

Introducción al *De Prophetia* (*De Veritate*, q. 12)¹

Introduction to De Prophetia

Carlos A. Casanova

Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás, Chile.

Resumen

Este artículo es una introducción a *De veritate* 12. Resalta algunas de sus enseñanzas más importantes e ilumina con ellas algunos problemas filosófico-teológicos actuales: la comprensión de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios; la existencia de la filosofía cristiana; la resolución del conocimiento humano en la experiencia sensible; la predestinación, la presciencia y el libre arbitrio; la relación entre el orden natural y la profecía; y la existencia de dos tipos diversos de “filosofía”, una que ama la verdad divina y otra que la rechaza.

Palabras clave

De veritate 12 – Sagrada Escritura – profecía – orden natural – tipos de filosofía

Abstract

This paper is an introduction to *De veritate* 12. It highlights some of its most important teachings and through these teachings illuminates some of the current philosophical-theological problems such as: the understanding of the Holy Scripture as the Word of God; the existence of a Christian philosophy; the resolution of human knowledge into sense experience; predestination, divine foreknowledge and free will; the relationship between natural order and prophecy; and the existence of two diverse kinds of “philosophy”, one which loves divine truth and another which rejects divine truth.

Kew words

De veritate 12 – Holy Scripture – prophecy – natural order – kinds of philosophy

Recepción de artículo: 12-11-2015

Aceptación del artículo: 7-3-2016

¹ Estas páginas aparecerán en portugués como introducción a la traducción que del *De prophetia* al portugués y desde el latín ha hecho Luiz Astorga.

El propósito de este breve comentario es introducir al lector a estas páginas de santo Tomás que, como de costumbre, nos entregan un estudio agudo y sosegado. No tiene sentido que pretenda ahora resumir las doctrinas que ellas contienen, pues mucho mejor es que los lectores las vean por sí mismos y bien desplegadas. Lo que intentaré hacer será seleccionar algunos temas en dos áreas destacadas, para indicar cómo se pueden desarrollar las líneas tomistas para iluminar problemas cruciales con que se topa en nuestros días el intelecto del fiel. En estas páginas, en concreto, intentaré mostrar que aquí: (1) se contienen las orientaciones teológico-metafísicas básicas que debería seguir en cualquier tiempo un estudioso de la Sagrada Escritura. Pero, además, (2) se contiene una pléyade de observaciones metafísicas que podrían orientar el pensamiento en algunos de los problemas más fascinantes que discuten hoy los verdaderos filósofos y teólogos. Mi propósito es simplemente mostrar al lector de esta obra su relevancia y actualidad.

La Sagrada Escritura como Palabra de Dios

Debe señalarse, en primer lugar, que todo autor humano de la Escritura es guiado por inspiración divina, y esa inspiración bajo la que escribe es una inspiración profética. Por ella, tiene un conocimiento de origen divino con el que puede juzgar, y de hecho juzga, en el momento en que escribe. Por tanto, todo hagiógrafo es un profeta, aunque no todo profeta sea un hagiógrafo. Con esto en mente, pueden aplicarse las observaciones de santo Tomás sobre la profecía para investigar los problemas teológicos que plantea la interpretación de la Escritura.

Está claro que la Escritura no puede errar, pues su Autor principal es Dios². Todo profeta sobrenatural posee un conocimiento infalible de realidades que están ocultas al intelecto humano, bien sea porque en sí mismas lo sobrepasan, o bien sea porque el profeta llega a conocerlas no por medio de una disciplina natural, sino iluminado por Dios. Ese conocimiento lo da Dios

² Aunque el profeta pueda ser un mal hombre y hacer un mal uso de su conocimiento profético (cfr. a. 5), no puede, sin embargo, hacer malo el mismo acto de la profecía (a. 5, ad 3m). El autor sagrado humano no puede escribir algo diferente de lo que Dios quiere que él escriba, porque eso es parte de su profecía. La acción de cualquier criatura es también acción de Dios. Pero una acción natural tiene, digamos, dos autores principales. En cambio, la acción sobrenatural del escritor sagrado, y de toda profecía, tiene un solo Autor principal, y el hombre es un mero instrumento de Dios, Quien puede servirse de buenos y malos.

para utilidad de los hombres (cfr. I Cor 12, 7), porque es necesario para la salvación, como dice la Glosa a Juan 16, 13. Es decir, para la instrucción de la Fe o para el orden de las costumbres³.

A partir de este principio, tomado de la Escritura misma y de los Padres, santo Tomás aborda el problema de la relación entre la ciencia humana accesible a la luz natural y los conocimientos alcanzados por medio de la profecía. En este plano observa que muchas verdades que la ciencia humana natural puede demostrar resultan útiles para la salvación, razón por la cual se mencionan en la Sagrada Escritura, tales como la incorruptibilidad del intelecto. En cambio, otras verdades demostrables caen fuera del propósito de los libros sagrados y, así, no deben buscarse en ellos.

En lo que se refiere al problema de la relación entre ciencia y profecía, la solución que propone aquí santo Tomás se corresponde exactamente con la que propone en la *Suma contra los gentiles*, capítulos 1-8, en lo que se refiere a la relación entre fe y razón. Por eso no es necesario que despleguemos ahora toda esta doctrina. Interesa subrayar que, en cambio, no sería contrario a la verdad divina que en la Sagrada Escritura se contuvieran concepciones sobre la constitución física del mundo que chocaran con las conclusiones de la ciencia, porque no es el propósito de la Escritura enseñarnos ciencia natural. Esto es lo que nos dijo León XIII en *Providentissimus Deus* seis siglos más tarde, apoyado en otras obras del Aquinate:

41. [...] los escritores sagrados, o mejor el Espíritu Santo, que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas [la íntima naturaleza o constitución de las cosas que se ven], puesto que en nada les habían de servir para su salvación (S. Aug., *De Gen. ad. litt.*, 2, 9, 20), y así, más que intentar en sentido propio la exploración de la naturaleza, describen y tratan a veces las mismas cosas, o en sentido figurado o según la manera de hablar en aquellos tiempos, que aún hoy vige para muchas cosas en la vida cotidiana hasta entre los hombres más cultos. Y como en la manera vulgar de expresarnos suele ante todo destacar lo que cae bajo los sentidos, de igual modo el escritor sagrado –y ya lo advirtió el Doctor Angélico– “se guía por lo que aparece sensiblemente” (S. Th., I q.70 a.1 ad 3), que es lo que el mismo Dios, al hablar a los hombres, quiso hacer a la manera humana para ser entendido por ellos.

³ Cfr. a. 2, c.

Para comprender exactamente la naturaleza y las exigencias de la inerrancia bíblica es preciso comprender con mayor profundidad la naturaleza del don profético. Santo Tomás muestra que el profeta mira en “el espejo de la eternidad”. Explica que eso no significa que vea las cosas en la Esencia Divina, pues ésta no es reflejo de las cosas, sino que es su Causa Ejemplar o Paradigma. “Espejo de la Eternidad” significa, más bien, que la Eternidad se refleja en unas especies que Dios infunde, o que Dios ordena o simplemente ilumina en el alma del profeta⁴. El conocimiento que resulta de la confluencia de las especies y la luz profética no es una semejanza de los principios de las cosas conocidas, como lo es el conocimiento natural, sino de las Ideas que son Paradigmas tanto de las cosas como de sus principios⁵. Por eso puede el profeta recibir un conocimiento que exceda aun el conocimiento natural de los ángeles.

