

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Leticia BAÑARES PARERA

**REVELACIÓN Y *LUMEN PROPHETICUM*
EN SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 4 mensis iunii anni 2000

Dr. Ioseph Aloisius ILLANES

Dr. Ioseph MORALES

Coram tribunali, die 24 mensis octobris anni 1986, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXXIX, n. 4

PRESENTACIÓN

«El diálogo de la salvación fue abierto espontáneamente por iniciativa divina: Él nos amó primero»¹. Este es el núcleo de este trabajo, el diálogo entre Dios y los hombres. Dios habla al hombre, y el hombre escucha la palabra de Dios.

El objeto del presente estudio es profundizar en la revelación, en el misterio de un Dios que se revela al hombre, teniendo en cuenta que «la economía presente es una economía de palabra y de fe. La visión está reservada para después de la muerte. Nuestro Dios es el Dios de la palabra: Habla a Abraham, a Moisés, a los profetas, y por medio de ellos a su pueblo. Por Cristo, Dios habla a los apóstoles y nos habla a nosotros, porque en Él nos habla el Hijo en Persona»²; esta revelación que culmina en la Encarnación del Hijo de Dios es ese diálogo abierto en el que Dios se da a conocer a los hombres.

El propósito es analizar el conocimiento profético, siguiendo a Santo Tomás, y mostrar cómo este conocimiento es mucho más que una predicción de sucesos futuros: es un *nuevo modo de comunicación* que nace de una iniciativa divina. Dios se dirige a todos los hombres hablando a uno que escoge entre ellos: el profeta. Por ello, se dejan al margen las consideraciones y el valor apologético de la profecía para tratar la profecía como revelación.

Los estudios sobre la profecía han sido numerosos; histórico-religiosos, bíblicos, teológicos. Sin embargo, incluso en este último campo se han centrado más en algunos aspectos de la profecía —como criterio de credibilidad, como carisma relacionado con el de la inspiración, como función eclesial— por ello resulta de interés estudiar la profecía profundizando en ella en cuanto modo de comunicación y específicamente, desde la perspectiva de la luz que la hace posible.

1. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, en AAS 56 (1964) 642

2. LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación*, Salamanca 1982, p. 358

Al considerar la profecía como comunicación de Dios con el hombre, aparece la figura del profeta: el profeta en su carácter de mediador o intermediario entre Dios y el resto de la humanidad. ¿Cómo actúa Dios en el profeta?: ésta es la cuestión clave. Santo Tomás trata este tema partiendo de que la profecía es un conocimiento que excede la capacidad natural del hombre, por lo cual es precisa una luz distinta a la luz natural de la razón. Y es esta luz, —el *lumen propheticum*— el elemento esencial del conocimiento profético, el tema de este trabajo.

En el estudio de esta luz divina recibida en un entendimiento humano, surgen varias cuestiones: cabe preguntarse si esta luz sobrenatural es una luz específica del conocimiento profético, si es una luz de orden intelectual y en ese caso cómo es recibida por el entendimiento humano, si anula cualquier función intelectual del sujeto, si existen semejanzas con la luz natural de la razón, y qué relación puede existir con otras luces pertenecientes a otros conocimientos sobrenaturales.

Estos mismos interrogantes han forjado el esquema y los capítulos del trabajo que se reseña. Así pues, en primer lugar, se realizó una exposición breve de la doctrina de Santo Tomás acerca de la profecía con objeto de facilitar los datos necesarios para profundizar en el tema del *lumen propheticum*. A continuación y antes de adentrarse en el estudio de esta luz, se investigó sobre el uso de esta expresión en otros autores —consiguiendo una magnífica colaboración del AUGUSTINUS LEXICON—, así como de otros especialistas en San Alberto y San Buenaventura y también en Santo Tomás empleando el INDEX THOMISTICUS. Una vez recogidos los textos en los que aparece la expresión *lumen propheticum* y otras expresiones que también utiliza Santo Tomás para referirse a esta iluminación, se procedió al estudio de su naturaleza, sus efectos, y al modo de ser recibida en el sujeto. Fue entonces, cuando surgieron las cuestiones mencionadas anteriormente. El mismo Aquinate abrió camino en este sentido, pues son múltiples las referencias que hace al conocimiento natural, y, en varias ocasiones, se refiere a la luz del intelecto agente estableciendo una analogía verdaderamente sugerente y que nos permitía adentrarnos en la consideración de la actividad o pasividad del profeta como sujeto receptor-transmisor. De otra parte, después de haber comparado el *lumen propheticum* con la luz del intelecto agente era necesario estudiar las semejanzas y diferencias con otros *lumina* de carácter sobrenatural: el *lumen fidei* y el *lumen gloriae*. Se ha encontrado textos en los que Santo Tomás compara cada uno de estos *lumina* con el intelecto agente aludiendo en cada caso a efectos distintos que ayudan a profundizar en la naturaleza del *lumen propheticum*.

Existen ciertamente, además de los mencionados, otros temas de interés relacionados con la profecía —la comparación con los dones del Espíritu Santo, la *denuntiatio* o proclamación profética— pero a fin de analizar con más hondura el pensamiento del Aquinate se ha visto oportuno centrar el estudio en el *lumen propheticum*. Dejando éstas y otras cuestiones abiertas.

En este *excerptum* se realiza un estudio del estatuto ontológico del *lumen propheticum* en Tomás de Aquino. Es decir, este trabajo se centra en la naturaleza de la luz recibida por el profeta y en sus efectos, corresponde fundamentalmente al capítulo III de la Tesis Doctoral. Como introducción al tema se han resumido los capítulos I y II en los que se presenta la profecía como revelación y el origen y uso de la expresión *lumen propheticum* en Santo Tomás. El trabajo finaliza con una breve referencia a las analogías que establece el Aquinate con otros *lumina* de orden cognoscitivo con objeto de mostrar con mayor claridad la naturaleza del *lumen propheticum*.

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	VI
INTRODUCCIÓN	1

CAPÍTULO I

LA PROFECÍA: REVELACIÓN DIVINA

A. LA PROFECÍA EN LA OBRA TOMISTA	9
B. OBJETO DE LA PROFECÍA	15
1. Límites y unidad del objeto	21
2. Elementos del conocimiento profético	23
3. Grados de profecía	26
4. Grados en la profecía según la visión imaginaria	30
C. EL ORIGEN DE LA PROFECÍA	38
1. Origen sobrenatural de la profecía	39
2. Mediación de los ángeles	47
D. MODO Y MEDIO DE COMUNICACIÓN	50
1. La profecía: conocimiento sobrenatural imperfecto	50
2. Intervención sobrenatural en el profeta: modo y medio	56
a) Intervención en la <i>acceptio rerum</i>	59
b) Intervención en el <i>iudicium de acceptis</i>	60
3. Carácter actual y transitorio del conocimiento profético	63
4. Profecía y error	67
E. SUJETO RECEPTOR-TRASMISOR: EL PROFETA	71
1. Disposiciones en cuanto receptor	72
2. Quién puede ser sujeto de la Revelación profética	81
3. Certidumbre del profeta	83
4. Signos exteriores	85

CAPÍTULO II

LA EXPRESIÓN *LUMEN PROPHETICUM*: ORIGEN Y USO

A. ORIGEN DE LA EXPRESIÓN <i>LUMEN PROPHETICUM</i>	91
B. ELENCO DE TEXTOS EN LOS QUE APARECE LA EXPRESIÓN <i>LUMEN PROPHETICUM</i>	95
C. REFLEXIÓN FINAL	133

CAPÍTULO III

NATURALEZA Y EFECTOS DEL *LUMEN PROPHETICUM*

A. NATURALEZA	141
B. EFECTOS	155
1. Descripción general	155
2. Consideración específica: el juicio como efecto del <i>lumen propheticum</i>	159
C. MODOS DE DERIVACIÓN DEL <i>LUMEN PROPHETICUM</i> : POTENCIA EN LA QUE INHIERE	175
D. <i>LUMEN PROPHETICUM</i> Y POTENCIA OBEDIENCIAL	189

CAPÍTULO IV

LUMEN PROPHETICUM E INTELLECTO AGENTE

A. INTELLECTO AGENTE	200
B. EL <i>LUMEN PROPHETICUM</i> Y EL INTELLECTO AGENTE	215
a) Su comparación en cuanto luz: semejanzas	215
b) Su comparación en cuanto luz: diferencias	223
c) Otras semejanzas y diferencias	228
C. LA ACTIVIDAD DEL PROFETA BAJO LA ACCIÓN DEL <i>LUMEN PROPHETICUM</i>	237

CAPÍTULO V

LUMEN PROPHETICUM, LUMEN FIDEI
Y *LUMEN GLORIAE*

A. <i>LUMEN PROPHETICUM</i> Y <i>LUMEN FIDEI</i>	243
B. <i>LUMEN PROPHETICUM</i> Y <i>LUMEN GLORIAE</i>	258
1. El fin último del hombre: la visión beatífica	258
2. El <i>lumen gloriae</i>	271
3. <i>Lumen propheticum</i> y <i>lumen gloriae</i>	278
CONCLUSIONES	286
BIBLIOGRAFÍA	296

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

S. TOMÁS DE AQUINO

- *Summa Theologiae*, cum textu et recensione Leonina, Marietti, Romae 1905.
- *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1956.
- *Summa contra Gentiles*, Marietti, Romae 1961.
- *Summa contra Gentiles*, BAC, Madrid 1958.
- *Scriptum super Sententiis I, II, III*, Lethielleux, Parisiis 1956.
- *Quaestiones Disputatae*, I, Marietti, Romae 1964.
- *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Marietti, Romae 1951.
- *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Marietti, Romae 1953.
- *In Aristotelis Librum de Anima commentarium*, Marietti, Romae 1948.
- *Quaestiones Quodlibetales*, Marietti, Romae 1956.
- *In Isaiam Prophetam Expositio*, in *Opera Omnia XIV*, Typis P. Fioccardori, Parmae 1813.
- *Expositio Super Librum Boetii de Trinitate*, E.J. Brill, Leiden 1965.
- *Compendio de Teología*, trad. y notas por J.I. Saranyana y J. Restrepo Escoba, Madrid 1980.

INDEX THOMISTICUS

- *Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium indices et concordantiae*, R. BUSA, Stuttgart 1974/80.

ESTUDIOS ESPECÍFICOS SOBRE EL TEMA OBJETO DE LA TESIS EN TOMÁS DE AQUINO

- BINI, E., *La profezia nella Chiesa secondo S. Tommaso d'Aquino*, en *Div* 36 (1991) 38-51.
- BLANCO, A., *La Revelación como «Locutio Dei»*, en *ScrTh* 13 (1981) 9-61.

- BONINO, S.T., *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, en Rthom 89 (1989) 533-568.
- CANALS VIDAL, F., *El «lumen intellectus agentis» en la ontología del conocimiento de Santo Tomás*, en «Convivium» 1 (1956) 102-136.
- CASCIARO, J.M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la Revelación*, Madrid 1969.
- CATURELLI, A., *La profecía como conocimiento del futuro histórico en Santo Tomás de Aquino*, en Sap 30 (1975) 105-122.
- DECKER, B., *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim Hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate*, en Ang 16 (1939) 195-244.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.L., *El concepto en Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico» 7 (1974).
- GARCÍA LÓPEZ, J., *La abstracción según Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico» 8 (1975) 207-221.
- GHISALBERTI, A., *Il lessico della profezia in S. Tommaso d'Aquino*, en «Cristianesimo nella storia» 17 (1996) 349-368.
- IBÁÑEZ ARANA, A., *Las cuestiones «de Prophetiis» en Santo Tomás y la inspiración bíblica*, en ScrVict 1 (1954) 256-312.
- KING, J., *Thomas Aquinas and Prophecy*, en «Pneuma» I (1979) 50-58.
- LABOURDETTE, M., *Les Charismes. La Prophétie*, en RThom 50 (1950) 404-414.
- MAS HERRERA, O., *Algunos aspectos de la teoría del conocimiento en Santo Tomás de Aquino. Introducción a la doctrina de iluminación de la inteligencia en el sistema tomista*, en RFUCR 13 (1975) 57-71.
- MCCARTHY, B., *El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino*, en ScrTh 9 (1977) 425-484.
- POTTER, R., *Prophecy as Revelation*, en *Prophecy and other Charisms*. Vol. 45 of *Summa Theologiae (II-II, q. 171-178)*, London 1970.
- RICHARD, J., *Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin. Commentaire historique et doctrinal de II-II, q. 173, a.2*, en LTP 23 (1967) 42-75.
- SYNAVE, P.-BENOIT, P., *La prophétie*, en *Somme Théologique*, Paris 1974.
- SWEENEY, E., *Divine Revelation in the commentary of St. Thomas Aquinas on St. John's Gospel*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Universidad de Navarra, Pamplona 1972.
- ZARB, S.M., *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso*, en Ang 15 (1938) 169-200.

OTROS ESTUDIOS

- ABREGO, J.M., *Los libros proféticos*, Estella 1993.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *La palabra inspirada*, Barcelona 1966.
- AUSÍN, S., *La Revelación en los profetas*, en *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, 503-518.

