

LA PROFECIA COMO CONOCIMIENTO DEL FUTURO HISTORICO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

I

SANTO TOMAS Y EL PROBLEMA DE LA HISTORIA

Aún hoy, en ambientes contrarios a la filosofía o poco serios, o en la mera propaganda ideológica, se siguen repitiendo ciertos *clisés* sobre la Edad Media cristiana, al mismo tiempo falsísimos y despegados de la historia concreta. Según esos *clisés* la Edad Media fue una edad sin sentido de la historia, fijista (por así decir) y carente de la misma posibilidad de plantearse el problema crítico de la historia. Pero he dicho que estas afirmaciones solamente corren en ambientes sin seriedad intelectual pues, sin remontarnos a ilustres antecedentes más remotos, bastaría recordar que hace ya más de treinta años que Etienne Gilson pulverizó esta falsa imagen en *L'Esprit de la philosophie médiévale*¹. No obstante, es necesario volver sobre el tema dadas las peculiares circunstancias del pensamiento cristiano en la actualidad y, de ese modo, pensarlo en dos perspectivas: Primero, cómo concibió la Edad Media el problema de la historia y, segundo, cómo este mismo tema fue asumido por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Me atreveré a sostener que ninguna edad de la historia tuvo un tan vivo sentido de la historia del hombre como la Edad Media y casi no hubo un gran teólogo que no meditara sobre la historia como historia de salvación, que no propusiera una división de la misma, muchos de ellos con un claro sentido místico. Y esto, en verdad, es aplicable, si se piensa que la Edad Media hereda la visión bíblica del mundo para la cual todo lo finito proviene de un único Principio (Yavé) que ha creado todo con su Palabra; pero, por otro lado, tiene

¹ *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1944; cf. especialmente el cap. XIX sobre la Edad Media y la historia.

viva conciencia que la filosofía griega (la de Aristóteles particularmente en el caso de Santo Tomás) constituye el grado de posibilidad máxima alcanzada por el pensamiento exclusivamente natural. Luego no se trataba de negar radicalmente la filosofía griega sino de corregirla, asumirla e integrarla en la visión cristiana y bíblica del mundo; y esto era, para el hombre de la Edad Media, un verdadero *progreso* de la filosofía como filosofía, aunque se trataba de un progreso análogo al salto inconmensurable existente entre el hombre viejo y el hombre nuevo. Caso típico de esta situación fue San Agustín (aunque lo fueron también San Ireneo, San Justino, Clemente de Alejandría, Gregorio de Niza, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y muchos otros) que tiene plena conciencia de la necesidad de integrar la filosofía platónica (o plotiniana) en un mundo que reconoce un Principio absoluto, que se despliega en el tiempo (histórico) y se mueve hacia su fin trascendente. En consecuencia, el espíritu cristiano comprendió que la filosofía griega no había logrado desprenderse de ciertos mitos antiquísimos que jamás fueron puestos en duda ni contemplados críticamente y que eran constitutivamente prefilosóficos: me refiero a la necesidad del mundo, al eterno retorno, al movimiento circular que hace imposible el pensamiento de un comienzo absoluto, al ser eterno en el cual no cabe grieta alguna; a partir del Iluminismo y culminando particularmente en el hegelismo todos estos mitos eliminados por la transfiguración cristiana de la filosofía, renacen autopresentándose como estricta filosofía por un lado y, por otro, rechazando como antifilosófica la visión cristiana del mundo. Por eso es precisamente el Iluminismo el primero en lanzar la falsa imagen de la ahistoricidad de la Edad Media, cuando, en realidad, toda su "originalidad" no fue más allá de *secularizar* con sentido anticristiano la visión cristiana del mundo. Para la Edad Media cristiana, como era lógico resultaba impensable y falso todo necesitarismo (esencialmente a-histórico) y recuérdese la ruda batalla de San Agustín contra la *apokatástasis* en sentido exclusivamente griego y de la cual encontraba contagiado a Orígenes². A partir de la creación y luego del pecado de los primeros padres, todo el tiempo del hombre es una *distentio* hacia su propia plenitud en la Encarnación del Verbo, después de cuya Pasión ábranse los últimos tiempos de la historia; luego, la Edad Media en su totalidad no tendría sentido alguno si hubiese carecido de un vivísimo sentido de la *historicidad* del hombre: la teología, la filosofía, el arte, las letras, la arquitectura, la política, en fin, la totalidad de la Edad Media, piensa al hombre como un *peregrino* y a toda la realidad del ser *finito* como movimiento temporal (y por tanto histórico) que se hace consciente en el hombre (propia-