Con todo, Dios nos entrega el don profético fundamentalmente conforme a nuestra manera de conocer en esta vida. Nuestro intelecto posible, que es el ojo de nuestra alma, está en potencia respecto de las formas inteligibles de todas las cosas sensibles⁶, y, por ello, la luz se da para que ilumine especies imaginarias, que pueden preexistir en el alma del profeta o ser infundidas por Dios⁷. Santo Tomás parece titubear en el punto de si Dios nos concede especies puramente inteligibles o no⁸, pero no titubea en decir que la comprensión de la revelación inteligible y la capacidad de juzgar con la luz in-

⁴ Cfr. a. 6, c.

⁵ Cfr. a. 5, ad 2m; a. 11, c.

⁶ Cfr. a. 7, c.

⁷ Algunos hombres pueden recibir el don de ver la Esencia divina o la esencia de un ángel, pero esto sobrepasa el don profético: cfr. a. 7, c.

⁸ Contrástese el c. del artículo 7, según el cual una “recepción” profética de contenido que pueda ser iluminado por la luz profética inteligible debe ser imaginaria o, si es intelectual, sólo puede ser la contemplación de la esencia de Dios o de un ángel, contemplación que sobrepasa al don profético, digo que se contraste ese *corpus* con el c. y el ad 2m del artículo 12, donde se sostiene que puede haber una recepción profética intelectual: cuando se infunde un tan claro conocimiento de la verdad al intelecto que no tome la verdad a partir de las semejanzas de algunas imágenes, sino que, más bien, a partir de la verdad ya percibida, el intelecto, conforme a su naturaleza, pueda formase imágenes para usar de ellas. En el ad 11m de ese mismo artículo más claramente se afirma que sí puede ser que Dios infunda especies puramente inteligibles en la recepción profética. Parece haber otro titubeo conectado con este: santo Tomás sostiene que los ángeles pueden ser mediadores en la profecía sobrenatural, pues Dios puede confortar nuestro intelecto con la luz angélica y de hecho se sirve de los ángeles para actuar sobre el órgano corpóreo de nuestra imaginación para formar las especies imaginarias. Sin embargo, en el a. 8, ad 4m (leído en concordancia con el argumento 4), niega que los ángeles puedan infundir especies puramente inteligibles en nuestra alma a causa de que eso sería un acto creador, lo cual choca con la *Quaestio de anima* aa. 15, c., ad 11m, 13m-15m; 17, ad 4m; 18, c., ad s.c. 8; y 20, c.

religible profética necesita de especies imaginarias, “de las que hace uso [el intelecto que recibe esta luz] a causa de la naturaleza de nuestro intelecto”⁹. Así interpreta a Dionisio, en el capítulo I *Acercas de la jerarquía celeste*: “es imposible que brille en nosotros el rayo divino, si no está envuelto por una variedad de sagrados velos”¹⁰. De aquí extrae el Aquinate consecuencias de gran importancia.

La primera es que, pues la revelación profética puede usar imágenes que se encuentren ya en la mente del profeta, ocurre entonces que las especies pre-existentes son como elementos de esa visión. Por ello el profeta usa semejanzas de cosas con las que tiene familiaridad¹¹.

Igual que en la *Suma Teológica*, santo Tomás apunta aquí que la visión profética es más clara y más perfecta en la medida en que sean más expresos los símbolos que son iluminados por la luz inteligible. Pero los símbolos más expresos, dice en ambas obras, son los lingüísticos¹². Ahora bien: es obvio que los hagiógrafos han recibido la revelación más abierta, y la han expresado en las lenguas que conocían. Unos en hebreo, otros en arameo, otros en griego.

Pero, si todo esto es una exigencia de la naturaleza del intelecto humano, también lo es que manifieste la verdad revelada en los modos que el profeta ha conocido por encontrarse en una tradición en que ha sido criado y educado. Las metáforas constituyen un recurso literario al que echan mano los profetas gracias a su educación literaria. Sobre ellas, nos dice explícitamente santo Tomás que en la profecía en la que Dios nos revela un acontecimiento futuro (profecía de predestinación o de presciencia) las imágenes no deben tomarse como el sentido literal de la profecía. Como en toda metáfora, el sentido literal es el acontecimiento significado. En cambio, en la profecía de conminación (que abarca a la de promesa), la imagen es el sentido literal, y lo que efectivamente ocurre es su sentido moral. Por ejemplo: cuando Jonás

⁹ A. 12, c.

¹⁰ Cfr., por ejemplo, a. 7 ad sc 2m.

¹¹ Cfr. a. 12, ad 7m.

¹² Cfr. a. 13, c; y *Suma Teológica* II-II q. 174, a. 3, c y ad 1m. Esta enseñanza conecta admirablemente con nuestra experiencia: la Fe es, como decía san Agustín, “una palabra que resplandece en nuestro interior”. Por el bautismo, la mayoría de los cristianos tiene la luz de la Fe (los adultos que se bautizan reciben la luz antes). Pero esa luz no es visible sino cuando se refleja en las palabras de la revelación. De ahí que pueda quedar escondida si la ignorancia es muy grande. De ahí, también, que cuando escuchamos la Palabra tersa de Dios, sin mezcla de ideologías humanas, “nuestro corazón arde” (cfr. Lucas 24, 32) a la luz de esas palabras resplandecientes. Cfr. *Lumen Fidei*, n. 33; *De Trinitate* 15, 11, 20.

anunció a Nínive que sería destruida a causa de sus pecados, ése era el sentido literal, la destrucción de Nínive, que estaba sujeta a una condición. Como Nínive se convirtió, no fue destruida, cosa que Jonás sabía que podía pasar, porque Dios es misericordioso¹³. Sin embargo, hubo una cierta destrucción de Nínive o, más bien, de sus costumbres perversas, destrucción que constituiría el sentido moral¹⁴. No se puede determinar, por tanto, el sentido literal de un texto profético si no se determina antes qué tipo de profecía contiene, y si está usando o no está usando una metáfora.

Las enseñanzas de Pío XII en *Divino Afflante Spiritu*, n. 23, no son sino una prolongación de estos principios teológicos tomistas:

Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología ni con solo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueron éstas, no lo puede el exegeta como establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente.

Es indudable, por ejemplo, que los primeros capítulos del Génesis tienen un propósito cultural, para enseñar a los hebreos a respetar el Sabbath. No se puede interpretar que el propósito del autor humano sea literalmente afirmar que el mundo fue creado en siete días. De manera semejante, esos y otros capítulos muestran cierto parentesco con escritos míticos mesopotámicos o egipcios o sumerios. Es probable, por eso, que Dios haya querido revelar verdades inmutables usando como instrumento a un ser humano que, a su vez, se haya servido para la expresión de la revelación profética de una cultura literaria afín a aquella en que se elaboraron los susodichos mitos¹⁵.

¹³ Cfr. a. 10, ad 14m y Jonás 4, 2.

¹⁴ Cfr. a. 10, ad 13m.

¹⁵ Estas observaciones pueden extenderse a la posible pertenencia de hagiógrafos principales o secundarios a diversas escuelas, como la yahvítica o la eloítica, y se aplican a autores que hayan sido justos o injustos. Recuérdese que Balaán fue un instrumento profético en manos de Dios, y no era un justo (Num. 22,21-25, 25). Cfr. a. 5, s.c. 1.