- BARBADO, M., *Estudios de Psicología Experimental*, Madrid 1948.
- BENOIT, P., *Révélation et Inspiration*, en RB 70 (1963) 321-370.
- BORDONI, M., *Teología del miracolo*, Roma 1964.
- CASCIARO, J.M., *Santo Tomás ante sus fuentes*, en ScrTh 6 (1974) 11-65.
- CAVEDO, R., *Profetas. Historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, Madrid 1996.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Barcelona 1970.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. I: Grecia y Roma*, Barcelona 1981; *Historia de la Filosofía. II: De San Agustín a Escoto*, Barcelona 1982.
- CORTES, R., *Biblical Foundations of St. Thomas treatise on Prophecy*, en PhS 10 (1975) 7-29.
- COTTIER, G., *La foi a besoin de la philosophie*, en ScrTh 11 (1979) 691-709.
- CHENU, M.D., *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1957.
- DARLAPP, A., *Teología fundamental de la historia de la salvación, Mysterium salutis, I*, Madrid 1969.
- DE BROGLIE, G., *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne*, Paris 1964.
- DE ERCILLA, J., *De la imagen a la idea*, Barcelona 1958.
- DERISI, O.N., *Actualidad de la doctrina tomista del conocimiento*, en ScrTh 11 (1979) 773-800.
- DIECKMANN, H., *De revelatione christiana, tractatus philosophicus-historicus*, Friburgo 1930.
- DOMÍNGUEZ ASENSIO, J.A., *Iglesia y transmisión de la fe. Comentarios de Cayetano a la «Secunda Secundae»*, en ScrTh 12 (1980) 687-718.
- DUROUX, B., *La psychologie de la Foi chez saint Thomas d'Aquin*, Friburgo 1956.
- ELDERS, L. (ed.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano 1990.
- *Inspiración y Revelación según Santo Tomás de Aquino*, en XIV Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1996, 181-198.
- FERRARA, R., *«Fidei infusio» y Revelación en Santo Tomás de Aquino*, en Teol 11 (1974) 24-32.
- FISICHELLA, R., *La profezia come segno della credibilità della rivelazione. Per un uso teologico dell'argomento profetico*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1988.
- *Profecía*, en DTF, 1068-1081.
- *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la Verdad*, Pamplona 1967.
- *Abstracción*, en GER I, 70, 75
- *Inteligencia I*, en GER XII, 830-833
- GARDEIL, A., *La doctrine révélée et la théologie*, París 1932.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Revelatione I y II*, Roma 1950.
- GERVAIS, M., *La Théologie Fondamentale et la Dogmatique de la Révélation*, en LTP 26 (1970) 223-232.
- GHERARDINI, B., *Rivelazione e Fede*, en Div 15 (1971) 5-19.

- GIESLER, M., *Estudios sobre la donación de Dios en el Antiguo Testamento*, en ScrTh 4 (1972.) 525-539.
- GILSON, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid 1972.
- GRABMANN, M., *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona 1945.
- GUARDINI, R., *Religión y Revelación*, Madrid 1960.
- GUILLET, J., *La «Lumière intellectuelle» d'après S. Thomas*, en AHDL 2 (1927) 79-88.
- HERVE, J.M., *Manuale Theologiae dogmaticae, I*, Paris 1962.
- ILLANES, J.L., *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978.
- *La sabiduría teológica. Del «intellectus Fidei» agostiniano a la «Theologia» tomista*, en «Veritas et Sapientia» (1975) 191-228.
- IUNG, N., *Révélation*, en DTC XIII-2, 2.580-2.618.
- JOLIVET, J., *La filosofía medieval en Occidente*, Madrid-México 1974.
- LAKATOS, E., *Historia de la revelación bíblica*, Madrid 1973.
- LATOURRELLE, R., *Révélation, Histoire et Incarnation*, en Gr 44 (1963) 225-262.
- *La Révélation comme parole, Témoignage et rencontre*, en Gr 43 (1962) 39-54.
- *Teología de la Revelación*, Salamanca 1982.
- MENARD, E., *La Tradition. Révélation. Ecriture. Eglise selon Saint Thomas d'Aquin*, Bruges-Paris 1964.
- MORALES, J., *El milagro en la Teología contemporánea*, en ScrTh 2 (1970) 195-220.
- OCÁRIZ, F-BLANCO, A., *Teología fundamentale*, Roma 1997.
- PARENTE, P., *Theologia fundamentalis*, Roma 1955.
- PESCH, Ch., *De Christo. Legato divine*, Friburgo 1924.
- *Compendium Theologiae Dogmaticae*, Friburgo 1913.
- PIEPER, J., *Filosofía Medieval y mundo moderno*, Madrid 1973.
- POLO, J., *Verdad divina y lenguaje humano*, en ScrTh 11 (1969) 61-104.
- *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona 1984.
- RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid 1975.
- RAMLOT, L.-COTHENET, E., *Prophétisme*, en DBS 8, col. 811-1337.
- REVUELTA, J.M., *Los comentarios Bíblicos de Santo Tomás*, en ScrTh 3 (1971) 539-579.
- SESTILI, I., *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, en DT (P) 31 (1928) 50-82.
- SICRE, J.L., *Profetismo en Israel*, Estella 1992.
- SIRI, G., *La Rivelazione*, Roma 1942.
- STIEGMAN, E., *Charism and Institution in Aquinas*, Thom 38 (1974) 723-733.
- TORREL, J.P.-BOUTHILLIER, D., *Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe*, en Rthom (1990) 5-47.
- TRESMONTANT, C., *El problema de la revelación*, Barcelona 1973.
- TROMP, S., *De Revelatione cristiana*, Roma 1950.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Barcelona 1967.
- WHITE, V., *Le concept de Révélation chez S. Thomas*, en ATTh 11 (1950) 1-17.

TABLA DE ABREVIATURAS

op. cit.	in opere supra citato
<i>ibidem</i>	in loco proxime citato
prol.	prologus quaestionis
intr.	introductio
in contr.	in contrarium
<i>S.Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>S.C.G.</i>	<i>Summa Contra Gentiles</i>
<i>De Ver.</i>	<i>Quaestio Disputata De Veritate</i>
<i>In I Sent.</i>	<i>In primo libro Sententiarum</i> (II, III, IV)
<i>In Boetii</i>	<i>In librum Boetii de Trinitate expositio.</i>
<i>Comp. Theol.</i>	<i>Compendium Theologiae</i>
<i>In I ad Cor.</i>	<i>In expositione super Epistolam Pauli I ad Corinthios</i>
<i>In Isaiam</i>	<i>In expositione super librum Isaiam</i>
<i>In Hebraeos</i>	<i>In expositione super Epistolam Pauli ad Hebraeos</i>
AAS	«Acta Apostolicae Sedis». Roma 1909 ss.
CCSL	«Corpus Christianorum Series Latina». Turnholt 1953 ss.
AHDL	«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge». Paris.
Ang	«Angelicum». Roma
ATh	«Année theologique». Paris
DBS	<i>Diccionario Bíblico de espiritualidad</i> . París 1993.
Div	«Divinitas». Roma
DT (P)	«Divus Thomas». Piacenza
DTF	<i>Diccionario de Teología Fundamental</i>
Gr	«Gregorianum». Roma
LTP	«Laval Theologique et Philosophique». Québec
RFUCR	«Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica»
RThom	«Revue Thomiste».
Sap	«Sapientia». La Plata
ScrTh	«Scripta theologica». Pamplona
Scr Vict	«Scriptorium Victoriense». Vitoria
Teol	«Teología». Buenos Aires
Thom	«Thomist». Washington
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> . París 1903-1946
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i> . Madrid 1972-1976
BAC	«Biblioteca de Autores Cristianos»

REVELACIÓN Y *LUMEN PROPHETICUM* EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. LA PROFECÍA: REVELACIÓN DIVINA

A. La profecía en la obra tomista

Los tres lugares principales en los que el Aquinate trata de la profecía son: la *Quaestio disputata De Veritate*, la *Summa Contra Gentes* y la *Summa Theologiae*, además de algunos comentarios bíblicos en los que también aparece: *In Isaiam*, *In I ad Corinthios*, *In Hebraeos*. El Doctor Angélico habla de profecía en múltiples textos; no obstante, en algunas ocasiones, se limita a una breve referencia o trata cuestiones que aparecen recogidas y tratadas con mayor profundidad en las tres fuentes mencionadas.

Respecto a estas fuentes conviene tener en cuenta el orden cronológico en el que fueron escritas, pues se observa una evolución en el pensamiento del Doctor Común, y también las distintas finalidades de cada una. En ellas aparecen distintos elementos e ideas comunes tal y como se reseñan a continuación siguiendo el orden cronológico: *Quaestio disputata De Veritate*, *Summa Contra Gentes* y *Summa Theologiae*.

1. «*De Veritate*»

Esta *quaestio disputata* —concretamente en la q.12— es el primer lugar donde Santo Tomás estudia sistemáticamente el tema de la profecía. El tratamiento de la profecía en el contexto de un estudio sobre la verdad apunta a que la esencia de la profecía pertenece a la esfera del conocimiento.

Tras estudiar la verdad en Dios y en los ángeles, Santo Tomás considera la verdad en el hombre. Analiza primero la mente humana, para después centrarse en el modo de adquisición de la verdad: distingue entre lo que el hombre puede adquirir con su capacidad natural y lo

que conoce por las fuerzas naturales ayudadas por «cierta enseñanza», bien sea ésta humana o divina. En esta esfera de colaboración del entendimiento humano y la enseñanza divina sitúa la profecía.

La profecía, en esta obra, es una acción en la que coopera Dios y el hombre, de carácter intelectual y a modo de enseñanza.

2. «*Summa Contra Gentes*»

El tratamiento del conocimiento profético en esta obra del Aquinate es muy breve. El libro III estudia a Dios como fin último y, en la tercera parte¹ —cuando considera a Dios en cuanto rector de los seres racionales— trata de la gracia y al considerar las gracias *gratis data*, se refiere a la profecía. La consideración de la profecía como gracia *gratis data* realza su aspecto sobrenatural y por tanto gratuito, así como su finalidad eclesiológica-soteriológica.

3. «*Summa Theologiae*»

Santo Tomás, en esta última obra, estudia el tema de la profecía en su tratado sobre el hombre y, en la parte referente a la moral, en la II-II, q. 171 a 174. En concreto aparece cuando se refiere a lo que pertenece sólo a algunos hombres y bajo este punto de vista considera las gracias *gratis data*, los géneros de vida y los oficios y estados de la Iglesia. El tratamiento de la profecía en la *Summa* aúna y completa los distintos aspectos incoados en las obras antes mencionadas.

La profecía es la comunicación de tipo cognoscitivo entre Dios y el hombre; aquella enseñanza de algún modo divina y humana con un contenido ligado a la salvación del hombre —no sólo a la propia— que lo convierte en mediador, en instrumento activo del obrar divino.

Desde este punto de vista, la profecía se presenta como un modo de revelación. Esta iniciativa divina motivada por una intención claramente salvífica busca también la colaboración humana. Así a pesar de que esencialmente es una acción divina, es también una acción conjunta de Dios y del hombre, que coopera en tal revelación.

B. Objeto de la profecía

Se puede afirmar que respecto al *objeto* de la profecía en Tomás de Aquino se da una evolución ya que, en la primera obra en la que alude a este tema, el comentario bíblico *In Isaiam*, aparece el término profe-

cía aplicado exclusivamente al conocimiento de futuros contingentes, y sin embargo, a lo largo de sus obras y especialmente en la *Summa Theologiae*, se refiere a la profecía en un sentido mucho más amplio.

Es decir, en los primeros textos, el objeto de la profecía, viene determinado por cierta «lejanía». Al profeta le es revelado aquello que está lejos² de su facultad cognoscitiva, lo que de un modo u otro no puede alcanzar con sus facultades naturales y por ello recibe una luz sobreañadida que le da a conocer las verdades sobrenaturales.

Una vez vista la extensión del objeto y teniendo en cuenta que éste no es limitado por la luz divina, cabe plantearse si existe algún límite en la profecía y cuál es su motivo, ya que como obra divina no parece corresponderle. En efecto, el límite le adviene no por su causa sino por el sujeto receptor que se halla en estado imperfecto. El profeta al no conocer totalmente la virtualidad del principio por el cual se produce este conocimiento, se sigue que no conoce todo lo que por él se alcanzaría.

Ahora bien, afirmar que el principio no es conocido o es conocido de modo general, no implica que no exista unidad en la profecía, puesto que el profeta recibe una luz divina gracias a la cual es posible la revelación y es precisamente esta luz el elemento formal que da unidad al conocimiento profético.

Santo Tomás para explicar el conocimiento profético estudia las fases que existen en el conocimiento natural. En la primera fase hay una *acceptio sive representatio specierum* y en la segunda se da el *iudicium de speciebus repraesentatis vel de rebus acceptis*. Una vez vistas las fases del conocimiento natural considera que en el conocimiento profético la intervención divina puede darse también en estos dos niveles: en la *acceptio rerum* y en el *iudicium de acceptis*. Si ocurre en la *acceptio rerum*: la recepción sobrenatural de las cosas puede ser según tres géneros de visión: corporal, imaginaria e intelectual³. En cambio, si la intervención sobrenatural se da en el *Iudicium de acceptis*, se daría en el sujeto receptor «un fortalecimiento del entendimiento mediante un *novum lumen* intelectual específico, que recibe precisamente el nombre de *lumen propheticum* o luz profética»⁴, pues en el juicio, por ser un acto simple, no caben distinciones sino en cuanto al objeto⁵.

C. La profecía como revelación y como enseñanza

Respecto al origen de la profecía por ser un conocimiento que excede al conocimiento humano requiere una causa superior. Desde esta óptica Santo Tomás afirma que si bien es Dios quien se pone en

comunicación con el hombre, interviniendo de un modo sobrenatural, tal revelación aunque sea divina, no es perfecta ya que el destinatario es el hombre en su estado actual —viador— y por este motivo no puede ser perfecta. Por tanto, dirá Santo Tomás que la profecía «es algo imperfecto en el orden de la revelación divina»⁶, es decir, su origen es divino, pero se da en ella imperfección.

Es decir, si la profecía es «un conocimiento impreso en la mente del profeta mediante una revelación divina, a modo de enseñanza»⁷ se puede afirmar que en cuanto *revelación* es un cierto modo de participación de la sabiduría divina, pues Dios hace partícipe al hombre de ciertas verdades que exceden a su conocimiento; y en cuanto *enseñanza* se distingue radicalmente de la visión de la esencia divina que tienen los bienaventurados porque el profeta no ve la esencia de Dios como aquéllos, ya que la verdad primera, es el principio de todo conocimiento profético pero no su objeto inmediato. El profeta no conoce el principio por el que adquiere tal conocimiento. Por otra parte, también en cuanto *enseñanza* comporta la limitación del receptor, el profeta —en cuanto criatura humana—, y ofrece a su vez la cooperación posible del alma racional gracias a que el hombre posee entendimiento y puede tener un papel activo en este modo de conocimiento. En este sentido es necesario indicar que la aplicación de esta teoría fue un acierto de Santo Tomás ya que con ella se hace compatible en la profecía la cooperación de Dios y del hombre⁸. Se explica que la limitación provenga de la imperfección del instrumento y que la certeza sea consecuencia de ser una acción divina. Además, también se aclara el motivo porque el que el profeta no conoce todo lo que pretende el Espíritu Santo en la revelación pues el profeta es instrumento deficiente.

