Esta es la primera etapa: muchos problemas de hoy, no serían tales problemas si se hubieran planteado bien. Otros podrían tener solución, hasta ese punto que permite la capacidad humana.

SANCTUS THOMAS CORAM SUIS FONTIBUS
(Summarium)

In criteria theologica et rationales methodos quae Sanctus Thomas simul adhibuit suis fontibus utens ut concinnam suae theologiae compositionem consequeretur, Auctor penetrare conatur. Aream autem suae investigationis consulto contrahit in Summae Theologiae *unum articulum, qui praeterea breve pondus habere videtur. Agitur enim in specie de resolucione super II-II, q. 173, a. 3*: Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. *Etiam confertur locus paralelus in* De veritate, *q. 12, a. 9.*

Articuli Summae Theologiae *eundem ordinem sequens affert testimonia non pauca Aristotelis* (De divinatione per somnia), *Avicennae* (De anima), *Algazalis* (Maqasid al-falasifa), *Averrois* (Commentaria in Aristotelis De somniis), *Maimonidis* (Dux preplexorum), *S. Alberti Magni* (Quaestio de prophetia), *Aegidii Romani* (De erroribus philosophorum), *atque in testimonia et doctrinae quorundam Patrum (ut Sancti Augustini) aliorumque antiquitatis ecclesiasticorum scriptorum refert.*

Similiter et breves quaestionis status profert ex philosophiae graeco-romanae religionis tractatione atque ex patristica Montano praecurrenti Patrumque repulsu post haeresim montanistam, Sancti Augustini situ et auctoritate, eius tamen gnoseologia Platonem sapiente, arabum et iudaeorum religionis philosophia denique, postremo ex brevi scholastica praecurrenti traditione.

Ex harum fontium collatione Auctor infert: Sanctus Thomas locupletem adinvenit haereditatem quaestionum, rationum responsionum que huic rei pertinentium; haec autem haereditas pro chao quodammodo valebat: bini enim vertices gnoseologici, aristotelicus scilicet et platonicus, confuse trahebant hos et illos philosophos et theologos, absque itinere area contentionum facessita cuius circuitus in nonnullis tantummodo spatiis coharebant. Eodem modo confusio inter naturale et supernaturale onus erat quod

quivis poterat contueri praesertim in arabum iudaeorumque speculatione. Permixtio conficiens inter suos praecursores arabes, iudaeos ac christianos, eversa est a Thoma Aquinatense qui ab initio (in De veritate) *clarum ostendit cogitationis iter cui pro fundamento est eius firma cognitionis metaphysica conceptio, eius realismus, inter naturale et supernaturale distinctio, definitum demum fulcrum in Sacra Scriptura, serio explicata cuiusque textus tempestive conferuntur.*

In hoc articulo 3 patet influxus psichologiae Aristotelis, Avicennae, Averrois et Maimonidis; eius autem receptio ab Aquinatense multo acumine excreta est etsi concilians videretur. Cum vix haberet notitiam graecae literaturae quae phenomena de propheteuein *exposuerat atque pro rata parte perexigua esset eadem de controversiis Patrum adversus religionis helenicae philosophiam et montanista haeresim, Sanctus Thomas quaestionem constituit sua metaphysica conceptione et essendi et cognitionis et causalitatis atque suo sapienti Sacrorum Bibliorum usu. Profert denique omnium solutionem profundissimam discernens et applicans tres species propheticae visionis ad rationem qua ea generatur: via sensuum, imaginationis via, via intellectus.*

Permisimilis distinctio constat iam facta a Sancto Augustino, solus vero Aquinatensis eam exacte usurpare intellexit. Seorsum positis ex parte triumphis ingenii episcopi Hiponensis, huius principia gnoseologica paulo conciliabantur iis Aquinatensis: priori magni erat Platonis conceptio cognitionis, in acceptione potius constitutae, sicut passionis; *unde propheticum charisma movetur in maiori vel minori acceptionis gradu et ideo nec bene discernuntur cognitionis tempora* (acceptio rerum) *a secundis et essentialibus* (iudicium de rebus acceptis). *Thomae vero Aquinatensi cognitio est actus et essentialiter radices agit in* iudicio (*Sancto Thomae cardo erit distinctio inter duo cognitionis tempora*). *Simili modo, sequens principium illud gratia non destruit naturam Aquinatensis propheticam cognitionem ponit in archetypo naturae, id est, in analysi naturalis cognitionis: necesse erit ac sufficiens ut vera cognitio*

prophetica (*supernaturalis*) *sit* lumen divinum *in* iudicio *illustrare praphetae vel hagiographi mentem.*

Pro responsione quaestionis *propositae Sanctus Thomas inferre poterit suis metaphysicae principiis innitens ac recta Scripturae interpretatione et lucida rerum probatione*:

a) *abstractione sensoriali nec opus est in* acceptione sive specierum repraesentatione, *hac generata sensus speciebus aut intellectus.*

b) *E contrario, cum* acceptio rerum *imaginationis speciebus generatur, opus est eiusmodi abstractione secundum gradationem intensitati visionis aptatam.*

c) *Quod ad* iudicium de rebus repraesentatis *attinet, necessaria non est* alienatio a sensibus.

d) *In iis tandem quae Sanctus Thomas* enuntiationem vel denuntiationem propheticam *vocat, sua affirmatio omnino nitida*: *non solum non requiritur* alienatio a sensibus *sed etiam haec est potius adversa eiusmodi actui in eo enim prophetam oportet* compotem sui *et eorum quae vel dicit vel agit.*