Estas observaciones nos muestran hasta qué punto es verdadera la aserción de Dionisio: la verdad revelada se halla, en la Escritura, envuelta en sagrados velos. Para captarla es preciso, en primer lugar, tener Fe. Sin ella es imposible entender el sentido profundo de la Escritura, pues ese sentido no está en los símbolos por sí mismos, sino en cuanto en ellos reverbera una luz divina¹⁶. Debe, pues, verse cada pasaje en conexión con toda la verdad revelada, en la medida en que vamos recibéndola. Es decir, una lectura hecha con propiedad requiere de una cierta sabiduría teológica, que es más la sabiduría del santo que la del académico. Hay un sentido, pues, que el Espíritu da a cada uno, si es que está dispuesto a escuchar. Sobre todo en el Nuevo Testamento, que es el más claro de los dos. Sin embargo, una lectura exhaustiva requiere, además, una aplicación de todos los métodos útiles de exégesis textual. También los métodos históricos, en la medida en que no encierren en sí perspectivas historiográficas falsas. Me explico.

Toda tarea historiográfica necesita partir de una cierta perspectiva que le permita determinar el sujeto de esa historia (el “Pueblo de Dios”, por ejemplo, o “Chile” o “Brasil”), seleccionar los hechos relevantes y orientarse en el mar de posibles fuentes. La perspectiva puede ser fruto de una investigación racional o de una elección ideológica, como muestra bastante bien Eric Voegelin en la introducción a *The New Science of Politics*. Si, al aplicar la crítica histórica al Texto Sagrado traigo conmigo prejuicios ideológicos, traigo con ellos una fuente de inevitable y grave tergiversación del objeto de mi estudio. El método histórico-crítico requiere, por tanto, de una revisión filosófico-teológica antes de que lo adoptemos, pues a menudo trae consigo,

¹⁶ Es oportuno ahora observar brevemente la relación entre las tres luces sobrenaturales principales en cuanto a su conexión con la salvación: la luz profética (de la que habla el *De Prophetia*), la de la fe (cfr. *In librum Boëthii De Trinitate expositio*, q. 3, a. 1, ad 4m) y la de la gloria (cfr. *Suma Teológica* I q. 12, a. 2, c, por ejemplo). La luz de la fe es necesaria a todo individuo para la salvación, así como la luz de la gloria es necesaria para alcanzar el fin último. En cambio, la luz profética es necesaria al Pueblo de Dios, pero no a todo individuo. (También a la comunidad política le es necesaria la profecía natural, pero ésta puede darse sin infusión de luz). Quienes no tienen la luz profética deben, sin embargo, recibir la revelación pública que se da mediante ella para salvarse, y la reciben gracias al don de la luz de la Fe. La luz profética sobrenatural puede darse para la profecía pública o para la profecía privada. No hace falta aceptar la profecía [sobrenatural] privada para salvarse. La profecía pública, por otra parte, acabó con la muerte del último Apóstol. Sin embargo, la luz profética privada es necesaria para la salud de la Iglesia. Y quien la recibe debe acatarla. Si esa luz pide, por ejemplo, denunciar una traición a la doctrina, entonces Dios dará su gracia a los oyentes para que reciban a Su profeta. Los oyentes podrán o no responder a esa gracia. Pero si alguien recibe esa gracia y la rechaza, será culpable ante Dios. Me imagino que san Atanasio recibió esta luz, por ejemplo, y de eso se valió Dios para que la Iglesia superara la crisis arriana.

bajo capa de “cientificidad”, una ideología materialista o deísta o naturalista, un conjunto de prejuicios tan graves como la negación de la presciencia o la omnipotencia divinas o de la intervención de Dios en el mundo. Que Dios es un Ser Personal, inteligente y libre, es algo que se puede probar filosóficamente. También que Dios es eterno, inmutable, omnipotente y omnisciente. Por tanto, se puede probar que los prejuicios señalados son falsos.

Desgraciadamente, esos prejuicios y otros semejantes se han aplicado de manera sistemática al estudio de la Sagrada Escritura desde el siglo XIX, y han afectado aun a las ediciones críticas que, por ello, requieren de una revisión profunda¹⁷. A causa de esos prejuicios, por ejemplo, se ha abandonado la enseñanza tradicional de que los Evangelios sinópticos fueron escritos muy temprano, hacia el año 50, pues se supone que no es posible que Cristo predijera tan claramente la destrucción de Jerusalén y del Templo. Supuestamente habrían sido escritos después del año 70. Esto a pesar de que Flavio Josefo dice en su *De bello judaico* que al empezar la guerra muchos huyeron de Jerusalén a causa de una antigua profecía; a pesar de que hay profecías semejantes en Deuteronomio 4 y 28 y en Daniel; y a pesar también de que, como ha mostrado Vittorio Messori en “Veinte letras para un misterio”¹⁸, se han encontrado fragmentos del texto hebreo del Evangelio según san Marcos en las cavernas del Qumrán. –Lo cual significa que había sido redactado dicho Evangelio antes del año 68; más aún: con técnicas papirologógicas se ha datado hacia el año 50. Se atribuye una fecha tardía a la composición de los Evangelios por la razón señalada, a pesar, finalmente, de la multitud de profecías que se cumplieron en el propio Jesús¹⁹.

La negación de la presciencia divina y de la acción de Dios sobre la mente de los hagiógrafos tiene el efecto deletéreo de negar la unidad de la Sagrada Escritura y, sobre todo, entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos. Los “críticos” han caído en su mayor parte en la herejía de Teodoro de Mopsuestia a que se refiere santo Tomás repetidamente en el *Comentario al Libro de los Salmos*²⁰.

¹⁷ Para hacerse una idea de los problemas que presentan las ediciones críticas, cfr. Robinson 2001.

¹⁸ Cfr. Messori s/f.

¹⁹ Piénsese en el Salmo 21 (Vulgata) o en el Poema del Siervo de Yavé.

²⁰ Cfr. *In Psalmos Davidis Expositio*, Prooemium, n. 86959. También: Aquino 2014, Proemio, n. 86785.

La misma negación de la omnipotencia divina y de la acción de Dios en el mundo ha llevado también al rechazo de la distinción patristica de sentidos, entre el sentido histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral y el anagógico, que, siguiendo a los Padres, estudia santo Tomás en la *Suma Teológica* I q. 1, a. 10²¹. En el fondo, se niega que Dios pueda con su omnipotencia usar como signos de otras realidades no sólo los símbolos lingüísticos, sino las personas y las cosas. Sobre este punto, en el *corpus* del artículo citado, santo Tomás dictamina brevemente, pero fundado en sus demostraciones teológicas y filosóficas, que “el autor de la Sagrada Escritura es Dios, en cuya potestad se encuentra que, para significar algo, ordene no sólo las palabras (cosa que también el hombre puede hacer), sino también las cosas mismas. Y, por ello, puesto que en todas las ciencias las palabras tienen significado, esta ciencia [sagrada] tiene algo que le es propio, es decir, que las mismas cosas significadas por las palabras también significan algo. Entonces, aquella primera significación por la que las palabras significan las cosas pertenece al primer sentido, que es el histórico o literal. Pero aquella significación por la que las cosas significadas por las palabras significan a su vez otras cosas, se llama sentido espiritual, que se funda sobre el literal, y lo presupone. Este sentido espiritual se divide en tres”, es decir, en los otros sentidos ya señalados.

Conforme a lo dicho, se puede aplicar una verdadera disciplina histórica a la Sagrada Escritura, pues la verdad nunca contrariará la verdad. Pero puede hacerse siempre que no se cuele en dicha aplicación la filosofía crítica kantiana, el materialismo o el naturalismo o el deísmo y, sobre todo, siempre que no se use en la exégesis un método gramsciano²². Hay que situar la discusión con los Biblistas contemporáneos, por tanto, en un plano filosófico: examinar a fondo los prejuicios que a veces guían sus aserciones, y realizar el trabajo laborioso de distinguir en su obra las observaciones que se fundan en pruebas aprovechables por el teólogo de las elaboraciones puramente ideológicas. En esta tarea santo Tomás puede ser un guía de gran utilidad.