En consecuencia, el conocimiento profético es limitado en su *objeto* en el sentido de que cada profeta no conoce todo lo que puede ser profetizado; y también lo es en cuanto al *sujeto* pues al no conocer en sí mismo el principio de tal conocimiento, no puede darse de forma habitual⁹.

Ahora bien, puesto que las cosas reveladas por Dios al profeta exceden su capacidad natural, no será suficiente la luz de la razón; no obstante, por pertenecer al ámbito del conocimiento, se sigue que el influjo divino necesario para que se pueda hablar de revelación profética deberá ser de orden cognoscitivo¹⁰.

D. Carácter actual y transitorio del conocimiento profético

Puesto que la profecía es un conocimiento supraracional, partimos de que es necesaria una luz de orden intelectual superior a la luz

de la razón. No obstante es preciso considerar si esa luz se halla en el sujeto de forma permanente o a modo de pasión.

Para estudiar esta cuestión, Santo Tomás analiza la luz natural del intelecto humano. Parte de que cuando esta luz se da de forma permanente, perfecciona el intelecto de tal modo que éste conoce el principio de las cosas que por él son conocidas. Sin embargo, el principio de todo aquello que sea objeto de un conocimiento sobrenatural, que llegue al hombre por revelación profética, es Dios. Pero ya se ha visto que los profetas no ven a Dios en su esencia como ocurre con los bienaventurados. Por tanto, parece seguirse que si bien en éstos la luz se halla de forma permanente, en los profetas no puede ser de este modo.

Con respecto al carácter transeúnte el Aquinatense vuelve a establecer tanto en *De Veritate* como en la *Summa* una analogía con la enseñanza humana. En ella, en ocasiones, el discípulo no comprende los principios de ciertas ciencias y no los puede aplicar por sí solo, teniendo que recurrir —en cada caso— de nuevo al maestro. Esto es lo que ocurre con el profeta, que al no conocer el principio de su conocimiento sobrenatural, no puede ejercitarlo cuando quiere, y necesita para cada revelación profética una nueva iluminación divina; por ello no puede hablarse de la profecía como hábito.

En efecto, éste es el motivo fundamental por el que se dice que el conocimiento profético es imperfecto. Cuando dice Santo Tomás que la luz profética es recibida a «modo de pasión» hay que entender este término en sentido amplio, es decir, «cualquier recepción». Se puede hablar de «recepción» siempre que con ello quede manifiesto el carácter actual y se salve la actividad del profeta. Es decir, considerar que en el conocimiento profético hay una recepción sobrenatural, no implica pasividad por parte del sujeto, sino que se emplea este término de modo semejante a como lo utiliza Aristóteles para referirse al entendimiento¹¹.

Así se puede decir que el *lumen propheticum* no permanece en la mente del profeta, sino que es inspirado actualmente de modo sobrenatural¹². El carácter actual de la profecía es una manifestación más de su origen divino, pues la influencia de esa luz depende sólo de la voluntad de Dios.

E. El profeta sujeto receptor-trasmisor

Es preciso tener en cuenta que el profeta no es sólo receptor, sino también trasmisor, puesto que ya se ha aludido a que la profecía es una gracia *gratis data*, que se caracteriza por ser gracia comunicada a

un sujeto con una finalidad salvífica, pero en servicio de los demás. El Aquinate en la *guaestio disputata* distingue entre el don de la profecía y el uso de este don.

También analiza si se requiere o no la abstracción de los sentidos en el profeta y afirma que cuando se da influencia de luz sólo en el juicio —sin *acceptio* sobrenatural— o bien cuando las especies recibidas son inteligibles no es necesaria la enajenación de los sentidos «porque en nosotros se realiza el juicio perfecto del entendimiento por la conversión a las cosas sensibles»¹³.

Tampoco se dará tal enajenación cuando la revelación profética se realice mediante la representación de algo por especies sensibles puesto que sería contradictorio. Así la abstracción de los sentidos es necesaria sólo cuando se da visión imaginaria —que es el caso que más propiamente puede considerarse profecía— para que las imágenes de las cosas exteriores no obstaculicen la visión del profeta¹⁴.

Ciertamente, aunque la mente del profeta sea instrumento deficiente, existe una actividad espiritual por parte del profeta y que es compatible con la intervención divina.

II. LA EXPRESIÓN *LUMEN PROPHETICUM*: ORIGEN Y USO

Respecto al origen de la expresión «*lumen propheticum*» resulta útil realizar un breve repaso en aquellos autores que han influido más directamente en el Doctor común, para buscar el posible origen de esta expresión.

San Agustín, al tratar de la profecía, emplea el término *visio* que también recogerá el Aquinate en su tratado. Sin embargo, aunque su doctrina sobre la iluminación sea amplia, no emplea el término *lumen* cuando se refiere al conocimiento profético¹⁵, tal vez porque su gnoseología le lleva a centrarse más en la verdad conocida que en el intelecto cognoscente.

Respecto a las fuentes árabes, cuya influencia a lo largo del tratado tomista ha traído consigo muchas aportaciones —tanto en los planteamientos de varias cuestiones, como en las soluciones o críticas— tampoco parece que ninguno de ellos haya empleado la expresión que ahora se considera¹⁶.

En cuanto a las fuentes más próximas al Doctor Común, se alude sólo a San Alberto Magno y a su contemporáneo San Buenaventura, aunque se desconoce si el Aquinate conoció los escritos de éste referentes a la profecía, antes de escribir sus dos tratados.

San Alberto trata de la profecía fundamentalmente en tres obras: «*Postilla super Isaïam*», «*Postilla super Ieremiam*» y en la «*Quaestio de Prophetia*». De estas, sólo están editadas la primera y un fragmento de la segunda. Suele emplear los términos *illuminationem intellectus* o *lumen divinum* y sobretodo la expresión *lumen intellectuale* si bien sólo en el capítulo VI de la «*Postilla super Isaïam*» aparece en cierto sentido la expresión *lumen propheticum* para designar la iluminación profética: «quod intellectus lumine divino et propheticum informatus reflectatur ad imaginationem et ad sensum et divini luminis redundancia in eis perficiat visionem imaginariam et sensibilem, quae prophetiae vocantur»¹⁷.

Respecto al uso de esta expresión por San Buenaventura como no está editada su «*Quaestio de Prophetia*» —incluso se duda de su autenticidad— no se puede afirmar si utiliza o no esta expresión, aunque, en el resto de sus obras, se refiere a cierto *lumen divinum* en el contexto del conocimiento profético.

Así pues, aunque hay algún precedente parece que fue Santo Tomás quien acuñó el término *lumen propheticum* y le dio valor técnico como elemento esencial del conocimiento profético.

Los textos en los que aparece explícitamente la expresión *lumen propheticum*, así como todos aquellos en los que aparece la idea, pero expresada con otros términos, se pueden clasificar del siguiente modo:

1. Textos en los que aparece la expresión *lumen propheticum*¹⁸.
2. Textos en los que aparece la expresión *lumen prophetiae*¹⁹.
3. Textos en los que el Aquinate utiliza otros términos para expresar la misma idea *lumen propheticum*²⁰.

Los textos en los que el Doctor Común emplea la expresión *lumen propheticum* pertenecen exclusivamente a los dos tratados de profecía —la *Quaestio Disputata De Veritate* y la *Summa Theologiae*— mientras que en las demás obras, emplea el término *lumen prophetiae* —estableciendo en algunos casos una analogía con el *lumen fidei* o con el *lumen rationis*— o bien se vale de otros términos que recogen distintos aspectos del *lumen propheticum*. Por otra parte si se analizan estos términos, se observa que hay tres aspectos o connotaciones esenciales en los que cabe englobar todas las expresiones restantes: 1) *Conocimiento*: iluminación, ilustración de la mente, Luz inteligible, Luz intelectual, Luz de la mente, Luz interior, Luz recibida en el intelecto, Luz que excede la luz natural de la razón. 2) *Don divino*: Divina inspiración, Luz Divina, Luz infusa, Luz que divinamente conforta, Luz sobrenatural, Influjo superior, Rayo de luz divina, Iluminación y revelación divina, Ilustración del Rayo divino, Luz que excede la luz natural de la razón, Influjo profético. 3) *Don gratuito*: Luz de gracia *gratis data*, Luz nueva.

Además si se compara los textos de ambos tratados resulta significativo comprobar que la distribución de estos textos en el corpus, argumentos y soluciones —en los artículos— es diversa. Es más, de esta comparación se puede deducir que con el pasar del tiempo el Doctor Común va haciendo la expresión *lumen propheticum* cada vez más suya y precisando su alcance de forma que en la *Summa Theologiae* ya aparece en las objeciones que el mismo se hace para profundizar mejor de este modo en la naturaleza del *lumen*.

III. NATURALEZA Y EFECTOS DEL *LUMEN PROPHETICUM*

A. Naturaleza

En primer lugar es preciso apuntar que la profecía pertenece propiamente al conocimiento. Este es uno de los aspectos subrayados en las distintas expresiones que utiliza el Aquinate para referirse al *lumen propheticum*.

Santo Tomás emplea la imagen de la luz para referirse al conocimiento, es decir, explica que del mismo modo que la luz corporal nos permite ver los objetos sensibles, el conocimiento de los objetos intelectuales lo obtenemos por la luz de la razón natural. Sin embargo advierte que la profecía es un conocimiento de orden sobrenatural y como tal excede la capacidad natural del entendimiento humano. No basta pues con la luz natural, es preciso que se dé cierta iluminación que permita al profeta ver aquellas cosas que se hallan lejanas a su conocimiento²¹.

Esta luz de orden intelectual y sobrenatural, necesaria para la profecía es lo que Santo Tomás llama *lumen propheticum*. Pero el *lumen propheticum*, no anula la luz natural de la razón, sino que la presupone. Es decir, la luz natural del entendimiento es como la forma del propio entendimiento: es la luz que permite alcanzar el conocimiento de aquellas cosas inteligibles a las que se puede llegar a partir del conocimiento sensible, sin embargo, esta luz no es suficiente para obtener un conocimiento de verdades inteligibles que excedan la capacidad de la razón. Para ello se hace necesario que el conocimiento del profeta sea perfeccionado con una luz superior, y es por la recepción de esta luz por la que un hombre se constituye en profeta.

En este sentido Santo Tomás afirma que el *lumen propheticum* es el elemento formal de la profecía y, por tanto, su causa: «El elemento formal en el conocimiento profético es la luz divina, de cuya unidad

recibe la profecía su unidad específica, aun cuando sean diversas las cosas que por ellas se dan a conocer a los profetas»²².

El Aquinate utiliza distintos calificativos para referirse a esta luz: «luz intelectual», «luz de la mente», «luz recibida en el intelecto», cuyo alcance es claro. Con el término *intelectual* alude el Doctor Común al carácter cognoscitivo ya que por esta luz se nos revelan algunas verdades sobrenaturales (en algunas ocasiones mediante visión imaginaria y en otras sin ella), es decir que por su causa se esclarecen al profeta ciertas verdades, siendo éste consciente de la acción sobrenatural que ocurre en su mente.

La expresión *luz interior* comporta varias connotaciones. Si es una luz interior, o bien es la luz del intelecto mismo —lo que está excluido por el planteamiento general—, o no puede ser infundida por ninguna criatura ya que sólo Dios puede ser la causa de una iluminación en el entendimiento. Por otra parte, al señalar que es interior, se reafirma su carácter intelectual.

Respecto a que sea infundida inmediatamente por Dios, hay que decir que Santo Tomás, cuando establece la analogía entre la enseñanza humana y el conocimiento profético, advierte que la principal diferencia es que Dios puede iluminar la mente humana, mientras que en la enseñanza entre hombres, no es posible. El maestro representa ciertas verdades a su discípulo, pero no tiene capacidad para iluminar interiormente su inteligencia²³.

El hecho de que esta luz sea un *don divino* por su origen lo afirma expresamente Santo Tomás con las siguientes palabras: «La profecía se cuenta entre los dones del Espíritu Santo por razón de la luz profética: porque es infundida inmediatamente por Dios, aunque para su recepción coopere el ministerio de los ángeles»²⁴.

Por tanto, si esta luz *sobrenatural* es infundida por Dios inmediatamente —el Doctor Común se refiere habitualmente a ella con la expresión «luz divina»— resulta necesario precisar qué características tiene en cuanto luz divina. Sin duda implica que es una participación de la luz de Dios, en algunas ocasiones²⁵, tomando una expresión de Dionisio Santo Tomás habla del «rayo divino». Con ello apunta el carácter actual de esta luz que recibe el profeta a diferencia del *lumen gloriae* que poseen los bienaventurados —cuyo conocimiento es actualizado por la misma esencia divina—; y afirma que el *lumen propheticum* es recibida en la mente del profeta «a modo de pasión o impresión transeúnte»²⁶.