² *De Civ. Dei*, XI, 23, 1-2.

mente *histórico*) hasta el fin absoluto de la historia en la posesión de Dios. Pero, más aún, para el hombre de la Edad Media, el mismo Dios trascendente se ha hecho *histórico* por la Encarnación y es precisamente *en* la historia donde se combate, por el misterio del pecado, la única batalla definitiva: la de la salvación. Precisamente por esto, común denominador de toda la vida medieval, ninguna edad de la humanidad alcanzó un más radical sentido de la historia. Por un lado, asumiendo y transfigurando el pensamiento griego, debe rechazar el necesitarismo a-histórico del hombre pagano y, por otro, no podría aceptar una reducción de toda la realidad a la mera historicidad (como en el inmanentismo moderno y contemporáneo) porque ésa es la mejor manera de perder la historia y su sentido; una cosa es poseer un vivo sentido de la historia y otra muy distinta es absolutizar la historicidad dentro de sus propios límites (historicismo) como mejor y paradójica manera de perder su sentido. La Edad Media rechazó una concepción a-histórica del mundo, tuvo viva conciencia de su historicidad salvífica y estuvo en el extremo opuesto de un historicismo demoledor de la historia. En este contexto es preciso colocar el pensamiento que sobre la historia tuvo Santo Tomás de Aquino.

Desde esta perspectiva se comprende sin dificultad cómo el tema de la historia fue asumido en el pensamiento de Santo Tomás sin que le fuera necesario escribir una obra específica sobre el mismo. Ya sabemos (y lo veremos enseguida) que para él no será posible un conocimiento directo del singular histórico; pero eso hace referencia únicamente al problema del tipo de cognoscibilidad del ser histórico; pero en modo alguno significa que la visión del mundo tomista ignore el problema de la historia. Todo lo contrario. Desde el momento en el cual Santo Tomás piensa que todo ente es ente por participación del *esse*, simultáneamente piensa que “de ser ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro”³; pero aquí se trata de la producción de *todo* el ser del ente; es decir, de la *emanatio totius esse...ex non ente quod est nihil*⁴. Esta *nada*, para Santo Tomás, no es ni una presencia ontológica, ni implica una distancia infinita que debe salvarse entre la Nada y el Ser. En realidad, como ya lo he dicho en otro lugar⁵, Santo Tomás refuta por anticipado al inmanentismo hegeliano para el que en lo interno del ser como concepto que se autodesarrolla, la nada es pura indeterminación y el ser es también indeterminación pura; por eso, en ese caso, el devenir es lo concreto y entonces no sólo no hay nada (ontológica), sino que la creación se vuelve imposible puesto que tendría que salvar una distan-

³ S. Th., I, 44, 1, ad. 1.

⁴ S. Th., I, 45, 1c.

⁵ *La Filosofía Medieval*, p. 21-22, Universidad Nacional de Córdoba, 1972.

cia infinita; esto es precisamente, el error que Santo Tomás señala certeramente pues esa distancia no existe ya que no hay distancia entre la nada y el ser; el error, para Santo Tomás proviene “de *imaginar*, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito; lo cual es evidentemente falso. El origen de esta falsa imaginación consiste en concebir la creación como una mutación entre dos términos”⁶. Entonces, no solamente la creación es algo real en la creatura sino que lo es como *relación* real al Creador. Luego, no hay ni necesidad ni eterno retorno, pero tampoco temporalidad pura sin referencia (sin relación real) al Absoluto personal; el ser finito es pues histórico precisamente en virtud de su carácter de ser-creado y, por tanto, en virtud de su potencialidad. De este modo se ve claramente la coincidencia plena entre la temporalidad como *distentio animae* de San Agustín y la temporalidad como *numerus motus* de Santo Tomás pues la numeración del movimiento se refiere a la potencialidad misma del ser finito. Luego, todo ser finito es temporal y es el hombre el único ente en el cual esta temporalidad se hace consciente; por eso, para Santo Tomás sólo el hombre es propiamente histórico y su historicidad emerge como resultado de la creación. No olvidemos, por otra parte, que Santo Tomás fue, ante todo, teólogo; por eso, para él, esta temporalidad, en cuanto asumida por Cristo, es esencialmente cristocéntrica y cada acontecimiento histórico obtendrá su último sentido precisamente en su referencia al Centro de la historia que es Cristo. Quien es también su Fin. Creo que es en esta perspectiva doctrinal donde debe ubicarse el tema de la historia en Santo Tomás. Y también se ve que el tomismo, al resolver y rechazar el eterno retorno y la necesidad del mundo griego, hizo más coherente a la filosofía con la filosofía misma; por eso he sostenido anteriormente que el pensamiento medieval *demitificó* al pensamiento griego, contrariamente al inmanentismo actual que, desde la *Fenomenología del Espíritu* hasta el neomodernismo de nuestros días no ha hecho otra cosa que regresar al monismo del ser propio de la conciencia mítica y a sus consecuencias, como la necesidad y el eterno retorno. No es el pensamiento cristiano el que debe ser “demitificado” sino el inmanentismo neomodernista que regresa sin crítica real a los más primitivos y antihistóricos contenidos de la conciencia mítica, como hicieron los gnósticos. Por eso es necesario insistir: el pensamiento medieval, pero en particular el pensamiento de Santo Tomás, tuvo plena conciencia de la historicidad situada fuera de la necesidad griega y de todo historicismo inmanentista que, en el fondo, terminará por negar la historia.