²¹ En el *De Prophetia* se refiere brevemente a esto, por ejemplo en el a. 10 ad 13m. También, más explícitamente, en el a. 9, s. c. 4, donde considera la construcción del Arca por Noé como una acción profética.

²² Al menos en lo que se refiere a estas observaciones exegéticas, es muy útil la primera parte de la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* de Benedicto XVI. Por otra parte, en lo que se refiere a la aplicación de métodos modernos al estudio de los Evangelios, existe un documento bastante claro de la Pontificia Comisión Bíblica (1964).

Algunas observaciones metafísicas de gran relevancia

Esta obra está llena de observaciones metafísicas que podrían ayudarnos a repensar grandes áreas de nuestro saber filosófico y teológico. En esta introducción voy a hacer una lista de seis observaciones que luego voy a desarrollar brevemente. Por supuesto, no se trata de una lista exhaustiva, y el lector encontrará muchas otras por sí mismo, pero considero que éstas son especialmente relevantes. La primera tiene que ver con la existencia de la filosofía cristiana (2.1). La segunda es que nosotros no conocemos nada en la esencia de Dios, tampoco si la consideramos como *lugar* de las Ideas Divinas que sirven de paradigmas a las cosas del mundo. Hermana de esta observación es que todos nuestros conocimientos deben resolverse en la experiencia sensorial (2.2). La cuarta tiene que ver con la predestinación y la presciencia divinas, en relación con el libre arbitrio (2.3). La quinta, con lo que toca al orden político natural (2.4). La sexta, que es posible que en todas las culturas haya habido una inspiración divina en el origen, llevada a cabo por la Providencia ordinaria de Dios y por los ángeles mediadores (2.5).

2.1- La existencia de la filosofía cristiana

Ralph McNerny discutió este tema con la obra de Etienne Gilson en un *tour de force* que constituye uno de sus últimos libros publicados: *Praeambula fidei* (Catholic University of America Press, Washington, 2006). Sostuvo allí el profesor McNerny que la filosofía puede ser “cristiana” no porque la actividad misma o el contenido del filosofar que realice un cristiano sea especial, sino solo a causa de los presupuestos existenciales que se dan en toda actividad filosofante. Exceptúa sólo a la filosofía moral, que en su versión cristiana sería diferente de otras filosofías morales, porque se trata de una disciplina práctica ordenada a un fin superior al natural²³. Etienne Gilson, en cambio, piensa que hay verdades filosóficas de las que tenemos conocimiento gracias a la Fe, pero que no se pueden demostrar por la pura filosofía, de manera que la filosofía [teórica] cristiana es diferente de la no cristiana, aun en su contenido. Entre esos conocimientos sitúa Gilson la existencia del Dios cristiano y la creación. Por esto defiende la existencia de una “filosofía cristiana”²⁴.

²³ McNerny 2006, “Introducción”.

²⁴ McNerny 2006, II parte II, capítulos 2 y 4.

Sobre este tema me parece que los dos autores tienen parte de razón, porque el fiel tiene un solo ojo en su alma, el intelecto posible, y, por tanto, hay una sola sabiduría que ordena al fin último, aunque haya dos luces de las que se sirva esa sabiduría: la natural (el intelecto agente) y la sobrenatural (la luz de la fe). En consecuencia, la filosofía del cristiano no puede ser igual a la de un no cristiano; tiene que quedar subordinada a la Fe dentro de un solo marco sapiencial, si bien cuando discute con los no cristianos debe usar argumentos que tengan autoridad ante sus interlocutores, que no presupongan la Fe. Con todo, el Dios conocido por la filosofía gentil es el mismo Dios cristiano, como testimonia san Pablo (cfr. Romanos 1, 18-20); y la creación es una verdad que se puede demostrar filosóficamente con independencia de la Fe, aunque de hecho nunca haya sido demostrada así. Me parece que una de las raíces de este error de Gilson es que aceptó lo que la corriente principal de los estudiosos de Aristóteles ha publicado desde el tiempo de Zeller sobre la teología aristotélica, que yo he criticado en artículos anteriores, de los que se puede desprender que la lectura iniciada por Zeller está guiada por un prejuicio deísta²⁵.

En la introducción de su libro, McNerny da por sentado que “es claramente imposible para cualquiera conocer y creer la misma verdad al mismo tiempo”. Cita en su apoyo algunos textos de santo Tomás, como el siguiente: “[...] de lo mismo, según lo mismo, no puede haber al mismo tiempo en un solo hombre ciencia, por una parte, y opinión o fe, por la otra”²⁶. Pero el profesor McNerny no presta suficiente atención a la cláusula *según lo mismo*. Pues bien, el *De Prophetia* aclara el asunto y muestra que, en temas tan elevados para el entendimiento humano como la existencia y la naturaleza de Dios, esa cláusula permite que subsistan en el mismo sujeto la Fe y la demostración filosófica:

[...] aunque las conclusiones de las ciencias puedan conocerse por un camino distinto al de la profecía, sin embargo, no es superfluo que sean mostradas por la luz de la profecía, porque por la Fe adherimos más firmemente a los dichos de los profetas que a las demostraciones de las ciencias. Y también en esto recibe elogio la gracia de Dios, y se muestra su ciencia perfecta²⁷.

²⁵ Cfr. Casanova 2007, 2013 y 2016.

²⁶ II-II, q. 1, a. 5, ad 4m. Cfr. también, S. Th. II-II, q. 2, a. 9, ad 3m; III *Sent.* D. 24, a. 2, sol. 2; *In librum Boëthii De Trinitate expositio*, q. 2, a. 3, c.; y en S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 1m.

²⁷ A. 2 ad 3m.

2.2- No contemplamos la esencia de Dios, ni en sí misma ni en cuanto paradigma de las cosas creadas, y todo nuestro conocimiento debe resolverse de algún modo en la experiencia sensible

Estas dos nuevas observaciones del *De prophetia* tienen enorme relevancia también en nuestros días, en el marco de la continua discusión entre los filósofos cristianos de corte más agustinista o buenaventuriano, por un lado, y los filósofos cristianos más aristotélicos o tomistas, por el otro. En efecto, los fenomenólogos realistas, que en general tienden a ser más agustinistas (como Josef Seifert y John Crosby), niegan sin duda que todo conocimiento del hombre deba resolverse en la experiencia sensible en algún sentido, y parecen afirmar, en medio de muchos titubeos, que tenemos algún tipo de intuición de las Ideas que son paradigmas de todas las cosas y que, quizá, tengamos intuición aun de la sencia de Dios²⁸. Seifert, en particular, dice que si podemos juzgar sobre la injusticia o la fealdad es porque tenemos una intuición mediada pero positiva de las “perfecciones puras”, es decir, de los Paradigmas divinos; y también sostiene que “[el argumento ontológico no constituye ...] un mero juego de conceptos, sino el conocimiento de una absoluta necesidad esencial [...]. La necesaria existencia divina se fundamenta, pues, en una esencialidad objetivamente necesaria, que ha de ser hallada por nuestro espíritu. [...] Sola y exclusivamente en la esencialidad divina la necesaria existencia real se encierra en la esencialidad necesaria misma; por eso puede ser inteligida *en ella* de modo intelectual, como cualquier otro atributo esencial divino comprensible o como toda propiedad esencial *pura* de otras esencialidades necesarias”²⁹.