Aunque el principio que da a conocer las cosas —manifestadas en el conocimiento profético sea la Verdad Primera, no es ésta un objeto

inmediato de la profecía—²⁷. El *lumen propheticum* es luz derivada o participada. No obstante, la naturaleza divina del *lumen propheticum* establece una semejanza entre el conocimiento humano y el divino, de modo que «se sigue ser una la verdad del conocimiento profético y la enunciación del conocimiento divino»²⁸. Así el *lumen propheticum*, en cuanto luz participada, posee unas características propias: es simplicísimo y universalísimo en su virtud²⁹:

a) es *simplicísimo* en cuanto que su principio es la Verdad Primera que es una y única. Por ello, si bien en algunas ocasiones el Aquinate habla de una mayor o menor recepción de luz afirmando que «se ve la verdad tanto más sutil cuanto más alta sea la ilustración de la luz divina»³⁰, en otros textos se expresa en sentido contrario. Así, al referirse a la división de los grados de profecía —según la visión imaginaria— responde taxativamente que «no se puede distinguir los grados de la luz inteligible, si no es mediante algunos signos imaginarios o sensibles, y así la diversidad de la luz intelectual la tomamos de la diversidad de las cosas imaginadas»³¹. También afirma que: «la multiplicación de las visiones no se obtiene por sola la luz inteligible que es común a toda visión profética, sino por la diversidad de las especies por las que tiene lugar esa semejanza»³². Además, según se ha visto, la unidad *lumen propheticum* es causa de la unidad de la profecía aunque sean múltiples y variadas las verdades dadas a conocer a los profetas;

b) es *universalísimo*, pues, por su naturaleza no tiene límites como no los tiene la sabiduría divina. Por el *lumen propheticum* Dios puede dar a conocer al profeta cualquier conocimiento sobre verdades divinas o humanas, espirituales o materiales, pasadas o futuras, necesarias o contingentes. No obstante, por ser un conocimiento actual y no conocer en sí mismo el principio de tal conocimiento —la Verdad Primera— cada profeta conoce sólo lo que Dios quiere revelarle y no todo lo profetizable, y para cada revelación es necesaria una nueva infusión de *lumen* divino. La limitación procede del sujeto receptor del *lumen*, que es el hombre en estado viador.

Se entiende que el Doctor Común aplique la teoría de la causalidad instrumental al conocimiento profético y afirme que «en la revelación profética la mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como un instrumento imperfecto respecto del agente principal»³³. Por tanto, aunque el *lumen propheticum* por ser luz divina pueda dar a conocer al profeta todas las cosas sin límite alguno, pues a todo alcanza el conocimiento de Dios —incluso a lo que todavía no es, como los futuros contingentes—, el profeta, al recibir esta luz, recibe exclusivamente el conocimiento de ciertas verdades. Queda claro que la limita-

ción proviene de la imperfección del instrumento, no de la virtud del agente. Por este motivo esta luz habitualmente requiere ir acompañada de imágenes sensibles éste es el modo natural de conocer del hombre en estado viador, bien sean éstas infundidas inmediatamente por Dios en el caso de que haya visión imaginaria, bien sean adquiridas por una vía ordinaria, es decir a partir del conocimiento sensible del mismo profeta³⁴.

Respecto al carácter actual del conocimiento profético y recogiendo las distintas alusiones que se han hecho a este tema, es preciso resaltar que ello responde al modo como esta luz —el *lumen propheticum*— es recibida en la mente del profeta. Ya que, como se ha dicho, aun siendo una luz y una luz infusa, no se le da al hombre de modo tan perfecto como los hábitos, es decir, no es recibida de forma permanente, sino como una «pasión o impresión transeúnte». El profeta necesita cada vez una nueva iluminación de Dios para conocer proféticamente, y no puede profetizar cuando quiere ni sobre lo que quiere, sino cuando y sobre lo que Dios le da a conocer.

El motivo es que el profeta no conoce el principio por el que adquiere tal conocimiento, pues es la Verdad Primera, y todo conocimiento que no alcance el conocimiento de los primeros principios, no puede poseerse a modo de hábito. Lo mismo sucede en la enseñanza humana cuando no se posee el conocimiento de los principios de cualquier disciplina. Sin embargo, cuando la luz se da de forma permanente, perfecciona el intelecto de tal modo que éste conoce el principio de las cosas que por él son conocidas.

Por último hay que resaltar el aspecto de *don gratuito* del *lumen propheticum*. Ciertamente deriva de su carácter divino, pero con el término «gratuito» Santo Tomás quiere señalar especialmente dos cuestiones:

a) que es una luz *nueva* que Dios otorga a ciertos hombres sin que tenga relación alguna con la gracia santificante, es decir, que no se recibe junto con la gracia santificante ni exige que el sujeto receptor se halle en estado de gracia para poder recibir este *lumen*. Así pues, esta luz no sólo no le pertenece al hombre por naturaleza, sino que es consecuencia de una iniciativa divina que Dios —independientemente de la gracia santificante— la concede a algunos hombres sin merecimiento por su parte: es totalmente gratuito;

b) que es una gracia *gratis data* y, como tal, Dios la otorga a ciertas personas, no para utilidad propia, sino para utilidad de la Iglesia³⁵. En resumen, Dios le proporciona al hombre conocimiento de verdades sobrenaturales mediante una nueva luz con una finalidad eclesiológi-

co-salvífica. No tiene un contenido santificante para el sujeto receptor, no es una perfección habitual cuyos efectos sean necesarios para su salvación, sino que Dios ilumina al profeta con una impresión que cesa al cesar el acto y, además, el profeta recibe esta luz en orden al plan general de salvación. En consecuencia, esta luz comporta el conocimiento de verdades salvíficas en cuanto son para utilidad de la Iglesia y en ocasiones también para la propia. Estas revelaciones están orientadas a beneficiar a los demás y por ello sólo Dios puede ser autor de esta luz ya que su ámbito es muy diverso: «El Señor revela a sus profetas cuantas cosas son necesarias para la instrucción del pueblo fiel»³⁶.

Tal y como se ha expuesto, esta luz tiene unas características propias de su naturaleza divina, de tal modo que no es proporcional a la mente del profeta —que es un instrumento deficiente— por ello Santo Tomás afirma que aunque originalmente proceda de Dios, existe una mediación angélica. Los ángeles cooperan de tal modo que con su luz natural —más semejante al *lumen rationis*— ayudan a concentrar y especificar el *lumen* divino y así, el intelecto humano se hace capaz de recibirlo³⁷. De modo que sin sustraer el carácter divino, los ángeles son mediadores confortando la mente del profeta y en cierto modo, preparándolo con su luz natural³⁸.

B. Efectos

En el capítulo 154 del libro III de la *Summa Contra Gentes* al tratar de los dones de las gracias *gratis data* se hace referencia a ciertos efectos del *lumen propheticum* que merecen ser considerados:

a) *Elevación de la mente*. Santo Tomás habla de cierta elevación de la mente —causada por esta luz interior— «que eleva a la mente a percibir aquellas cosas que el entendimiento no puede obtener por la luz natural». Tal elevación es mencionada en otros textos de Santo Tomás en los que afirma que para recibir la profecía es necesario «que la intención de la mente se eleve hacia las cosas divinas»; y más adelante, añade que esta elevación se realiza por la moción del Espíritu Santo³⁹. La elevación de la mente constituye así un primer efecto de esta luz que el Aquinate pone de manifiesto al rebatir una objeción que considera la profecía de orden afectivo en lugar de incluirla en el ámbito intelectual⁴⁰.

Esta elevación causada por el Espíritu Santo; podría interpretarse como causa del *lumen propheticum*. En todo caso es una elevación de la mente; un primer paso necesario para el conocimiento de las verdades sobrenaturales. Así, cuando el Doctor Angélico trata acerca de si es

necesaria o no la bondad de costumbres en el profeta, explica que aunque para la profecía no se requiere la gracia en el sujeto receptor, sí pueden ser obstáculo los vicios y otras costumbres malas ya que: «ésta (la profecía) exige grande elevación de la mente para la contemplación de las cosas espirituales»⁴¹. Parece así que para el Aquinate la elevación de la mente que sucede en la profecía es necesaria por el objeto del conocimiento profético que excede la capacidad natural. Esa luz «más poderosa que la luz de la razón» —que es el *lumen propheticum*— requiere en el sujeto una elevación de la mente en la medida en que la gracia de profecía eleva al hombre por encima de su naturaleza en cuanto a «la sustancia del acto», no en cuanto «al modo» como ocurre en otros dones⁴².

b) *Certeza del origen divino de la profecía*. El citado texto de la *Summa Contra Gentes* afirma que el profeta «tiene certidumbre de las cosas que conoce con la luz sobrenatural». El profeta conoce que es movida su mente por el Espíritu Santo y esto es necesario de tal modo que, si no se diera, no tendría fundamento la consideración del profeta como mediador-intermediario en la comunicación de Dios con los demás hombres. Como explica Santo Tomás «ésta es la razón del profeta, que conozca aquello que ve, o dice, o hace. Y así, cuando no lo conoce, no es verdadero profeta, sino sólo participativamente»⁴³. La función eclesial o salvífica colectiva del profeta así lo exige⁴⁴.

c) *Auxilios interiores para el conocimiento*. También en la *Summa Contra Gentes* se lee «con dicha luz, que ilumina interiormente al entendimiento, hay alguna vez en la divina revelación otros auxilios interiores o exteriores de conocimiento». Esto se debe a que el conocimiento profético aún siendo causado por una luz divina se acopla al modo de conocer de la criatura racional, por eso este conocimiento generalmente se da al hombre por medio de «figuras veladas» que son en algunos casos infundidas con el *lumen propheticum* y, en otros elaboradas mediante la mezcla de especies ya existentes en la mente del profeta.

Estos auxilios son necesarios por la imperfección del instrumento que recibe el *lumen* que se halla en estado viador y por ello no ve la esencia divina. Es erróneo afirmar que el *lumen propheticum* eleve la mente de tal modo que el profeta vea «en la esencia divina» aunque no vea la esencia divina en sí misma. Esto no ocurre, ya que no es posible ver las razones de las cosas en la esencia divina y no ver la esencia en sí, como bien explica el Aquinate.

d) *El juicio como efecto principal del lumen propheticum*. Ya se ha aludido a que la intervención divina en el profeta puede ocurrir en las dos fases del conocimiento natural, es decir, en el *iudicium de acceptis*

y también en la *acceptio rerum*. Sin embargo, Santo Tomás considera que la recepción de la luz en el juicio es lo principal del conocimiento profético ya que es en el juicio donde se completa el conocimiento⁴⁵.

Se precisa una nueva luz para formular el juicio por parte del profeta ya que «el juicio de la mente humana se verifica por virtud de la luz intelectual»⁴⁶; y si el contenido de la profecía excede la capacidad humana, no bastará la luz de la razón natural.

El hecho de que la profecía se dé fundamentalmente en el juicio a causa del *lumen propheticum* no se contradice con la afirmación de su carácter actual —no permanente— pues el juicio es un acto del entendimiento humano y para que pueda darse, basta con que la iluminación sea actual y no tiene relevancia que cese. Ciertamente también puede haber juicio cuando la luz existe de forma habitual, pero no es requisito indispensable ya que en un caso la luz intelectual viene a ser la forma y, en el caso del *lumen propheticum*, es una forma sobreañadida, es decir, tiene carácter accidental.

Por tanto, basta la iluminación sobrenatural en el juicio para que pueda hablarse de profecía, pues con ella se conoce el sentido de la visión imaginaria, si la hay, y a su vez se tiene conciencia de que se ha dado una intervención sobrenatural. El carácter de las imágenes infundidas no tiene valor en sí mismo sino en cuanto ordenado a lo que por el *lumen propheticum* se quiere dar a conocer al profeta⁴⁷.

En consecuencia, al ser una luz divina, el *lumen propheticum* hace que el juicio sea «según verdad divina» o con otras expresiones del Doctor Común, que el profeta «juzgue divinamente», o que «juzgue con verdad y eficacia lo que se ha de hacer»⁴⁸. Esto se debe a que es el Espíritu Santo quien por medio del *lumen propheticum* mueve la mente del profeta. Como siempre que se aplica la causalidad instrumental habrá que decir que el carácter «divino» del juicio procede de que el agente principal es divino y puede otorgar un modo de obrar divino a un instrumento humano.

Por consiguiente, la certeza que tiene el profeta se distingue del instinto profético porque cuando se da este último no hay propiamente profecía ya que consiste en que el profeta es movido por el Espíritu Santo pero sin tener conciencia de que es una acción divina lo que acaece en su mente. No obstante, también es cierto que la certeza de la que goza el verdadero profeta tampoco le proporciona un conocimiento perfecto de todo lo que pretende el Espíritu Santo, pues el profeta en cuanto criatura racional es instrumento deficiente.

Así pues, la certeza del profeta es una certeza *de que Dios está interviniendo en su mente* —acción sobrenatural— y de que es un mensaje

para los hombres o para personas singulares *que entraña un contenido salvífico*. Es una certeza *de que se juzga con verdad divina*. Esto explica que los profetas hablen en «nombre de Dios» mientras que los hagiógrafos no lo hacían sino que, ordinariamente, hablaban de cosas que están al alcance de la razón, y no lo hacían en nombre de Dios sino en nombre propio aunque ayudados por una cierta luz divina⁴⁹.

La acción de Dios explica que no sean sólo los profetas sino los demás hombres —a los que los profetas transmiten el mensaje recibido— los que se adhieren a las verdades que se proclaman con más fuerza incluso en aquellas cosas que pueden ser conocidas por la luz natural de la razón: «aunque las conclusiones de las ciencias pueden ser conocidas de otro modo que por la profecía, no es sin embargo superfluo que sean mostradas por la luz profética, porque nos adherimos con más firmeza a las palabras de los profetas por la fe que a las demostraciones de las ciencias y en esto se hace valer la gracia de Dios de modo que se manifieste su perfecta ciencia»⁵⁰.

En resumen, el intelecto es fortalecido por esta luz profética para juzgar de modo que el juicio sea sobrenatural. Se utiliza la expresión «fortalecido» porque la función propia del intelecto es juzgar, pero en este caso necesita una iluminación nueva para que el juicio sea sobrenatural.