⁶ *S. Th.*, I, 45, 2, ad 4.

II

EL SER HISTORICO MISMO

De acuerdo con lo dicho, aunque Santo Tomás no compuso un tratado de filosofía del ser histórico, escribió largas y rigurosas páginas sobre la historia pues, para él, el ser contingente que depende de una causa libre (el hombre) es lo histórico mismo; en efecto, todo acto histórico (la batalla de Maipú por ejemplo) depende de causas libres en lo concreto; por consiguiente *pudo no ser*. Como Santo Tomás dice muchas veces, “las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser o no ser, y la potencia radica en la materia”⁷. Luego, antes que el acontecimiento ocurra, *pudo ser o no ser* ya que residía en la misma *indeterminación* de sus causas; por eso, la comprensión profunda de esta indeterminación no era posible en un mundo de la necesidad que excluye, precisamente, aquella indeterminación. Sin embargo, Santo Tomás ha asimilado y luego proyectado a otro plano la doctrina aristotélica sobre lo posible y lo contingente pues el Estagirita, criticando a los megarienses, observa el absurdo que se seguiría si, ante *tal* hecho, de una afirmación o negación del mismo, una fuera necesariamente verdadera y la otra falsa”. Con lo cual, al suprimirse toda indeterminación, se suprimiría toda contingencia. Más aún: considerando el tema de las proposiciones de futuro contingente, Aristóteles tocó el centro del problema sin sacar las conclusiones pues las cosas futuras, en este caso, tienen su principio, sostuvo, en la *deliberación* y en la *acción*⁸; tales cosas futuras, precisamente en cuanto son potenciales, son indiferentes para existir o no existir puesto que la causa libre no puede producir efectos necesarios sino contingentes. Por eso, antes que la batalla de Salamina se produjera hubiese sido igualmente falso sostener que “la batalla de Salamina será” o “no será”; lo único verdadero hubiese sido decir “la batalla de Salamina será o no será” sostenido *a la vez*, simultáneamente. Pero Aristóteles, carente de la idea de Creación por su adhesión de hecho al mito de la necesidad y circularidad del ser, no pudo seguir adelante con la misma lógica de su afirmación; en cambio Santo Tomás sacó las conclusiones. En efecto, *un acontecimiento contingente que nace de la voluntad libre* es ya, para él, lo histórico mismo. Hace ya tiempo que, a partir de esta evidencia, ensayé cierta definición de la historia¹⁰; pero, para el fin de esta reflexión sobre Santo Tomás, me es imposible seguir aquel trabajo. Indicada, por un lado, la interna presencia del pro-

⁷ S. Th., I, 86, 3; De Ver., 15, 2, ad 3.

⁸ Peri Herm., I, 9, 8b.

⁹ Peri Herm., I, 9, 19a.

¹⁰ El hombre y la historia, cap. I, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959.

blema de la historia en el pensamiento medieval y, por otro, en Santo Tomás, antes de referirme a la profecía como conocimiento del futuro histórico, es menester insistir en el ser histórico mismo y su modo de cognoscibilidad.