El *De Prophetia*, en cambio, nos muestra que ninguna argumentación natural puede ser concluyente si no pueden resolverse los significados de sus términos en la experiencia sensible³⁰. El argumento ontológico, por ejemplo, se funda en que tenemos una comprensión clara no sólo de lo que significa el nombre, “Dios”, sino de la misma esencia divina, que incluiría de manera necesaria la existencia³¹. Pero la esencia divina no cae en nuestra experiencia.

²⁸ Cfr., por ejemplo, Seifert 2013, pp. 232-233 y 248-250.

²⁹ Seifert 2013, pp. 248, 249 y 250. El resaltado es mío.

³⁰ Sostiene, incluso, que ni siquiera la profecía natural (que es una acción de los ángeles sobre el alma humana) puede superar ese límite. Cfr. a. 3, c, donde enseña que el hombre sólo puede conocer de manera natural aquello a lo que llega la virtud de la luz de su intelecto agente.

³¹ San Anselmo, a diferencia de muchos de sus intérpretes contemporáneos, era consciente de este

Sólo cae en nuestra experiencia, de manera directa, lo sensible; y, en la reflexión concomitante a la experiencia sensible, el alma misma. Por lo tanto, el argumento ontológico no es concluyente. La existencia de Dios sólo puede probarse partiendo de lo sensible y del alma, y elevándose a Dios como Causa.

Veamos los textos relevantes, guardando en nuestra mente que cuando decimos “experiencia sensible” no entendemos lo mismo que de manera arbitraria entiendo de David Hume. La “experiencia sensible” no es meramente sensorial. En ella captamos también los sensibles *per accidens*, como la substancia, la esencia y la causa.

a. Todo nuestro conocimiento debe resolverse de algún modo en la experiencia sensible

Pero, porque el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, conviene que de algún modo se resuelvan al sentido todas las cosas de las que juzgamos. Por ello dice el Filósofo en el libro III *De coelo et mundo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, por la cual debemos juzgar de las otras cosas. Y de manera semejante dice en el libro VI de la *Ética* a Nicómaco que *el sentido es de lo extremo, como el intelecto es de los principios*. Allí llama *extremo* aquello en lo que se lleva a cabo la resolución del que juzga³².

Nuestros conceptos y juicios tienen materia inteligible y, por eso, se encarnan en lo que ha sido percibido por los sentidos que es, por lo menos, la base de la metáfora que aplicamos a las cosas divinas. Pero, más allá de esto, Santo Tomás sostiene que en la profecía, en lo que se refiere al juicio perfecto, el profeta no puede encontrarse fuera de sus sentidos, como en el sueño o en los estados de enajenación por enfermedad mental, porque “a la virtud interior, por perfecta que sea, le toca juzgar acerca de lo exterior”³³. No hay

problema: “Se piensa de distinto modo una cosa cuando se piensa la palabra que la significa o cuando la inteligencia percibe y comprende la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe; en el segundo no. Aquel que comprende lo que es Dios, no puede pensar que Dios no existe, aunque pueda pronunciar estas palabras en sí mismo [...]”, etcétera (*Prologion*, Capítulo IV).

³² A. 3, ad 2m. La interpretación del pasaje de la *Ética* a que se refiere aquí santo Tomás (el capítulo 11 del libro VI) puede parecer extraña, pero es correcta. Dice allí, Aristóteles, en efecto, que nuestra inteligencia se mueve entre dos intelectos en la deliberación: el intelecto de lo universal y el intelecto de lo particular. Pero añade que el intelecto de lo universal viene del intelecto de lo particular en último término (Comentario de santo Tomás a la *Ética* a Nicómaco, libro VI, lección 9). Además, no se puede juzgar una situación concreta sin conocerla, y toda deliberación se refiere a situaciones concretas.

³³ A. 9, ad 2m. Cfr., también, a. 3, ad 2m.

juicio, por tanto, de manera natural, si no estamos en posesión de nuestros sentidos, porque sólo en el estado de vigilia nos encontramos en el horizonte de lo real, es decir, el horizonte del ente. En otras palabras: no se puede juzgar si no es a la luz de la experiencia, de esa tensión hacia lo real que hay en el alma humana y que se extiende hasta las cosas por medio de los sentidos. La esencia del sueño o del estar enajenado es, precisamente, la relajación de esa tensión³⁴.

Pero nótese que santo Tomás dice *de algún modo*. Me parece que tiene en mente, sobre todo, que las verdades reveladas que exceden nuestro conocimiento natural no se resuelven exactamente en la experiencia sensible³⁵. De algún modo se resuelven en ella porque Dios usa palabras cuyo significado tiene que resolverse indirectamente en la experiencia y encarnarse en imágenes procedentes de la experiencia o susceptibles de ser conectadas con ella; porque la credibilidad de la luz divina y la verosimilitud de lo dicho en la revelación se juzga con los principios tomados de la experiencia sensible; y porque esas verdades sobrenaturales vienen a intervenir en los juicios que hacemos acerca de la realidad, que son juicios que se llevan a cabo en la tensión descrita.

b. Por otra parte, no podemos conocer la Esencia de Dios en esta vida, ni en sí misma, como los bienaventurados, ni, menos aún, en cuanto contiene los Paradigmas de todas las cosas

Algunos dicen que la misma Mente divina, en la cual relucen las *rationes* de todas las cosas, es un cierto espejo [...]. Dicen que ese espejo se puede ver de dos maneras. O por su esencia, según que es objeto de la bienaventuranza [...] o en cuanto en él se encuentran las semejanzas de las cosas, y así propiamente parece un espejo. Y de este modo dicen que el espejo de la eternidad es visto por los ángeles antes de su bienaventuranza y por los profetas. Pero esta opinión no parece razonable, por dos causas. Primero, porque las especies de las cosas que se encuentran en la Mente divina no son otra cosa que la misma esencia divina. Pero estas especies o *rationes* se distinguen en ella según se consideren en el respecto de esa esencia a las diversas creaturas. [O, mejor dicho, de las diversas creaturas a ella.] Entonces, conocer la divina Esencia y las Especies que se encuentran en ella no es otra cosa que conocer la misma esencia en sí misma y

³⁴ Este punto lo ha mostrado el profesor Rafael Tomás Caldera. Cfr. 1999.

³⁵ Esto es posible porque Dios nos da luces que sobrepujan la luz del intelecto agente: la luz de la Fe y la luz de la profecía.

en su respecto a otra cosa. Pero el conocer algo en sí mismo es anterior al conocerlo en cuanto se compara a otra cosa. Por lo cual, la visión por la que se ve a Dios en cuanto es especie de las cosas presupone a aquella en la que se ve a Dios en cuanto es en sí mismo una cierta esencia, según que es objeto de la bienaventuranza. Por ello es imposible que alguien vea a Dios según que es especie de las cosas y no lo vea según que es objeto de la bienaventuranza. La segunda causa por la que no es razonable esta opinión es porque [... Dios] no puede llamarse propiamente espejo, sino más bien [causa] ejemplar³⁶.

Este pasaje fue escrito para mostrar que el profeta no ve la esencia de Dios. Con más razón puede servir para mostrar que no es razonable que la esencia de Dios en cuanto paradigma de la justicia, por ejemplo, ilumine el alma de quien compara con su conocimiento natural las acciones o los caracteres humanos con el canon de la justicia perfecta. Porque “es más perfecta la visión por la que se ve a Dios como especie de las cosas que aquella visión por la que se lo ve como objeto de la bienaventuranza, porque la primera presupone a la segunda y la segunda ostenta un ser más perfecto. Pues más perfectamente ve la causa quien puede inspeccionar en ella los efectos que quien ve solamente la esencia de la causa”³⁷.