Por tanto, recogiendo los diversos matices que aparecen en el a.2 de la cuestión 173 de la *Summa* se puede decir que esta iluminación tiene los siguientes efectos:

a) *hacer que el profeta juzgue divinamente y conozca el sentido de visiones que él no ha tenido, pero que han tenido otros*. En este caso es donde queda más patente que lo que constituye al profeta como tal no es la visión imaginaria, sino la iluminación en el juicio hasta el punto de que basta ésta para que se pueda hablar con propiedad de profecía y no ocurre lo mismo en el caso contrario⁵¹;

b) *hacer que el profeta juzgue con verdad divina lo que naturalmente ha aprendido*, también en este caso se observa lo anterior, pues la intervención del *lumen propheticum* ante verdades que no exceden la capacidad natural de la razón y que son conocidas por el profeta, tiene por objeto proporcionar a un juicio humano, la certeza del conocimiento divino;

c) *hacer que el profeta juzgue con verdad y eficacia lo que se ha de hacer*, es decir, el conocimiento profético también puede consistir en un juicio práctico que se añade a los especulativos pues, la profecía tiene un carácter salvífico y Dios se vale de los profetas para dar a conocer al pueblo elegido orientaciones para su actuación, etc.;

d) *hacer que el profeta juzgue divinamente al mismo tiempo que otorga al profeta otros auxilios sobrenaturales*, bien sean imágenes recibidas

en la imaginación o formas sensibles en los sentidos, o especies inteligibles que recibe el profeta en su mente.

e) *hacer que mediante la luz divina ordene las formas imaginarias de tal modo que representen verdades sobrenaturales*. Como señala el Aquinate, en este caso, no es sólo que se infunda luz al profeta para entender verdades sobrenaturales sin ser necesaria la recepción de nuevas especies; sino que esta luz sobrenatural es la que ordena las especies existentes, de modo que si no fueran ordenadas por ella, no alcanzarían a «representar» esas verdades sobrenaturales: «con su virtud natural puede el hombre formar cualesquiera formas imaginarias en sí consideradas; pero no puede hacer que sean ordenadas a representar verdades que exceden la facultad intelectual del hombre, para lo cual es necesario el auxilio de la luz sobrenatural»⁵².

Si se analiza a continuación el artículo 4 de la cuestión 173 de la *secunda secundae* se puede observar que, sin contradecir lo dicho, este texto aporta otros aspectos de interés. En este artículo, que es donde más claramente se aplica la causalidad instrumental al conocimiento profético, comenta Santo Tomás que el Espíritu Santo mueve la mente del profeta «no solo a aprehender alguna cosa, sino también a hablar o a hacer alguna cosa. Y es movida unas veces a las tres cosas, otras a dos de ellas, otras a una sola»⁵³. Aquí se menciona un efecto que no había sido mencionado si bien se hallaba implícito: «hablar».

Sin embargo, más adelante en el mismo texto, Santo Tomás precisa que en cada caso —aprehender, hablar, hacer— puede ocurrir que el profeta conozca «que eso le es revelado por Dios» o no llegue a entender lo que el Espíritu Santo quiere manifestar con esa «idea, palabra o hecho». Sólo se puede hablar propiamente de *lumen propheticum* —según se ha dicho— cuando el sujeto conoce que Dios está interviniendo y alcanza el sentido de lo que recibe⁵⁴.

A raíz de todo lo expuesto, surge la cuestión de cómo actúa el *lumen propheticum* de forma que lleve al profeta a juzgar con verdad divina. Es el mismo Tomás de Aquino quien sale al paso de este problema cuando se refiere a la profecía como «un conocimiento impreso en la mente del profeta mediante una revelación divina, a modo de enseñanza»⁵⁵. Santo Tomás se vale de la analogía con la enseñanza humana —tal como se ha indicado— para dejar patente tanto el carácter divino como la intervención humana por parte del profeta y mostrar las diferencias entre la enseñanza humana y el modo de actuar de Dios en el sujeto.

En este contexto el Doctor Común considera que en la enseñanza humana el conocimiento del discípulo es una semejanza del conoci-

miento del maestro y, por tanto, la verdad de ambos conocimientos es la misma «como en las cosas naturales la forma del engendrado es una semejanza de la forma del generante». Análogamente puede decirse que en el conocimiento profético se imprime en la mente del profeta mediante el *lumen propheticum* cierta semejanza del conocimiento divino y, por ello, concluye Santo Tomás que «se sigue ser una la verdad del conocimiento profético y la enunciación del conocimiento divino, el cual es imposible que esté sujeto a error según se probó en la primera parte. Luego la profecía no está sujeta a error»⁵⁶.

Así, pues, se puede afirmar que la verdad del conocimiento profético está fundamentada en la infalibilidad del conocimiento de Dios y en la naturaleza divina del *lumen propheticum*. También queda claro que aun siendo la verdad del conocimiento divino y del conocimiento profético una, no siempre aparecerá con la misma claridad al hombre pues, como ya se ha matizado en otras ocasiones, el conocimiento profético se obtiene a través de «figuras veladas» fundamentalmente cuando va acompañado de visión imaginaria u otros auxilios ya citados.

Cuando se da visión intelectual Santo Tomás afirma que «las semejanzas inteligibles —a través de las que se produce esta visión intelectual— pueden ser o infundidas inmediatamente por Dios, u obtenidas de las formas imaginarias con la ayuda del *lumen propheticum*, y así se ve la verdad tanto más sutil cuanto más alta sea la ilustración de la luz divina»⁵⁷ pero incluso entonces no se agota el misterio revelado.

En síntesis se puede reiterar que el juicio es el efecto principal del *lumen propheticum* y todos los demás efectos están orientados a su formación. De hecho el Doctor Común sostiene esta tesis y la defiende firmemente ante planteamientos diversos. Así, después de señalar el error de Montano que era negar que los profetas tuvieran una luz intelectual por la cual —pudieran formular un juicio verdadero de «visis»—⁵⁸, aclara que no siempre es necesario que la revelación profética acontezca junto con la enajenación de los sentidos y, por otra parte, que aun en este caso, es decir, cuando es necesario y se da la enajenación de los sentidos, el profeta: «conoce que estas cosas (las producidas por la visión imaginaria) no son cosas sino ciertas semejanzas de las cosas de las cuales por la luz de la mente tiene un juicio cierto»⁵⁹. Es decir, incluso en este caso, el profeta conoce por el *lumen propheticum* que aquello que ve por visión imaginaria no son cosas sino semejanzas con un significado. Una vez más se pone de manifiesto que lo principal en la profecía es el juicio y que éste se da aún cuando exista enajenación de los sentidos, de forma que el profeta es consciente de que lo que está teniendo es una visión.

Esta es una clara diferencia con los sueños, ya que en éstos, el hombre no es consciente —en el momento en que está soñando— de que aquello no es la realidad, al contrario, suele dársele valor real a lo que no ha sido más que un sueño.

Santo Tomás también se plantea la diferencia de los efectos de la luz profética y de la adivinación natural y afirma que «el conocimiento de los futuros se diferencia del que se obtiene por la revelación divina en dos cosas. La primera, en que este poder es de cualesquiera cosas y que es infalible, mientras el conocimiento natural se limita a algunos efectos, a los que alcanza la experiencia humana. La segunda, en que por la profecía logramos una “verdad incommovible”, lo que no acontece por la adivinación natural, que está sujeta a error»⁶⁰.

En este texto se menciona una primera diferencia que se refiere a la extensión y que es obvia, pues es muy limitado el campo sobre el que se puede dar adivinación natural en comparación con la profecía que —como se ha dicho— se extiende a cualquier conocimiento posible. La segunda diferencia es clara y ya ha sido suficientemente comentada.

Por último, resulta de interés la comparación que hace el Doctor Común del conocimiento profético con un espejo. Así, después de afirmar que las visiones del profeta se realizan por ciertas semejanzas añade que «tales semejanzas esclarecidas por la divina lumbre, tienen más razón de espejo que de esencia divina. Pero esta ilustración de la mente por la profecía puede llamarse espejo en cuanto produce en la mente la semejanza de la verdad contenida en la presciencia divina»⁶¹.

En suma, el *lumen propheticum* es una luz divina que produce en la mente del profeta la semejanza de la verdad que Dios le quiere revelar, como también ocurre con la luz corporal que, gracias a ella, en determinados cuerpos se produce un reflejo del objeto a modo de espejo.

C. Modos de derivación del *Lumen propheticum*

Al tratar de los efectos del *lumen propheticum* se ha hecho referencia fundamentalmente a la iluminación en el juicio, aunque también se han mencionado ciertos efectos secundarios. En este apartado se determina la relación que existe para el Aquinate, entre el *lumen propheticum* y los otros auxilios sobrenaturales.

El Doctor Común deja esta cuestión abierta, ya que en algunos textos se refiere al *lumen propheticum* como a la iluminación divina exclusivamente, y en otros engloba dentro de esta expresión la intervención de Dios en su conjunto. Son estos últimos textos los que se anali-

zan aquí con mayor detenimiento. Para mostrar con mayor claridad esta distinción se transcriben algunos textos en ambos sentidos.

1. *Textos en los que se distingue la acción del lumen propheticum y la recepción de las especies impresas*

- *S. Th.*, II-II, q. 173, a.2, cor.: «por el don de profecía se confiere a la mente humana algo que supera la facultad natural en ambos casos: a saber, en el juicio, por el influjo de la luz intelectual, y en la recepción o representación de las cosas que se verifica por algunas especies».
- *De Ver.*, q. 12, a. 8, cor.: «Hay que decir que en la revelación profética concurren dos cosas: la “ilustración de la mente” y la “formación de las especies” en la virtud imaginativa. Pero siendo la luz divina simplicísima y universalísima en virtud, no es proporcionado a esto que es percibido en el alma en el estado de viador, sino recogido y especificado por la unión a la luz angélica, que es más concreta y más proporcionada a la mente humana. La misma “formación de especies” en la virtud imaginativa ha de ser atribuida propiamente a los ángeles, porque toda criatura corporal es administrada por una criatura espiritual, como lo prueba San Agustín en 111 *De Trinitate* (cap. 4). Pues la fuerza imaginativa usa un órgano corporal; por lo tanto la formación de las especies en sí misma pertenece propiamente al ministerio de los ángeles»⁶².
- *S. Th.*, II-II, q. 176, a.2, ad 1: «A la excelencia de la profecía pertenece que el Profeta no sólo sea iluminado con la lumbre inteligible, sino que perciba la visión imaginaria. Así también a la perfecta operación del Espíritu Santo toca que no sólo llene su mente de la lumbre profética y la fantasía de la visión imaginaria, como en el Antiguo Testamento, sino que también le instruya para expresarse con varios signos de locuciones, lo que se cumple en el Nuevo Testamento, según dice San Pablo a los fieles de Corinto: “Cada uno de vosotros tiene salmos, tiene enseñanza, tiene lengua, tiene revelación profética”».
- *S. Th.*, II-II, q. 173, a.2 ad 2: «La visión intelectual no tiene lugar con solas imágenes corporales e individuales, sino mediante semejanzas inteligibles. Por esto dice San Agustín que “el ánima posee alguna semejanza de la especie conocida”. Pues esta semejanza inteligible, en la revelación profética, unas veces es impresa inmediatamente por Dios; otras, sacada de las formas imaginarias con ayuda de la lumbre profética, porque en las mismas formas imaginarias se ve la verdad tanto más sutil cuanto más alta sea la ilustración de la lumbre divina».

- *S. Th.*, II-II, q. 173, a.3, cor.: «La revelación profética lleva consigo cuatro cosas: influencia de luz inteligible, impresión de especies inteligibles, impresión u ordenación de formas imaginarias y expresión de formas sensibles».

En estos textos se afirma que en la revelación profética concurren dos elementos distintos: la iluminación intelectual en el juicio —que designa o no según las ocasiones, con la expresión *lumen propheticum*— y la formación de especies en la imaginación. La diferencia es tan neta que incluso en ocasiones atribuye la formación de especies a la virtud de los ángeles, si bien más tarde aclara que el ángel no crea las especies en la virtud imaginativa, como tampoco el *lumen* en el intelecto⁶³.

Respecto al texto de la cuestión 176, resulta patente que distingue claramente la luz profética como algo intelectual y que por ello se recibe en el entendimiento, de la visión imaginaria que es propia de la imaginación.

En la solución que da a la 2ª objeción en la cuestión 173, explica que, en el caso de la visión intelectual, cuando no hay una impresión inmediata por Dios de las especies inteligibles, éstas pueden ser obtenidas por el *lumen propheticum* a partir de las formas ya existentes. Hay pues una intervención del *lumen* en la imaginación, pero manteniéndose la distinción. Es decir no se refiere el texto a que el *lumen propheticum* traiga consigo la impresión de imágenes, sino que cuando no se da una intervención divina en la *acceptio* por el *lumen propheticum* se obtiene la semejanza inteligible a partir de la cual se da la visión intelectual mediante las formas imaginarias ya existentes.

En resumen, en estos textos, el Doctor Común se refiere con la expresión *lumen propheticum* a una luz intelectual que se da en la mente del profeta cuyo efecto principal es el juicio según verdad divina y que, en algunas ocasiones, interviene en la ordenación de formas imaginarias para que representen una verdad que excede a la capacidad natural de la razón.

2. *Textos en los que considera como referida al «lumen propheticum» toda la intervención divina.*

Santo Tomás se plantea en *De Veritate*. q.12, a.12 arg 2 que «cuanto más abundante es la luz intelectual en alguna profecía, tanto más perfecta es. Pero de la plenitud de la luz intelectual se sigue la redundancia, en la profecía, del intelecto a la imaginación, de modo que se forma la visión imaginaria. Luego es más perfecta la profecía que tiene a la vez visión imaginaria que aquella que tiene solo visión intelectual»⁶⁴. No obstante, responde a esta objeción afirmando que «en las dos profecías hay una derivación de la luz profética desde el intelecto

hacia la imaginación, pero de modo diverso: porque en la profecía de la cual se dice que tiene solo visión intelectual, toda la plenitud de la revelación profética se percibe en el intelecto y a partir de esto según el arbitrio del que entiende, se forman congruentemente en la imaginación imágenes por la naturaleza de nuestro intelecto, que sin fantasmas no puede entender; pero en la otra profecía no toda la plenitud de la revelación profética se recibe en el intelecto, sino parte en el intelecto en cuanto al juicio y parte en la imaginación en cuanto a la acepción»⁶⁵.