En este sentido, tanto por su fidelidad al espíritu de Santo Tomás como por la originalidad que implica, debo asumir justamente en este punto el aporte que sobre el ser histórico y el conocimiento del ser histórico ofrece Mons. Octavio N. Derisi: en efecto, si como he dicho, lo histórico es un contingente, no tiene ni la duración de Dios (eternidad) que es pura presencia, ni la duración de los entes situados por debajo del hombre sin conciencia ni libertad; trátase de la duración temporal que se convierte en *historia* "cuando logra el pleno dominio de sí por la *conciencia y libertad*"¹¹; por eso sólo el hombre es capaz de historia: el mismo es histórico y, a la vez, es histórico "por su proyección externa, por su influencia consciente y libre sobre el devenir humano"; esta determinación del *ser* histórico permite a Mons. Derisi proyectar y ampliar la doctrina tomista sobre el *conocimiento histórico*: en el mismo ser histórico descúbreanse dos instancias: es una realidad singular concreta y, en segundo lugar, posee una significación cultural propiamente histórica respecto de la cual es menester develar sus causas. Respecto de lo primero, en cuanto realidad individual, Mons. Derisi indica el camino conocido en Santo Tomás: "no hay... concepto directo de la realidad concreta, de lo singular; sino sólo indirecto, consiguiente a un juicio"¹²; es decir, como expresa Santo Tomás, "contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu"¹³; y esto, como enseña poco más arriba, "quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare... convirtiendo se ad phantasmata"¹⁴. Pero esto no basta y es aquí, precisamente, donde se aprecia el aporte de Mons. Derisi, pues el espíritu se expresa en formas accidentales cuyas *causas* es necesario develar; naturalmente no puede tratarse ni del concepto clásico de ciencia (pues se trata de causas *libres*) y tampoco de la ciencia en sentido moderno (pues se trata de una legalidad necesaria). Pues bien: al conocimiento de los hechos históricos por sus causas libres (eficiente y final) no puede llamársele intelección ni conocimiento propiamente científico y Mons. Derisi prefiere llamarle *comprehensión* (sin las implicaciones historicistas que tiene en Dilthey); es decir, "la *comprehensión* apunta a la dilucidación de hechos por sus causas libres"¹⁵; mientras la intelección es conoci-

11 "Ontología de la historia", SAPIENTIA, 1958, XIII, p. 14.

12 "Epistemología del conocimiento de la historia", SAPIENTIA, 1958, XIII, p. 95.

13 S. Th., I, 86, 3c.

14 S. Th., I, 86, 1; *De Anima*, a.20; *Quodl.* VII, a.3; C.G., I, 65; la raíz histórica de estos textos, en Aristóteles, *De Anima*, II, 5, 417b, 22.

15 "Epistemología del conocimiento de la historia", p. 100.

miento teórico, la comprensión es “un conocimiento teórico de un práctico”; trátase, como se ve, de un conocimiento intermedio entre la filosofía como ciencia y la Teología. Y no puede negarse que la posibilidad de este tipo de conocimiento del ser histórico anida en los supuestos de la gnoseología y ontología tomistas. Luego, el ser histórico, que es (si se me permite hablar así) un fue-es-será (pasado-presente-futuro) se comporta como un huidizo acontecer que debe ser comprendido en el hombre (su causa libre) aunque sin lograr jamás la certeza que se sigue del conocimiento de las causas necesarias en el orden universal.

Pero es aquí, precisamente en el límite de la filosofía, donde debemos reconocer que el problema no sólo no termina sino que vuelve a comenzar. En efecto, mientras en el mundo de la necesidad y del eterno retorno (los mitos supuestos al pensamiento filosófico griego) es el *pasado* el foco de atención del hombre (pues todo debe *retornar* a lo mismo) en el mundo cristiano es el *futuro* el foco de atención del espíritu pues el pasado ya no es y el presente deja de ser en el mismo instante en que es; luego, aunque el pasado, como decía San Agustín, se “convierte” al presente de la conciencia, y de él podemos conocer al menos sus causas libres, el futuro guarda la historia advenidera que, para el cristiano, tiene todo su sentido en Cristo; por eso, todo el futuro es ya escatológico pues es tiempo del fin. Por consiguiente, el problema, como dije, vuelve a comenzar, ya que interesa al hombre obtener cierto conocimiento del futuro que aun-no-es. El futuro histórico requiere ser conocido, pero, aunque plantear esta necesidad pueda hacerlo la filosofía, no puede conocerlo el pensamiento filosófico. Dicho de otro modo: la filosofía puede y debe plantearse el problema del conocimiento del futuro histórico (que es también una realidad individual que todavía no es) pero escapa totalmente a las posibilidades de la filosofía como filosofía. Concluye aquí el esfuerzo de la filosofía de la historia y comienza, allende la filosofía, la cuestión estrictamente *teológica* del conocimiento del futuro histórico.