Esto explica que nosotros no tengamos una concepción clara de la justicia. Lo que tenemos de manera natural en el intelecto es un doble destello de la luz que hay en la Mente divina: el intelecto agente y las especies que tomamos de las cosas sensibles³⁸. Gracias a estos destellos podemos ver lo esencial y abstraerlo y continuar las líneas de su silueta inteligible para figurarnos oscuramente cómo será la justicia perfecta. Lo que cae en nuestra experiencia son grados más o menos perfectos de realización de la justicia, que nos permiten concebir el canon ideal. La existencia en las cosas de ese canon ideal requiere de una argumentación semejante a la que se encuentra en la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios, dentro de una infraestructura metafísica completa, que muestre a la justicia como una virtud propia de los seres personales, que reside en la voluntad y que debe residir de manera

³⁶ A. 6, c.

³⁷ A. 6, ad 10m.

³⁸ Como se ha dicho, en el conocimiento profético el alma usa otros dos destellos de la luz divina: una luz sobrenatural que ilumina y ordena las especies que ya están en su alma u otras especies que infunde Dios. Es la conjunción de estas especies y esa luz lo que se llama “espejo de la eternidad” en el que ve el profeta. Cfr. a. 6, c.

más perfecta en el Ser Personal que da origen a los demás seres personales, más imperfectos.

2.3- Predestinación, presciencia y libre arbitrio

Muchos protestantes de buena fe tienen la falsa idea de que los católicos pensamos que la salvación es una conquista de nuestras obras. Santo Tomás realiza algunas observaciones en esta cuestión, *De prophetia*, que resultan útiles para mostrar el delicado equilibrio de la doctrina católica.

Igual que los protestantes, los católicos pensamos que es Dios quien salva a quienes se salvan, y que la fe es el principio de la justificación. Pero hay dos diferencias cruciales: los católicos pensamos que no hay doble predestinación, sino que hay predestinación solamente para la salvación (porque “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”: I Timoteo 2, 4)³⁹; y pensamos además que, supuesta la gracia, tiene que haber también un cierto mérito o una cierta intervención del libre arbitrio, y que esa intervención tiene que ver con el amor sobrenatural que llamamos caridad (porque san Pablo dice que salva “la fe que obra por la caridad”: Gálatas 5, 6). Todo esto se expresa aquí de manera técnica y en relación con la profecía.

Santo Tomás enseña, siguiendo a san Jerónimo, que la profecía puede ser de predestinación, de presciencia o de conminación. Explica después que la de conminación abarca a la de promesa, pues ambas revelan un orden causal que puede sufrir un cambio (si se convierte el conminado o se corrompe el beneficiario de la promesa); y explica también que todo lo profetizable se

³⁹ No sólo Calvino, sino también Lutero defiende la doble predestinación. Sostiene, en efecto, en el *De servo arbitrio*, que el libre arbitrio es contrario a la presciencia y a la omnipotencia divinas, de manera que hay hombres que se condenan porque así lo ha decretado Dios, y sin que aquéllos lo puedan evitar; y hay hombres que se salvan porque así lo ha decretado Dios, sin que puedan ellos cooperar en su salvación. Como el texto de Timoteo le estorba esta conclusión, Lutero sostiene que la Escritura no nos presenta a Dios como es en sí mismo. El reformador va más lejos y, para probar que no es imposible comprender que Dios en sí mismo se encuentra allende el Dios de la Escritura, allende el Dios revelado y predicado, argumenta así: “Estoy siguiendo a Pablo, quien escribe a los tesalonicenses sobre el Anticristo que ‘él se exaltaría a sí mismo sobre todo lo que es Dios predicado y venerado’ [II Tesal. 2, 4], indicando claramente que un hombre puede exaltarse a sí mismo por encima de Dios, tal como Él es predicado y venerado, esto es, sobre la palabra y el culto de Dios, por los cuales Él nos es conocido y tiene tratos con nosotros” (Cfr. Lutero 1962, pp. 166-203). Debo el conocimiento de este rasgo de la teología luterana a los profundos estudios que mi esposa, Laura Ternan Casanova, ha realizado acerca de Lutero y Calvino.

encuentra de algún modo en la “presciencia” divina (también las verdades divinas, que no son “futuras”, sino eternas), pero que recibe el nombre especial de profetizable “de predestinación” aquél que consiste en una acción especial y sobrenatural de Dios, que no se puede prever de ninguna manera según el orden de las causas naturales, como la resurrección de Lázaro o la Encarnación de Cristo. Se dice “de predestinación” porque se trata de un evento que Dios mismo va a realizar y que prepara también por medio de la profecía. En cambio, los profetizables que son futuros y que dependen de otras causas (entre las cuales se encuentra el libre arbitrio humano) no son “de predestinación”, sino de presciencia solamente⁴⁰. Pero en ese punto surge un problema. Parecería, entonces, que la salvación, pues depende del libre arbitrio, no sería un profetizable de predestinación, sino de presciencia. En ese contexto, santo Tomás considera la siguiente objeción: “la predestinación, como dice Agustín, se refiere a los bienes salvadores. Pero entre los bienes salvadores también se cuentan nuestros méritos, que dependen del libre arbitrio. Luego, nuestro libre arbitrio se mezclaría con la profecía de predestinación”⁴¹. A esto, responde “que nuestro mérito procede tanto de la gracia como del libre arbitrio. Pero no subyace a la predestinación sino según procede de la gracia, que viene solamente de Dios. Por ello, lo que procede de nuestro arbitrio se encuentra *per accidens* bajo la predestinación”. No hay, pues, predestinación para la condenación. Una profecía sobre ésta (como la de Judas) sería o bien de conminación o bien de presciencia.

Nótese bien que el profetizable “salvación” subyace a la predestinación. Eso es porque la acción principal es, aquí, divina. Como dijo san Agustín en uno de sus sermones, Dios nos crea y Dios nos salva. Pero hay también una acción del libre arbitrio. Por eso, en ese mismo sermón, san Agustín dice que “no quiere salvarnos sin nosotros” (Sermón 169, 11, 13)⁴². Santo Tomás expresa esto así: “la gracia merece la gloria, pero la naturaleza no merece la gracia.

⁴⁰ Cfr. a. 10, c.

⁴¹ A. 10, arg 4.

⁴² En el mismo lugar, dice san Agustín: “Por tanto, quien te hizo sin ti, no te justifica sin ti. Así, pues, creó sin que lo supiera el interesado, pero no justifica sin que lo quiera él. Con todo, es Él quien justifica; para que no sea justicia tuya, para no volver a lo que para ti es daño, perjuicio, estiércol, hállate en Él no poseyendo tu propia justicia, la *fundada en la ley, sino la que llega por la fe en Cristo, justicia que proviene de Dios*”.

Y por ello se requiere del mérito de la gracia para tener la gloria, pero no se requiere la disposición de la naturaleza para obtener la gracia”⁴³.