En estos textos, se habla de una plenitud de la luz intelectual que redundada desde el intelecto hacia la imaginación, siendo en ésta donde se forma la visión imaginaria. Santo Tomás acepta la objeción y precisa que efectivamente se da una derivación del *lumen propheticum* desde el intelecto a la imaginación, pero distingue el modo de darse según:

a) se dé en la profecía solo visión intelectual —parece que en este caso la equipara a la profecía en la que se da sólo iluminación en el juicio— y entonces afirma que según el arbitrio del que entiende, se forman en la imaginación las imágenes a partir de las cuales se puede entender (este caso podría ser el mismo que aparece en los textos anteriores en los que no había impresión inmediata de especies inteligibles por parte de Dios).

b) la plenitud de la luz se reciba, parte en el intelecto y parte en la imaginación. Parece que en este caso no hay una simple derivación de la luz profética hacia la imaginación para ordenar las especies existentes, sino más bien que de la mezcla se infundan las especies. La luz profética sería la causa de la revelación en su conjunto.

En este sentido es interesante otra objeción del *De Veritate*:

— *De Ver.*, q. 12, a. 13, arg 4: «como la luz profética desciende desde el intelecto hasta la imaginación, cuando es más perfecta la luz en el intelecto del profeta, tanto más perfecta es la visión imaginaria. Por lo tanto, los diversos grados de visión imaginaria manifiestan diversos grados de visión intelectual. Pero cuando la visión intelectual es más perfecta, es más perfecta la profecía. Así pues, también se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria»⁶⁶.

En este texto también da por supuesto el Aquinate que la acción del *lumen propheticum* desciende desde el intelecto hasta la imaginación, pero puesto que no da una contestación explícita a esta objeción, no se sabe hasta qué punto el Doctor Común aceptaría este argumento. Aun sin entrar a fondo en la cuestión sobre el modo por el que se distinguen los grados de profecía, en la primera parte del texto se ob-

serva que al considerar que es una misma iluminación la que recae sobre ambas potencias, es lógico que se concluya que, en la medida en que sea más perfecta la luz del intelecto, lo será en la imaginación. De tal manera que surge un problema al preguntarse si se puede hablar de mayor o menor perfección en el *lumen propheticum* —como luz intelectual— ya que, en otras ocasiones, Santo Tomás descarta esta posibilidad⁶⁷.

En cualquier caso en la *Summa* se encuentra un texto paralelo al citado en *De Veritate*:

— *S.Th.*, II-II, q.174, a.2, arg 2: «Cuanto la virtud de una cosa es mayor, tanto se extiende a mayor distancia. La luz profética es propia de la inteligencia, según atrás queda declarado. Luego más perfecta parece la que se extiende hasta la imaginación que aquella que sólo se limita al entendimiento».

Sin embargo, en este texto tampoco se aclara esta cuestión pues la contestación de Santo Tomás se centra en cuál de las dos profecías es más perfecta sin afrontar el tema de si el *lumen propheticum* se extiende realmente del intelecto hasta la imaginación o si pertenece exclusivamente al orden intelectual.

Un texto más neto en esta línea es el siguiente:

— *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 1, cor: «es imposible que los profetas vean a Dios como ejemplar de las criaturas y no le vean como objeto de la bienaventuranza... Por consiguiente, habremos de decir que la visión profética no es la visión de la divina esencia, ni los profetas ven en ésta lo que Dios les da a conocer, sino en ciertas imágenes infundidas por la ilustración de la divina lumbré».

En él, como puede verse, se afirma claramente que las imágenes son infundidas por la ilustración del *lumen propheticum*, por tanto, éste es entendido en sentido amplio, incluyendo en sus efectos todos los elementos.

Por tanto, en algunas ocasiones, el Aquinate utiliza el término «visión intelectual» en dos sentidos distintos. A veces se refiere a aquella profecía en la que se da una visión de carácter intelectual bien sea con especies infusas inmediatamente por Dios o no, y otras se refiere a la iluminación intelectual que recibe el profeta.

En este contexto resulta obligado hacer referencia a un texto del *De Veritate* en el que distingue la profecía en la que hay iluminación en el juicio y aquella profecía en la que se da sólo visión intelectual: «hay que decir que aunque la profecía que consiste en ambas visiones implique también una visión intelectual, sin embargo, no se identifica

con aquella profecía que consiste en la visión intelectual sólo, porque aquella tiene una visión intelectual más excelente que ésta; pues en ella, la percepción de la luz intelectual, alcanza a la acepción y al juicio. En cambio, en ésta sólo tiene suficiencia para el juicio»⁶⁸.

Por consiguiente, el *lumen propheticum* para Santo Tomás es una luz de orden intelectual recibida en la mente del profeta y de un orden intelectual cuyo principal efecto es el juicio. Así, aunque en algunas ocasiones se refiera con esta expresión a la intervención divina en su conjunto, son ocasiones aisladas que contrastan con el resto de su pensamiento en el que esta expresión —*lumen propheticum*— tiene el sentido expuesto anteriormente. Además, el Aquinate, utiliza con mucha frecuencia para referirse al *lumen propheticum* la expresión *lumen intellectuale* con la que subraya el carácter intelectual de esta luz.

D. *Lumen propheticum* y potencia obediencial

Al tratar de la naturaleza del *lumen propheticum* se ha concluido que esta luz excede de la capacidad natural de la razón y que es un don gratuito y también que es un don independiente de la gracia santificante ya que es un don que reciben algunos, no para su santificación sino para una misión o tarea. Es preciso considerar ahora qué capacidad o potencia presupone en el hombre.

Santo Tomás al tratar de si la profecía es natural —en el a.3 del *De Veritate* q. 12— responde a una de las objeciones, diciendo que aunque se pueda afirmar que en la profecía se requiere cierta pasión espiritual ello no implica que sea natural⁶⁹. Y en otra de las objeciones de este mismo artículo deja abierta una cuestión que resulta de interés. La objeción se basa en que cualquier potencia natural pasiva responde una potencia natural activa, de modo que si se admite en el alma humana una potencia natural para recibir el *lumen propheticum*, entonces necesariamente se debe admitir cierta potencia natural activa por la cual sea posible la profecía y, por tanto, se debería concluir que cabe hablar de cierta profecía natural. Sin embargo, el Aquinate, a esta cuestión responde que: «en la naturaleza humana hay una potencia pasiva para recibir la luz profética no natural, sino sólo obediencial, como en la naturaleza corporal para aquellas cosas que son hechas milagrosamente; luego no es necesario que a tal potencia pasiva responda una potencia activa natural»⁷⁰.

La potencia que hay en el hombre para recibir el *lumen propheticum* no es una potencia «natural» sino una *potentia obedientiae*. El

Aquinatense en este texto coloca la profecía —también lo hace en otras ocasiones— entre las acciones milagrosas, afirmando que del mismo modo que no existe en el hombre una potencia natural respecto a las cosas corporales para obrar en ellas milagros, tampoco existe potencia natural en los profetas.

Es preciso advertir que en el tratado de profecía de la *Summa Theologiae* no menciona en ningún momento la expresión *potentia obedientiae*⁷¹, aunque sí precisa que no se requiere nada por parte del sujeto para que pueda ser constituido en profeta. Es más, considera que no es necesaria la gracia habitual, ya que por ser la profecía una gracia *gratis data* es recibida primordialmente para utilidad de la Iglesia y sólo secundariamente —en algunos casos— también para utilidad propia.

De otra parte, cuando trata en la *Summa* si la profecía es hábito, se plantea como objeción la idea, según la cual, puesto que la gracia santificante es habitual, la profecía, que es una gracia *gratis data*, debería ser también hábito. En la respuesta a esta objeción rebate este argumento de un modo semejante al empleado en *De Veritate*, afirmando que: «Todo don de la gracia eleva al hombre por encima de la naturaleza humana, y esto puede suceder de dos modos: uno en cuanto a la sustancia del acto, como el hacer milagros y el conocer las “cosas inciertas y ocultas de la sabiduría divina”. Para esto no se concede al hombre don de gracia habitual. Otro modo consiste en algo que está sobre la naturaleza humana, no en cuanto a la sustancia del acto, sino en cuanto al modo del mismo, como el amar a Dios y conocerle en el espejo de las criaturas. Para esto sí que se concede don habitual de gracia»⁷².

Como se puede observar en el texto parte de que cualquier don sobrenatural gratuito eleva al hombre respecto a su capacidad natural pero distingue cuando la elevación es en la «sustancia» misma del acto —incluye en este tipo tanto a la profecía como al obrar milagros— y cuando la elevación se produce en el «modo» del acto y, en este caso, sí considera necesaria la gracia habitual⁷³.

Esta distinción equivale a afirmar que tanto en la profecía como en el obrar milagros, se da una discontinuidad entre lo natural y el efecto mencionado, mientras que no ocurre lo mismo en el caso de la gracia santificante y los dones recibidos con ella. Esto se entiende en el contexto en el que Tomás de Aquino considera que la gracia habitual perfecciona al hombre de modo intrínseco, es decir, aunque la gracia trascienda al hombre está en cierto sentido en continuidad con su naturaleza o, para ser más exactos, con la capacidad de ser elevada que posee la naturaleza espiritual. En consecuencia, la gracia santificante —por la misma naturaleza del hombre— debe ser hábito, ya que nos

otorga la posibilidad de obrar sobrenaturalmente actualizando nuestra naturaleza elevada, y sus efectos son necesarios para la salvación personal.

La profecía como el obrar milagros no se mueve en esa línea, no implica una connaturalización con un fin, sino un producir efectos no proporcionados. No tienen carácter habitual sino actual, no nos faculta para obrar sobrenaturalmente, sino que mediante cada revelación hacen al profeta —o al sujeto que realiza el milagro— obrar de un modo divino en el que se da una discontinuidad total con el orden de la naturaleza. Por este motivo son gracias dadas en situaciones concretas, que no elevan de modo habitual nuestras potencias posibilitando que obren de modo sobrenatural, sino que sólo le otorgan una eficacia o efecto sobrenatural para un acto concreto: «del mismo modo que el entendimiento del profeta es ilustrado en cada revelación con una nueva luz; y en la ejecución de cada milagro es menester que haya una nueva eficacia de la virtud divina»⁷⁴.

Por todo ello el conocimiento profético es un modo de conocer distinto al natural y también distinto a la visión beatífica que, por ser la culminación de la gracia, tiene también connaturalidad con el hombre elevado al orden sobrenatural. Mientras que en el caso del *lumen propheticum* no se puede hablar de connaturalidad con el conocimiento humano sino de un nuevo modo de conocer —de carácter transeúnte— surgido a partir de una iniciativa divina que no supone un perfeccionamiento intrínseco en la criatura que lo recibe.

Respecto a la relación que existe entre la profecía y el obrar milagros, se puede decir que es múltiple. Ambos son actos en los que el hombre es instrumento del obrar divino⁷⁵. En los dos casos se dan acciones que sólo pueden ser atribuidas a Dios bien por su objeto o bien porque siendo obras que la misma naturaleza puede hacer, son milagrosas en cuanto al modo de realizarlas⁷⁶. De manera que tanto la profecía como los milagros requieren en cada caso, una nueva intervención del poder divino, tienen ambas un carácter actual. Por otra parte, y como consecuencia, se extienden a lo que Dios en cada caso concreto quiere revelar al profeta o realizar el milagro, sin que exista límite alguno a la omnipotencia divina⁷⁷.

IV. *LUMEN PROPHETICUM* Y OTROS *LUMINA*

Brevemente se analiza el paralelismo o la analogía que establece Tomás de Aquino entre el *lumen propheticum* y otras luces de orden cognoscitivo que también puede recibir o poseer el hombre tanto natural

—luz del intelecto agente— como sobrenaturales —*lumen fidei* o *lumen gloriae*—. La comparación que realiza santo Tomás entre ellas resulta iluminadora para entender mejor la naturaleza y especificidad del *lumen propheticum*.

A. El *Lumen propheticum* y el intelecto agente

Santo Tomás considera que el intelecto agente es una luz que se da en el sujeto «a modo de forma permanente y perfecta», es decir, el intelecto agente ilumina porque es luz y esta luz le pertenece al hombre por naturaleza. Es un principio intrínseco que hay en el hombre que hace posible el conocimiento intelectual. Es la forma del entendimiento humano y por tanto está siempre en acto y perfecciona al sujeto en la medida en que actualiza los inteligibles en potencia. A diferencia del intelecto paciente, se puede observar que el intelecto agente para el Doctor Común no es en sentido propio una facultad. La función del intelecto agente para Santo Tomás es abstractiva⁷⁸.

Ya se ha aludido a que todo cuanto se da a conocer es por la luz, con ellos nos referimos a que para conocer algo no basta con la pura presencia del objeto sino que es necesario algo por lo que éste se manifieste al sujeto⁷⁹. La luz es lo que nos facilita el conocimiento del objeto corporal o intelectual, según sea la luz corporal o intelectual. Sin embargo, para el conocimiento natural y sobrenatural se requieren luces de orden intelectual, pero son luces distintas.

Por tanto si el intelecto agente es luz, el *lumen propheticum* también lo es. No obstante conviene determinar en qué consiste la iluminación de cada uno. Afirma Santo Tomás que «el efecto del entendimiento agente es iluminar en orden a la intelección»⁸⁰, es decir, el intelecto agente es la luz que ilumina los fantasmas —presentados por la imaginación— haciéndolos inteligibles en acto. Sólo con esta iluminación lo que era inteligible en potencia pasa a serlo en acto y, permite que se forme en el intelecto paciente la especie impresa por la que el hombre conoce.

A su vez, el *lumen propheticum* tampoco se identifica con el contenido de la profecía, sino que «el juicio sobrenatural del profeta le es dado según la luz que le ha sido infundida por la que el intelecto es fortalecido para juzgar»⁸¹.

En ambos casos, se requiere luz, porque son operaciones del conocimiento y, todo conocimiento implica una luz mediante la cual se manifiesten los objetos, y también por la estructura del conocimiento humano.

El intelecto paciente necesita que exista cierta virtualidad, que convierta los inteligibles en potencia en inteligibles en acto, y el conocimiento del profeta también se halla en cierta potencia —no en potencia natural, sino obediencial— para la adquisición del conocimiento de verdades sobrenaturales.