III

LA PROFECIA COMO CONOCIMIENTO DEL FUTURO HISTORICO

a) *Naturaleza del conocimiento profético.* Determinado lo histórico como un contingente (singular concreto) producido por la voluntad libre y conocido ya como tal singular por “*reflexionem ad phantasmata*”, ya comprendido en sus causas libres (eficiente y final) como sostiene Mons. Derisi, proponerse ahora el conocimiento del futuro histórico cae fuera del alcance natural de la inteligencia

humana. En efecto, cuando conocemos (en la voluntad de los hombres) las causas libres de tal acontecimiento, conocemos (o comprendemos) tal acontecimiento en sus causas inmediatas que, en última instancia, mediatamente, son movidas por Dios, causa concurrente y última de todo acto libre; lo que, por ahora, no podemos, es conocer el acontecimiento directamente en Dios en cuyo caso también conoceríamos directamente el futuro como presente en la divina Presencia. Y, sin embargo, es posible cierto conocimiento del futuro histórico por revelación divina. En tal sentido, para Santo Tomás trátase de un don gratuito referido específicamente *al conocimiento*; en este caso referido a un objeto fuera del alcance natural de la inteligencia. Por eso, para Santo Tomás, *todo* cuanto cae fuera del alcance natural y es recibido por revelación es objeto de un tipo de conocimiento que se llama *profecía*: "todo cuanto cae bajo la profecía conviene en esta razón de no ser cognoscible par el hombre sino por revelación divina"¹⁶; así es como se imprime en la mente del profeta mediante una revelación a modo de doctrina o enseñanza¹⁷. Como se ve, no es solamente el futuro el objeto de la profecía, aunque ensiguada comprobaremos que muy propiamente al futuro se refiere. Entonces, el profeta que, por un lado, recibe un *don* de Dios por el cual conoce y da a conocer lo que por sí mismo no podría conocer, por otro es un *llamado* en cuya vocación el Señor lo hace todo: "Y oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá de nuestra parte? Y yo le dije: heme aquí, envíame a mí" (Is., 6, 8).

Tanto en la *Summa* como en *De Veritate* (q. 12) la profecía es propiamente *conocimiento supraracional* (por lo que se dijo antes); en segundo término, consiste en la *locución* (pues los profetas nos dan a conocer lo que les es revelado) y, por fin, como confirmación de la profecía misma, va acompañada de *milagros*¹⁸. Se ve inmediatamente que esta luz profética (que permite penetrar el acontecimiento tanto presente como futuro) no puede hallarse en el entendimiento del profeta como una forma permanente, según acontece en el conocimiento natural; trátase de un conocimiento metaracional y mientras el conocimiento natural (por ejemplo de tal acontecimiento) después de la labor del entendimiento agente puede retornar indirectamente al singular histórico pero siempre bajo la luz de los primeros principios, el conocimiento profético procede a la luz de su propio principio que es el mismo Dios; aunque, como sabemos, el profeta no ve la esencia divina, de Dios recibe la luz profética "a modo de una pasión o impresión transeúnte"¹⁹; por eso, en cada caso

16 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 3, ad 2.

17 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 6c; también *De Ver.*, 12, 10, ad 7.

18 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 1; *De Ver.*, 12, 1.

19 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 2c y ad 1; *Quodl.*, XII, p. 17, 1.

y para cada caso, es decir, para cada acontecimiento, necesita de una nueva revelación. Mientras el conocimiento natural implica el hábito, el conocimiento profético expresamente lo excluye, aunque quede en el entendimiento del profeta cierta *disposición* para volver a recibir el don. Esta total disposición se ve en las conmovedoras palabras de Isaías citadas más arriba: *Heme* aquí. Palabras que muestran cómo Dios tiene la iniciativa y cómo el profeta, en el conocimiento del futuro histórico, es solamente su instrumento. Por eso el profeta no puede, por así decir, "usar" de la profecía cuando quiere; depende de la iniciativa de Dios y de lo que Dios quiera hacer.