2.4- Si el orden político natural tiene por necesidad que regirse conforme a la profecía

En este punto santo Tomás hace observaciones de una relevancia enorme, a mi parecer. Lo que dice significa que sería posible una comunidad política bien ordenada en la que los principios y argumentos por los que se toman las decisiones fueran solamente los que corresponden a la razón natural. De aquí se deriva que podría haber una sociedad política bien gobernada en la que fueran plenos ciudadanos hombres que pertenecieran a religiones diversas, siempre que obedecieran a la verdad natural, supuesto que no hubieran rechazado la revelación y la Fe, sino que no hubieran recibido esos dones.

En el artículo 3, ad 11m, santo Tomás sostiene:

[...] la sociedad de los hombres, según que se ordena al fin de la vida eterna, no puede conservarse si no es por la justicia de la Fe, cuyo principio es la profecía. Por ello se dice en Proverbios 28, 18: *cuando falte la profecía, se disipará el pueblo*. Pero, puesto que este fin es sobrenatural, también la justicia ordenada a él, y la profecía, que es su principio, serán sobrenaturales. Pero la justicia por la que es gobernada la sociedad humana en orden al bien civil puede alcanzarse suficientemente por los principios de derecho natural que son ínsitos al hombre, y por ello no conviene decir que la profecía sea natural.

Nótese bien: el bien civil es natural y, en consecuencia, se puede alcanzar con las luces y las fuerzas naturales. De aquí se sigue la conclusión que he anticipado, es decir, que podría haber una sociedad política bien gobernada en la que fueran plenos ciudadanos hombres que pertenecieran a religiones diversas, siempre que obedecieran a la verdad natural. Todos podrían participar en las deliberaciones y aportar las razones con las que se decidieran los asuntos de la república. En consecuencia, todos podrían participar en las magistraturas, en principio. Sin embargo, debe reconocerse que el pecado

⁴³ A. 4, ad 4m. No sólo todo lo que hacemos con nuestra naturaleza viene de Dios como Causa Primera, sino que la elevación por la gracia es algo que no es exigido de ninguna manera por esa naturaleza, ni porque sea imagen de Dios y sostenida por Él. Por otra parte, una vez que recibimos el principio de la justificación entramos en el orden de las promesas divinas, donde sí podemos merecer por una correspondencia al don de Dios.

original puede hacer difícil (y aun imposible) que se alcance ese bien civil natural sin la ayuda sobrenatural. Y también debe reconocerse que otras consideraciones exigirían ciertas peculiaridades en la Constitución. Por ejemplo, según la Primera Epístola a los Corintios (6, 1-8), los infieles no deberían juzgar a los fieles. Quizá, por ello, debería haber diversos fueros, como hubo en la Cristiandad Latina un fuero de los judíos por el que los rabinos eran jueces de las comunidades judías.

En otro orden, la observación transcrita debe conectarse con un conjunto de otras, en las que santo Tomás delinea con todo cuidado lo que corresponde al orden natural y al orden sobrenatural: entiende por naturaleza lo mismo que Boecio, en la tercera acepción: “la naturaleza es un principio del movimiento y el reposo en aquél en que se encuentra *per se*, y no *per accidens*”⁴⁴. Supuesto lo anterior, enseña que la recepción de la profecía no es natural. Porque, aunque sea natural que Dios comunique su Bondad, Él la comunica por su libre arbitrio, no por necesidad natural; y, aunque el hombre pueda recibir de Dios también el don de profecía, ese don no es algo que se deba a la naturaleza humana, sino que excede cualquier débito. Por eso, la capacidad de recibir la profecía no es una potencia natural, sino “de obediencia”⁴⁵.

Es verdad que se requiere, en quien recibe la profecía una cierta disposición natural para recibirla, una actitud de escucha y de atención a las realidades espirituales. No obstante, Dios Creador puede infundir esa disposición al mismo tiempo que dé la inspiración profética. Por eso, la profecía como don sobrenatural no exige una *previa* disposición natural. Sin embargo, puede haber una profecía natural por la que un ángel ilumine el intelecto y actúe sobre el órgano de la imaginación para formar imágenes en él. En este caso nos hallamos ante una inspiración y profecía natural, que sí requiere de una disposición previa en el receptor, pues no puede haber cambio natural sin materia proporcionada⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. a. 3 ad 16m.

⁴⁵ Cfr. a. 3, ad 17m et 18m.

⁴⁶ Cfr. a. 4, c. Este principio es de suma importancia, pero ha sido desdibujado en las mentes de los jóvenes a causa de las fuertes tendencias irracionales que actúan en nuestra sociedad contemporánea y que cristalizan parcialmente en el neo-darwinismo. Los jóvenes piensan a menudo, en efecto, que no hay diferencia esencial entre las partículas subatómicas y el ser humano (la diferencia residiría en la complejidad de la organización únicamente) y que, en consecuencia, de cualquier cosa puede surgir cualquier cosa. Luis Pasteur, que probó que la vida no proviene de lo inerte, se sorprendería de cómo se han expandido ciertas concepciones mágicas y anti-científicas; Pierre Paul Grassé, por su parte, que

2.5- Si es posible que todas las culturas hayan recibido inspiración divina, y en qué sentido puede llamarse “filosofía” un uso militantemente ateo de la razón

Finalmente, interesa mostrar que Santo Tomás considera que hay una “inspiración natural” y una profecía natural, y le da un amplio espacio⁴⁷. Con ello, directa o indirectamente, el Aquinate recoge observaciones de los grandes filósofos gentiles, Platón (en *Ión*, *Menón* y *Fedro*, por lo menos) y Aristóteles (en *Ética Eudemia*, por lo menos) y de los grandes filósofos árabes, sobre todo Avicena, a quien cita expresamente en este punto.

La visión del cosmos que tiene el Aquinate es muy diferente de la más extendida hoy. Él piensa que el cosmos es gobernado según un orden en el que la criatura superior participa en el gobierno de la criatura inferior, aun para la dispensación de los bienes sobrenaturales⁴⁸. La física ha destruido un aspecto de la cosmovisión tomista, al mostrar que los cuerpos celestes no son cuerpos de una materia más perfecta que la sublunar, aunque no ha negado que ejerzan un claro influjo físico sobre los vivientes. En cambio, la ciencia natural no ha afectado ni puede afectar el hecho de que los ángeles participan en el gobierno del hombre y que pueden influir en la mente humana, por disposición divina o por su propio libre arbitrio. La Escritura nos da una enseñanza clara en este punto, y la metafísica la apoya, si bien sus afirmaciones no pueden ser tan seguras ni tan numerosas en este punto.

No cabe duda de que los filósofos clásicos atribuían un lugar central en la cultura a la “inspiración” por parte de substancias separadas. Platón en el *Menón* y el *Ión* concluye que nada menos que la poesía y la legislación griegas eran obra de la inspiración, y no del saber. Aristóteles añade en la *Ética eudemia* que en el origen de toda deliberación, en el que el alma pasa de no deliberar a deliberar, debe haber un impulso proveniente de las substancias

refutó sólidamente ciertas hipótesis neo-darwinistas, y que reunió un cúmulo inmenso de datos para proponer una nueva y más sólida hipótesis transformista, lamentaría la ausencia de discusión crítica de sus aportes (cfr., de Grassé 1977). Debo aclarar que la dirección en que apunta Grassé no es metafísica, pues él se mueve en el plano de las ciencias particulares. Sin embargo, esa dirección es probablemente compatible con una reflexión metafísica que vaya en la línea de las *rationes seminales* de san Agustín. Cfr., en particular, en este último sentido, pp. 195, 197, 202-211, 257-280.

⁴⁷ Cfr. a. 3, c, ad 5m, ad 8m, ad 9m.