El *lumen propheticum* fortalece el intelecto inclinando a la mente a formular un juicio porque lo ilumina de modo que se ven ciertas verdades que con la luz natural permanecían ocultas, o se adquiere una certeza distinta, «divina», de aquéllas que se conocían naturalmente.

En ambos casos, el intelecto paciente se halla en potencia. Sin embargo, en el caso del intelecto agente, el intelecto paciente está en potencia natural para ser iluminado, mientras que en el conocimiento profético no ocurre lo mismo, puesto que es un don gratuito concedido por Dios a algunos hombres.

La diferencia fundamental entre la luz del intelecto agente y el *lumen propheticum* es: que la primera es una luz creada impresa en el hombre por su naturaleza, y la segunda es luz divina, increada y otorgada sólo a ciertos hombres sin mérito alguno por su parte.

La luz del intelecto agente es «una cierta semejanza participada de la luz increada»⁸² en cuanto que toda luz de orden intelectual es semejanza participada de Dios, que es la Luz (el *Ipsum Intelligere Subsistens*), pero es una luz creada, porque la posee el hombre en cuanto que es propia de su naturaleza.

El *lumen propheticum* es luz increada, porque es la misma luz divina. El profeta ve las cosas según se hallan en la presciencia divina. Sin embargo, esta luz increada no se le da de forma plena, es cierta participación de la luz divina. Con ella el profeta no alcanza el conocimiento de todo cuanto se halla en la ciencia divina porque no ve la esencia divina en sí misma sino que esta luz está circunscrita a un contenido concreto, que depende de la Voluntad de Dios respecto a cada profeta. Además, no todos los hombres reciben esta iluminación profética porque no es una luz impresa en la naturaleza humana, sino que es una luz otorgada por Dios a ciertos hombres: es una luz sobreañadida. No es una luz esencial del intelecto, es una luz recibida de modo accidental debido a su naturaleza sobrenatural.

Por otra parte, así como la luz del intelecto agente, se da en el hombre a modo de forma permanente, el *lumen propheticum* es recibido a modo de «pasión o impresión transeúnte».

Del carácter actual del *lumen propheticum* se desprenden otras diferencias con respecto a la luz del intelecto agente, pues al no darse en el profeta a modo de forma estable y permanente, éste no puede profeti-

zar cuando quiere, es decir: no depende de su voluntad, sino de la Voluntad de Dios, ya se ha visto cómo para cada revelación es necesario que intervenga el poder divino.

Como luz se puede concluir que es más excelente y poderosa el *lumen propheticum*⁸³, pues es luz divina e increada; sin embargo, en cuanto al modo de ser recibida en el hombre, es más perfecta la luz del intelecto agente. En primer lugar porque con la luz del intelecto agente se da un perfeccionamiento intrínseco de la facultad, y en segundo lugar porque al darse en el sujeto de forma permanente y estable, se puede considerar perfección habitual.

Así pues, aunque en los dos casos —conocimiento natural y conocimiento profético— se puede hablar de una cierta elevación, la diferencia entre ambas elevaciones es nítida. La elevación que produce el intelecto agente es una elevación «natural», la elevación que se da en el conocimiento profético «se realiza por la moción del Espíritu Santo»⁸⁴ que eleva la naturaleza humana, llevándola a obrar de modo divino.

En cuanto al efecto principal de cada una de estas luces, mientras el efecto principal de la luz del intelecto agente para Santo Tomás es la abstracción, el efecto principal del *lumen propheticum* es el juicio; es decir, la profecía tiene una estructura judicativa. La iluminación es una iluminación ordenada a emitir un juicio que tenga certeza divina.

Respecto a la verdad que nos proporcionan ambos conocimientos, debemos precisar que si bien mediante el conocimiento humano alcanzamos verdades de orden natural, al hablar del intelecto agente todavía no se puede hacer referencia a «la verdad», pues la verdad es la adecuación entre el intelecto y la cosa, y tal adecuación no ocurre en la abstracción, sino en el juicio. Sin embargo, el conocimiento profético puesto que es una iluminación en el juicio y tiene por tanto una estructura judicativa, sí nos permite hablar de verdad.

El *lumen propheticum* supone una perfección del entendimiento que se adquiere por un principio extrínseco al sujeto —a diferencia de la luz del intelecto agente— y actual. Por tanto, aunque como hay un paso de potencia a acto pueda hablarse de perfección, no se da un perfeccionamiento intrínseco de la facultad. El *lumen propheticum* ilumina el intelecto paciente exclusivamente porque el intelecto agente es luz y no es susceptible de recibir una iluminación distinta⁸⁵; sólo en el caso del *lumen gloriae* es posible que la iluminación afecte también al intelecto agente ya que esta luz tiene unas características distintas y puede darse una potenciación del intelecto agente de modo habitual, pero esto no ocurre en el *lumen propheticum*.

Sin embargo, a pesar de estas afirmaciones, el profeta no es un mero altavoz. Dios al escoger al hombre —criatura racional— como intermediario, cuenta con su cooperación en esta mediación. Así pues, del mismo modo que el intelecto paciente en el conocimiento natural tiene en un primer momento un papel pasivo —en cuanto receptivo—, después, como toda facultad, es activo y su operación propia es conocer; así también, el profeta no se limita a ser un transmisor pasivo de un mensaje recibido. El profeta es instrumento pero de acuerdo con su naturaleza racional, ya que en la profecía —como en toda revelación divina al hombre— Dios le habla mediante conceptos que entiende por su anterior conocimiento natural, por su experiencia humana, y en ocasiones se vale de imágenes ya existentes en el sujeto. Se puede hablar de una actividad del sujeto anterior o previa con la que Dios cuenta, que le permite al profeta la recepción del mensaje; y también de una actividad en el momento de darse la revelación profética, en cuanto que el efecto principal del *lumen propheticum* es el juicio, y éste es un acto humano —del profeta— aunque la luz, que fortalece su mente para juzgar con certeza divina, sea divina.

B. *Lumen propheticum* y *Lumen fidei*

Entre el *lumen propheticum* y el *lumen fidei*, a pesar de que ambas luces son luces sobrenaturales y gratuitas, existen varias diferencias. El *lumen propheticum* es una iluminación actual, es decir, una luz que recibe la mente del profeta a modo de «pasión o impresión transeúnte» que cesa. No se da una perfección intrínseca en el sujeto, ya que la elevación sólo es en cuanto a la «sustancia del acto», Dios otorga al profeta una luz y le proporciona un conocimiento concreto que excede su capacidad natural: le lleva a obrar de modo divino, pero no perfecciona su conocimiento. En cambio, el *lumen fidei* es una luz infusa por Dios en el hombre de modo habitual, por tanto es una luz creada que permanece en el sujeto de modo estable. Así como los actos del conocimiento profético dependen exclusivamente de la Voluntad de Dios, y sólo cuando Él quiere concede al profeta el *lumen*; el ejercicio de la fe —por ser un hábito infuso en el sujeto— depende de la voluntad del creyente.

Por otra parte, el *lumen propheticum* es una gracia *gratis data* otorgada a ciertos hombres sin mérito alguno por su parte con una finalidad eclesiológica-salvífica, es decir, fundamentalmente es otorgada para utilidad de la Iglesia y en ocasiones también para utilidad propia,

puede ser recibida por buenos y malos; mientras que el *lumen fidei* es infundido con la gracia, se relaciona con la salvación personal y es infundido a muchos más hombres que el *lumen propheticum*, ya que su finalidad es personal y proporciona a quien lo recibe un conocimiento más perfecto de Dios y de su designio salvador conduciéndole así a la vida eterna⁸⁶.

En cuanto al objeto de ambas luces, también existen diferencias. El *lumen propheticum* puede dar a conocer al profeta todo aquello que se halla en la presciencia divina, pero en cada profeta las revelaciones tienen un contenido concreto y distinto. En cambio, el *lumen fidei* da a conocer al creyente todas las verdades reveladas por Dios, aunque estas pueden ser conocidas en mayor o menor profundidad.

De otra parte, ambas luces coinciden en que finalizarán cuando cese el estado viador del hombre; entonces tendremos un conocimiento personal y más perfecto de Dios mediante el *lumen gloriae*. Ya no habrá nueva perfección y la fe dejará paso a la visión.

C. *Lumen Propheticum* y *Lumen Gloriae*

La unión entre el entendimiento creado y la esencia divina, exige un cambio en el entendimiento pues es la misma esencia divina la que se hace de forma inteligible. Este cambio es producido por la recepción de «cierta disposición» ya que la visión de la esencia divina no se hace mediante especie impresa ni especie expresa, sino que es la misma esencia la que se une al entendimiento humano al modo de la especie inteligible.

Esta modificación debe ser necesariamente una «elevación»: un «robustecimiento» del poder. No basta con un fortalecimiento de la luz del intelecto sino que se precisa una luz nueva cuyo principal efecto sea la «elevación» de la potencia en la que inhiere⁸⁷. Esta nueva luz, a diferencia de la luz del intelecto agente, no es necesaria para actualizar lo inteligible, porque la esencia divina es inteligible por sí misma, sino para robustecer el entendimiento creado. Pero, de igual modo que el intelecto agente perfecciona al intelecto paciente, haciéndolo pasar de la potencia al acto, el *lumen gloriae* perfecciona el entendimiento dándole un nuevo «poder» y sólo así éste puede entender en acto⁸⁸. Por tanto, con el *lumen gloriae* no sólo se produce una «elevación» de la potencia, sino que «perfecciona al intelecto».

Así pues, el *lumen gloriae* es «luz» que ilumina al entender confortando y elevando su capacidad cognoscitiva, dispone al entender para

ver la esencia divina. Por este motivo, esta luz no es propiamente un «medio» —según la terminología del Aquinate— «en el que se vea a Dios» sino «por el que se Le ve». De tal modo que el *lumen gloriae* no es ningún obstáculo para que se pueda afirmar con verdad que la visión de la esencia divina en los bienaventurados es inmediata.

El *lumen gloriae* es una perfección que no es recibida exclusivamente por el intelecto paciente sino que es sobreañadida a la luz del intelecto agente potenciando de un modo sobrenatural su poder. Es, por tanto, una luz habitual porque es recibida sin intermisión ni término y sobreañadida a la luz habitual del intelecto agente.

Como se puede observar la comparación entre el *lumen propheticum* y el *lumen gloriae* parte de que ambas son luces, sin embargo existen múltiples diferencias.

Son luces sobrenaturales que iluminan nuestro entendimiento y, por consiguiente gratuitas. El *lumen propheticum* se ha considerado que es luz increada porque es la misma luz divina en cuanto revela al profeta una verdad que excede su conocimiento, pero no perfeccionando su potencia intelectual, —es recibido exclusivamente por el intelecto paciente— sino que le lleva a obrar al modo divino en cuanto a la sustancia del acto. Por el contrario, el *lumen gloriae* es una luz sobrenatural creada ya que perfecciona el intelecto del bienaventurado aumentando el poder del intelecto (ilumina también al intelecto agente) y es recibida de modo habitual.

Son luces intelectuales puesto que son recibidas en el entendimiento. El *lumen propheticum* ilumina la mente del profeta «para que juzgue con verdad divina», mientras que el *lumen gloriae* ilumina al entendimiento creado con objeto de que vea la esencia divina. De otra parte, hay que recordar que si el efecto del *lumen propheticum* —según se ha visto— puede extenderse a la imaginación; el *lumen gloriae* se ordena a la visión intuitiva de Dios y es un conocimiento exclusivamente intelectual. Esto nos remite a otra diferencia: el *lumen propheticum* es una luz que al ser recibida por el hombre en estado viador se adecua al proceso de éste, mientras el *lumen gloriae* al ser recibido en la otra vida y por ser «visión» de la esencia divina, es una visión inmediata que excluye, por tanto la necesidad tanto de la especie impresa como de la especie expresa, pues es la misma esencia la que se une al entender como forma inteligible.

Otra diferencia que aparece es que así como el *lumen propheticum* es recibido a modo de «pasión o impresión transeúnte» por el que Dios revela a cada profeta lo que quiere y cuando quiere —siendo necesaria para cada revelación una nueva eficacia del poder divino—, y

que cesará definitivamente al finalizar la vida terrena del hombre; el *lumen gloriae* es recibido de modo habitual «sin intermisión ni término» y no tendrá fin ya que comienza cuando el hombre ha purgado por sus faltas y lo recibe para la eternidad.

En cuanto al sujeto, ya se ha visto que en el *lumen propheticum* el sujeto es un hombre en estado viador escogido por Dios y que no necesariamente tiene que tener la gracia. Sin embargo el *lumen gloriae* es la culminación de la gracia por tanto es concedido a los hombres que lo han merecido durante esta vida y una vez poseído excluye todo defecto en el sujeto, dándose necesariamente en éste rectitud en su voluntad. Además, el *lumen propheticum* sólo se da en el hombre mientras que el *lumen gloriae* puede ser recibido también por los ángeles.

Por otra parte, el *lumen propheticum* es concedido al profeta con una finalidad eclesiológica-salvífica y sólo en ocasiones le es otorgado también en beneficio propio. El *lumen gloriae* es el fin último del hombre, y además de ser recibido —exclusivamente— en beneficio propio, de suyo es incomunicable.

Respecto al objeto, también se dan diferencias y semejanzas. Con el *lumen propheticum* el profeta puede conocer todo aquello que Dios quiera darle a conocer bien sean cosas pasadas, presentes o futuras, espirituales o materiales, etc., así pues, el profeta no conoce ni todo lo conocido por Dios ni lo mismo que los demás profetas, y sobre todo no ve su esencia. Con el *lumen gloriae* los hombres que ya han purgado por sus faltas ven la esencia de Dios y, como objeto secundario, ciertas cosas creadas o creables; tampoco ven todos del mismo modo la esencia de Dios, ni conocen las mismas cosas, pero hay siempre visión de la misma esencia divina⁸⁹.