Es preciso afinar más el análisis; en efecto, "constituyen la materia de la profecía todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para la salvación, ya sean pasadas, o futuras, o eternas, necesarias o contingentes"²⁰; pero en el mismo lugar de *De Veritate* se dice que aquello que está alejado o excede nuestro conocimiento lo está por sí mismo o respecto de nosotros; en cuanto a lo primero, son los futuros contingentes; respecto de nosotros, aquellas cosas a cuyo conocimiento se llega con dificultad debido a nuestra propia limitación. En pocas palabras: el objeto profético puede ser lo que está fuera del alcance de este o aquel hombre (como dice Santo Tomás en la *Summa*) aunque no de todos los hombres, (pensamientos ocultos por ejemplo); lo que supera la facultad intelectual de todos los hombres (como por ejemplo el conocimiento de la Sma. Trinidad); por último, lo que de suyo no es cognoscible, es decir, los futuros contingentes respecto de los cuales Santo Tomás dice textualmente: "por eso, a la profecía pertenece propísimamente (*propriissime pertinet*) la revelación de los acontecimientos futuros (*eventuum futurorum*)"²¹. Es decir, aunque por su materia pertenezcan al conocimiento profético todas las cosas que se ordenan a la salvación, más propio de la profecía son aquellos acontecimientos futuros que, por depender en su mismo ser de causas libres y autoconscientes, no son de suyo cognoscibles: los futuros contingentes son precisamente *contingentes* (como adivinó Aristóteles) en la medida en que dependen de una causa libre (del libre albedrío decía el Estagirita); por consiguiente, *propísimamente, el conocimiento del futuro histórico pertenece a la profecía*. O sea que, de suyo, la profecía se orienta hacia el *futuro* aunque Dios coloque al profeta en la necesidad de penetrar un acontecimiento singular *presente*; en última instancia, en la medida misma en la cual el tiempo histórico después de Cristo es escatológico, el futuro hacia el cual apunta el conocimiento profético es el *fin de la historia*, el fin de los fines, realizado en el Juicio.

²⁰ *De Ver.*, 12, 2c.

²¹ *S. Th.*, IIa IIae, 171, 3c.

Por otra parte, si lo propio de la profecía es el conocimiento del futuro histórico (un singular en sí mismo inalcanzable al entendimiento humano) es evidente que constituye un *signo* de la presciencia divina; en cuyo caso, como ya lo ha enseñado Santo Tomás, la certeza de la presciencia de Dios no excluye la contingencia de cada acontecimiento futuro porque al contemplar los futuros como presentes, en su verdad inmutable y necesaria no excluye la contingencia de los futuros²². Y el propio Santo Tomás ve con gran luminosidad que tales futuros pueden ser considerados en sí mismos (como presentes) y entonces suceden como han sido profetizados pues son semejanzas de la presciencia en la mente del profeta (“He aquí que una virgen concebirá”); pero, considerados *en sus causas* (en el orden de las causas a sus efectos) no están determinados “ad unum” y pueden acontecer *de otro modo* respecto del modo como han sido profetizados, sin que por esto se altere la verdad de la profecía²³. Y así venimos a descubrir que, análogamente como acontece con el conocimiento histórico en el orden natural en el cual es posible cierto conocimiento de los futuros en sus causas libres, en el orden sobrenatural *pertenece a la profecía el conocimiento de los acontecimientos futuros en sus causas contingentes*; para ello Dios ilustra la mente del profeta directamente por medio de revelación expresa o más oscuramente por medio de cierto *instinto*, como sostuvo San Agustín, seguido en este punto por Santo Tomás²⁴; instinto profético develador del futuro histórico (en orden a la salvación), preservado de todo error (en sí mismo) y a la vez asumiendo, en cada acontecimiento, el modo contingente y libre de la voluntad humana en cuyo seno se libra la misteriosa batalla de la historia.

b) *Predicción, pronóstico, profecía*. Quizás sea necesario volver a considerar todo el problema, esta vez tanto en sus implicaciones filosóficas como teológicas, pues el tema mismo suele presentarse de modo mixto, por así decir. Porque, si bien quedó firme que el conocimiento profético en sentido estricto se refiere a los futuros en sí mismos o en sus causas, también en el orden natural sabemos que es posible cierto conocimiento de los futuros mirándolos como *efectos* futuros de las *causas libres presentes*; no se trata entonces de predecir, por ejemplo, el estado del tiempo de todo el mes a partir de causas relativamente bien conocidas, como hace la meteorología, o la evolución futura de una enfermedad a partir de las causas que las radiografías, por ejemplo, nos ponen a la vista; aquí tratase del conocimiento de tipo empírico ligado y dependiente de una legalidad

²² S. Th., I, 14, 13; IIa IIae, 171, 6, ad 1.