⁴⁸ Cfr., por ejemplo, a. 8. En esto sigue santo Tomás a san Agustín y, con toda claridad, a la Sagrada Escritura. Aun en un acontecimiento que tan hondamente trasciende toda causalidad creada, como la Encarnación se sirvió Dios de un ángel, tal como lo narra el Evangelio de san Lucas.

separadas. Siguiendo la línea de argumentación de los filósofos clásicos, sería fácil mostrar que en el origen de todas las culturas se encuentra este tipo de fenómeno: o bien la inspiración natural, o bien un resto de la revelación originaria⁴⁹. Pero, además, la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles no se rebela contra el contenido divino de la cultura griega. Todo lo contrario, se pone a su servicio para distinguir lo que de verdad se encierra en los documentos y en las costumbres y opiniones tradicionales, y defenderlo frente a los ataques sofísticos⁵⁰. Es propio de la filosofía, en efecto, presuponer una cierta concepción de lo divino sin la cual no puede haber el mínimo de rectitud requerido para llegar a ser un filósofo⁵¹.

Pero puede verse así que la “filosofía” propiamente dicha consiste en una apertura a lo divino, como ha mostrado Eric Voegelin. Y desde aquí puede hacerse una reflexión adicional: ¿de dónde viene que en nuestros días se considere a menudo que la filosofía sea una disciplina que se opone a Dios? El mismo Voegelin ha investigado este punto admirable, aunque brevemente, en su obra *Ciencia, política y gnosticismo*, y ha conectado ese uso del término “filosofía” por parte de Marx, Comte, Hegel, Nietzsche y Heidegger con la tradición de los escritos gnósticos, en particular herméticos (Zósimo, siglo III), en los que Prometeo, Caín, el pecado original y la serpiente aparecen como símbolos de la liberación humana frente al dios de este mundo⁵². No afirma que haya una influencia directa de esos textos antiguos, sino que existe una clara semejanza en las experiencias que inspiran lo que Voegelin llama en esta obra el “gnosticismo” moderno, por una parte, y el gnosticismo an-

⁴⁹ Aristóteles en *De Anima* III 5 muestra que el intelecto en acto (de un adulto) tiene que preceder al intelecto en potencia (de un niño), en absoluto (no en un individuo), pues de otro modo el intelecto en potencia no podría pasar al acto. Los primeros hombres debieron ser creados, por tanto, con conocimiento en acto. Santo Tomás, por otra parte, como se repetirá en el texto en seguida, muestra que no se puede llegar a ser recto sin una cierta concepción de lo divino, razón por la cual es preciso que los niños reciban de los adultos por fe nociones acerca de lo divino (cfr. *In librum Boëthii De Trinitate expositio*, Pars 2, a. 3, a. 1, c.). Sin esto no podría haber la mínima rectitud necesaria para el orden político. Ahora bien, esas nociones deben haberlas tenido desde el principio los hombres, o bien haberlas recibido por inspiración de lo alto.

⁵⁰ Pero no debe decirse que la obra clásica sea una *fides quaerens intellectum*, porque los clásicos pueden resolver en la experiencia todo lo que de verdad haya en las tradiciones, cosa que no puede hacer exactamente el cristiano, pues algunas verdades reveladas sobrepasan el conocimiento natural del intelecto, como ya hemos apuntado. Por eso no requieren los clásicos gentiles de una luz sobrenatural que les permita *entender* los contenidos de la inspiración recibida, a diferencia de los cristianos (cfr. a. 3, c.).

⁵¹ Cfr. *In librum Boëthii de Trinitate expositio*, pars 2, a. 3, a. 1, c.

⁵² Cfr. Voegelin 1968, capítulo 1. En especial pp. 37-40. Existe una traducción castellana de la versión alemana de esta obra, pero la versión inglesa contiene materiales que no se encontraban en la alemana, y ambas versiones salieron directamente de la pluma de Voegelin.

tigo, por la otra. El autor alemán concluye de su investigación que hay, en nuestros días, dos significados diferentes encerrados dentro de un solo término, “filosofía”, y que la homonimia ha causado y causa mucha confusión.

Bibliografía

- Agustín, san. *De Trinitate*. Disponible aquí: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Trinitate,_MLT.pdf. (Excerpta ex Migne Patrologia Latina). Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Agustín, san. Sermo 169. Disponible aquí: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Sermones_Ad_Populum,_Classis_I,_De_Scripturis,_MLT.pdf. Excerpta ex Migne Patrologia Latina). Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Anselmo de Canterbury, san. *Proslogion*. Disponible aquí: <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html#capiv>. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Aquino, santo Tomás de. *Comentario al Libro de los Salmos*, RIL Editores, Santiago, 2014.
- Aquino, santo Tomás de. *De veritate* q. 12. Fundación Tomás de Aquino, 2012a. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/qdv12.html>. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Aquino, santo Tomás de. *In librum Boëttii De Trinitate expositio*. Fundación Tomás de Aquino, 2012b. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Aquino, santo Tomás de. *In Psalmos Davidis Expositio*. Fundación Tomás de Aquino, 2012c. Disponible en: www.corpusthomicum.org.
- Aquino, santo Tomás de. *Quaestio disputata de anima*. Fundación Tomás de Aquino, 2012d. Disponible aquí: <http://www.corpusthomicum.org/qda00.html>. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Aquino, santo Tomás de. *Sententia libri ethicorum*. Fundación Tomás de Aquino, 2012e. Disponible aquí: <http://www.corpusthomicum.org/ctc06.html>. Fecha de consulta: 6 de febrero de 2016.
- Aquino, santo Tomás de. *Summa theologiae*. Fundación Tomás de Aquino, 2012f. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1962.
- Aristóteles. *De Anima*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1963.
- Benedicto XVI y Francisco I. *Lumen fidei*. Disponible aquí: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Caldera, Rafael Tomás. *La primera captación intelectual*, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria 81, segunda edición revisada, Pamplona, 1999.

- Casanova, Carlos A. *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*, Ediciones UC, Santiago, 2007.
- Casanova, Carlos A. “Dios como causa eficiente del cosmos según Aristóteles (y desde Aristóteles)”, en: *Acta Philosophica*, Vol. 22/2, 2013, pp. 279-301.
- Casanova, Carlos A. “Is There Divine Providence According to Aristotle?”, en: *Nova et Vetera* (English Edition), Vol 14/1, 2016, pp. 199-226.
- Grassé, Pierre Paul. *La evolución de lo viviente. Datos para una nueva teoría transformista*, H Blume Ediciones, Madrid, 1977.
- Lutero, Martín. *Bondage of the Will*, en: John Dillinberger. *Martin Luther. Selections From His Writings*, Anchor Books, Nueva York, 1962.
- McInerny, Ralph. *Praeambula fidei. Thomism and the God of Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington, 2006.
- Messori, Vittorio. “Veinte letras para un misterio”, en: *Atlántida*, N. 16. Disponible aquí: <http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=3032>. Edición autorizada de arvo.net. Fecha de consulta: 11 de marzo de 2015, s/f.
- Pontificia Comisión Bíblica. *De historica Evangeliorum veritate*. Disponible aquí: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19640421_verita-vangeli_lt.html, 1964. Fecha de consulta: 5 de febrero de 2016.
- Robinson, Maurice. *New Testament Textual Criticism: The Case for Byzantine Priority*. Disponible aquí: <http://rosetta.reltech.org/TC/vol06/Robinson2001.html>, 2001. Fecha de consulta: 14 de marzo de 2015.
- Seifert, Josef. *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2013.
- Voegelin, Eric. *Science, Politics and Gnosticism*, Henry Regnery Company, 1968