Se puede concluir que ambas son luces sobrenaturales —puesto que son concedidas por Dios al hombre de modo gratuito— y también que son luces de orden intelectual, pero el *lumen propheticum* es luz increada y el *lumen gloriae* es luz creada y cada una afecta al sujeto que las recibe de modo diverso. El *lumen propheticum* lleva al profeta a obrar «de modo divino» pero no lo perfecciona intrínsecamente; en cambio, el *lumen gloriae* potencia el poder del entendimiento creado y perfecciona al sujeto de modo intrínseco y definitivo ya que con él, el hombre adquiere el conocimiento más elevado que pueda alcanzar «ver la esencia divina». Como consecuencia de lo anterior, el *lumen propheticum* tiene un carácter actual mientras que el *lumen gloriae* es una perfección habitual y estable.

NOTAS

1. No obstante, el capítulo en el que aborda este tema no es un análisis de lo que son las gracias *gratis data* sino que muestra cómo en la revelación divina también existe un orden.
2. Tal lejanía se establece según diversos criterios. El Aquinate tras un laborioso estudio concluye que los futuros contingentes son el objeto más propio de la profecía en sentido estricto porque la razón de su lejanía les compete universalmente y por sí mismos. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 3, cor.
3. En este sentido, es interesante señalar que en algunos matices difieren *De Veritate* y la *Summa*.
4. MCCARTHY, B., *El modo del conocimiento profético y escriturístico en Santo Tomás de Aquino*, en *Scr Th* 9 (1977) 437.
5. Respecto a los grados de la profecía considera Santo Tomás que la comparación debe establecerse en virtud de lo que propiamente se considera la diferencia específica en este tipo de conocimiento. Por este motivo afirma que será más perfecta aquella en la que el profeta recibe visión imaginaria porque en ella se adquiere un conocimiento lejano y oscuro siendo esto lo propio de la revelación profética.
6. *S. Th.*, II-II, q. 171, a.4, ad 2.
7. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 6, cor.
8. «En la solución, pues, de este problema puede verse la fecundidad de la aplicación de la espléndida teoría de la instrumentalidad, fundamento que hay que tener siempre en cuenta en el estudio de Santo Tomás sobre la profecía y que ni los árabes ni los hebreos llegaron a conocer, al menos con la suficiente profundidad». CASCIARO, J.M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema la profecía y la Revelación*, Madrid 1979, p. 174.
9. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 4, cor. y cfr. *ibidem*, ad 3: «El principio por el que se dan a conocer las cosas que abarca la profecía es la misma Verdad Primera, la cual los profetas no ven en sí misma».
10. Cfr. *St. Th.*, II-II, q. 171, a. 2, cor.
11. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2, ad 4.
12. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 1, cor.: «Unde oportet quod *lumen* propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima prophetae per modum cuiusdam passionis.. nec *lumen* praedictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur».
13. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 3, cor.
14. Pero esta abstracción puede ser perfecta o imperfecta. Esta última ocurre cuando se percibe algo por los sentidos de modo que no se distingue claramente qué es lo recibido del exterior y qué procede de la imaginación.

15. Este trabajo se ha obtenido consultando el *Augustinus Lexikon* desde donde confirmaron que la expresión *lumen propheticum* no aparecía en el *corpus* agustiniano.
16. Escuetamente y según la exposición del profesor Casciaro cabe encontrar de este hecho diversas explicaciones. Cfr. CASCIARO, J.M., p. 95.
17. SAN ALBERTO, *Postilla super Isaiam*, Monasteri Westfalorum in Aedibus Aschen-dorff 1952, c. VI, 1.
18. Son 32 textos donde se emplea esta expresión. Estos textos pertenecen —salvo uno de ellos que pertenece a la *Summa Theologiae* II-II, q. 176, que trata del don de lenguas en comparación con el don de profecía— a los dos tratados del Doctor Común sobre este tema.
19. Santo Tomás utiliza esta expresión en *De Veritate*, q. 8, q. 9 y q. 12, *In II Sententiarum* 28, q. 1 a. 5 cor, *In Isaiam* c. 6, 1, *Quodlibeto I-IX*, 7 q. 1, a. 3 ad. 1, *Quaestio Disputata de Anima*, a. 5 ad 6.
20. Respecto a estos textos se recogen —en el capítulo III— las distintas expresiones según los diversos matices que se ha ido encontrando.
21. «Como la profecía pertenezca al conocimiento supraracional, según queda dicho, síguese de aquí que para la profecía es necesaria una luz de orden intelectual, que exceda la luz de la razón natural». *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2, cor.
22. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 3, ad 3.
23. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2, cor.
24. «AD SECUNDUM dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus Sancti computatur ratione luminis prophetici: quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium angelorum». *De Ver.*, q. 12, a. 8 ad 2
25. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 2, arg 4 y ad 4.
26. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 2, cor.
27. «Pues bien, el principio por el que se dan a conocer las cosas que abarca la profecía es la misma Verdad Primera, la cual los profetas no ven en sí misma». *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 4, cor.
28. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 6, cor.
29. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 8, cor.
30. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, ad 2.
31. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 3, ad 1.
32. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, sed contra.
33. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 173, a.4, cor.. También añade que «la mente del profeta es instrumento deficiente, como se dijo atrás, y que los verdaderos profetas no conocen todo lo que en sus visiones o palabras, o también con hechos, intenta el Espíritu Santo».
34. «La iluminación del rayo divino en la vida presente no se realiza sin el velo de algunas imágenes sensibles, porque es connatural al hombre, en la presente vida, que no conozca sin ellas. Sin embargo, a veces son suficientes esas imágenes abstraídas por los sentidos por la vía ordinaria, y no se exige ninguna visión imaginaria procurada por Dios». *STh.*, II-II, q.174, a.2, ad 4.
35. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 2, cor.
36. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 4, ad 1, y II-II, q. 171, a. 2, arg 3.
37. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 8, cor.
38. Más adelante se concreta en qué consiste esta mediación angélica para Santo Tomás.
39. Cfr. *S. C. G.*, III, 154.

40. «De manera que la inspiración se requiere para esa elevación de la mente, conforme a lo que se lee en Job: la *inspiración del Omnipotente da la inteligencia*; la revelación para percibir las cosas divinas es en lo que se completa la profecía» (121) *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 1, ad 4.
41. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 4, cor.
42. Esta distinción se explica más adelante.
43. «Hoc est ergo de ratione prophetarum, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum». *Ad Hebraeos*, c. 11, Lect. 7.
44. «Por lo cual fue necesario “el don de profecía”, con el cual pudiesen conocer e indicar a los demás, revelándose Dios, las cosas futuras y aquellas otras que ordinariamente se ocultan a los hombres» *S. C. G.*, III, 154.
45. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, cor.
46. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, cor.
47. «Pues bien en el conocimiento profético no se requiere la visión imaginaria por sí misma, sino por la manifestación de la verdad inteligible, y así, tanto es más excelente la profecía cuanto menos necesite de aquella». *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 2, ad 2.
48. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, cor.
49. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 2, ad 3.
50. «Quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiae ostendantur, quia firmius adhaeremus prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum et in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur». *De Ver.*, q. 12, a. 2, ad 3.
51. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, cor.
52. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 2, ad 3.
53. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 4, cor.
54. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 4, cor.
55. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 6, cor.
56. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 6, cor.
57. *S. Th.*, II-II, q. 173. A. 2, ad 2.
58. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 9, ad 3 in contrarium.
59. «Quando cognoscit ea non esse res, sed aliquantulum rerum similitudines, de quibus certum iudicium habet per lumen mentis». *De Ver.*, q. 12, a. 9, cor. Y cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 3, cor.
60. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 1, cor.
61. *S. Th.*, II-II, q. 173, a. 1, cor.
62. «In revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viae percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanae mentis magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie angelis est attribuenda, ea quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III de Trinit. (cap IV). Vis autem imaginativa utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet angelorum». *De Ver.*, q. 12, a. 8, cor.
63. En la *Summa Theologiae* no se refiere a la intervención de los ángeles ni hace alusión a que pueda ser atribuida a ellos la formación de especies, puede deberse al carácter más escueto y conciso de la *Summa* o quizás a que considera la mediación an-

gética en esta obra, de un modo más general en relación con la preparación del intelecto humano. Y así dice: «la ilustración y revelación divinas son llevadas de Dios a los hombres mediante los ángeles; y pues el conocimiento profético se realiza mediante la iluminación y revelación divinas, es evidente que la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles». *S.Th.*, II-II, q.172, a. 2, cor.

64. «Quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quae habet imaginariam visionem adiunctam, quam illa quae habet intellectualem tantum». *De Ver.*, q. 12, a. 12, arg. 2.
65. «In utraque prophetia fit derivatio luminis propheticum ab intellectu ad imaginationem sed diversimode; quia in illa prophetia quae dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatis intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem». *De Ver.*, q. 12, a. 12, ad. 2.
66. «Cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu prophetiae, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariae visionis demonstrant diversos gradus intellectualis visionis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, es perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiae distinguitur». *De Ver.*, q. 12, a. 13, arg. 4.
67. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 3, ad 1 y *S.Th.*, II-II, q. 173, a. 2 sed contra.
68. «Quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae sola in intellectuali visione consistit eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et iudicium in hac vero ad iudicium tantum». *De Ver.*, q. 12, a. 12, ad 1.
69. Cfr. *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 16.
70. «In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentiae passivae respondeat potentia activa naturalis». *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 18.
71. La expresión «potentia obedientiae» sí aparece en el *De Veritate* como puede verse en el texto anterior.
72. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 2, ad 3.
73. La distinción ente «sustancia del acto» y «modo» que utiliza Santo Tomás no es la misma que más tarde empleará Garrigou-Lagrange. El Aquinate con ella distingue lo «extraordinario» de lo «sobrenatural» mientras que en el s. XIX se pretende subrayar la trascendencia de lo sobrenatural.
74. *S. G. C.* III, 154.
75. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 172, a. 4 cor.: «Otros reciben el don de profecía sólo para utilidad de los otros, y éstos son como instrumentos de la obra divina».
76. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 109, a. 1, cor.: «Y sin embargo, a veces, Dios instruye a algunos milagrosamente mediante su gracia sobre cosas que pueden conocer por su misma razón natural, como también hace a veces milagrosamente algunas cosas que la misma naturaleza puede hacer».

77. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 178, a. 1, ad 1.: «Como la profecía se extiende a cuanto puede ser conocido sobrenaturalmente, así el obrar milagros alcanza a lo que puede ser realizado de la misma manera».
78. El Aquinate considera que la función propia del intelecto agente es la abstracción y no precisa si también interviene en el juicio o en otras operaciones de la inteligencia. Sin embargo, en alguna ocasión cuando se refiere a los primeros principios utiliza la expresión «habilitas intellectus agentis»; esta alusión es sugerente ya que esta «habilitas» sería una manera de iluminar del intelecto agente y en ese caso estaría hablando de cierta iluminación del intelecto agente en el juicio. No obstante, Santo Tomás cuando habla del intelecto agente se refiere a su función abstractiva y la cuestión de si se da de algún modo iluminación en el juicio no la considera, quedando abierta para ulteriores investigaciones.
79. «El efecto de una luz cualquiera, se extiende a todos los objetos a los que alcanza esa luz, como la visión corporal se extiende a todos los colores y el conocimiento natural del alma alcanza a cuanto está sometido a la luz del entendimientos agente. Ahora bien, el conocimiento profético se realiza mediante la luz divina, que nos puede dar a conocer todas las cosas, tanto divinas como humanas, tanto espirituales como corporales, y así a todas se extiende la revelación profética». *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 3, cor.
80. *S.Th.*, I, q. 79, a. 4, arg. 1.
81. «Iudicium igitur supernaturale prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex eo quo intellectus roboratur ad iudicandum». *De Ver.*, q. 12, a. 7, cor.
82. *S.Th.*, I, q. 84, a. 5, cor.
83. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 171, a. 4, arg. 3 y q. 173, a. 4, arg. 2.
84. *S.C.G.*, III, 154.
85. Cfr. *S.Th.*, I, q. 54, a. 4, arg 2 y ad 2.
86. El *lumen propheticum* no presupone el *lumen fidei* en el profeta, Dios puede valerse de un infiel para revelar una verdad sobrenatural, sin embargo, sí es necesario que éste posea la fe para que reconozca tal conocimiento como revelado por Dios y preste su asentimiento.
87. *S.C.G.*, III, 53.
88. Cfr. *Quodlibetum* 7, q.1, a. 1: «Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis: quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Predictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est».
89. El Aquinate al tratar del «rpto» —se refiere, por ejemplo al arrebato del que fue objeto San Pablo— sitúa este fenómeno como un caso intermedio entre la bienaventuranza y la profecía. Considera que no es propiamente bienaventuranza porque si bien implica una cierta visión de la divina esencia no lo es en realidad ya que cuando se habla de «rpto» no redanda la gloria en el cuerpo —como ocurre en los bienaventurados— y además es transeúnte. En consecuencia, el «rpto» estaría más en la línea de la profecía que en la de la visión beatífica.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	207
ÍNDICE DE LA TESIS	211
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	213
TABLA DE ABREVIATURAS	217
REVELACIÓN Y <i>LUMEN PROPHETICUM</i> EN SANTO TOMÁS DE AQUINO	219
I. LA PROFECÍA: REVELACIÓN DIVINA	219
A. La profecía en la obra tomista	219
B. Objeto de la profecía	220
C. La profecía como revelación y como enseñanza	221
D. Carácter actual y transitorio del conocimiento profético	222
E. El profeta sujeto receptor-transmisor	223
II. LA EXPRESIÓN <i>LUMEN PROPHETICUM</i> : ORIGEN Y USO	224
III. NATURALEZA Y EFECTOS DEL <i>LUMEN PROPHETICUM</i>	226
A. Naturaleza	226
B. Efectos	230
C. Modos de derivación del <i>lumen propheticum</i>	236
D. <i>Lumen propheticum</i> y potencia obediencial	241
IV. <i>LUMEN PROPHETICUM</i> Y OTROS <i>LUMINA</i>	243
A. El <i>lumen propheticum</i> y el intelecto agente	244
B. <i>Lumen propheticum</i> y <i>lumen fidei</i>	247
C. <i>Lumen propheticum</i> y <i>lumen gloriae</i>	248
NOTAS	251
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	257