²³ S. Th., IIa IIae, 171, 6, ad 2.

²⁴ S. Th., IIa IIae, 171, 5 y SAN AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.*, II, 17.

más o menos necesaria. Trátase de la posibilidad real de conocer relativamente un futuro histórico en el plano natural a partir del conocimiento de sus causas que, por ser contingentes, libres y autoconscientes, podrían producirse de otro modo o no producirse. Es decir, no se trata de un conocimiento científico pero es cierto conocimiento débil del futuro histórico. A este tipo de conocimiento podría denominársele *predicción* (en el sentido de *prae-dico*) que es, simplemente, un anunciar de antemano; o sea, pre-decir lo que (probablemente) acontecerá dadas estas causas (contingentes) y si tales causas libres siguen actuando, lo cual no es necesario tampoco. Un ejemplo típico de predicción sería el caso de Jacobo Burckhardt que no tenía fe y era filosóficamente agnóstico. Sin embargo, en medio del optimismo mundano de la "belle époque" de fines del siglo pasado y a partir de la observación de la situación general de la sociedad europea (causas libres) pre-dijo el cesarismo y el estado policial que llevarían al hombre a la catástrofe de las guerras mundiales. Y lo que Burckhardt pre-dijo se cumplió. Pero como se trataba de causas libres podría no haberse cumplido. Este inseguro, natural y condicional conocimiento del futuro histórico podría denominarse, como dije, predicción.

En cambio, aun sin evadirnos del orden natural, ya sabemos que Santo Tomás admite que "es posible al entendimiento natural conocer los futuros en sus causas"²⁵; y aunque en este texto se refiera al conocimiento empírico que "se limita a algunos efectos a los que alcanza la experiencia humana", sabemos también que por analogía podemos aplicarlo al conocimiento del futuro histórico conocido en sus causas libres; pero, ahora, extendiendo la doctrina tomista, podríamos predicarlo de un entendimiento natural iluminado por la fe. Me explico: sin evadirse el entendimiento de la consideración natural de las causas libres puede conocer aunque inseguramente y como en penumbras, los efectos futuros iluminado por la luz de la fe; trátase todavía de un conocimiento que procede de modo humano aunque puede *ver* ciertos efectos futuros gracias a la luz de la fe. Y a este tipo de conocimiento podría denominarse *pronóstico* en el sentido de *prógnosis* como pre-visión o presciencia, como aquello que se da a conocer *antes*. Pero semejante *prógnosis*, aunque considere las causas dadas aquí y ahora en el orden de la historia humana-natural, sin embargo las ve bajo la luz de la fe y, por eso, puede ver también los acontecimientos que, al menos de modo general, se producirán en el futuro. Trátase del caso típico de Juan Cortés que, más de cien años antes, de la consideración de la progresiva secularización de la civilización occidental y el consiguiente rechazo del contenido de la fe cristiana, pronosticó la venida del socialismo bajo

²⁵ S. Th., IIa IIae, 172, 1c.

la forma del imperialismo de la futura Rusia comunista. Tuvo en cuenta consideraciones sobre Rusia que hoy llamaríamos geopolíticas y la situación de la sociedad europea; pero todo ese conjunto de causas naturales y libres las miró bajo la luz de la fe y, por eso, pronosticó acontecimientos futuros que, aunque contingentes, en este caso se cumplieron. Se trata, como se ve, de un cierto conocimiento del futuro histórico que, sin llegar a ser propiamente profecía, se logra bajo el influjo de la fe.

Pero como insiste Santo Tomás, siendo el conocimiento profético precisamente aquel tipo de conocimiento que se refiere a las cosas que exceden totalmente (*universaliter*) el conocimiento natural, es lógico que reservemos la palabra *profecía* para ese tipo de conocimiento (*prophetia simpliciter*) que se refiere a lo absolutamente imposible de alcanzar por naturaleza y que requiere por eso de la revelación divina. En consecuencia, si se me permite introducir esta reflexión que constituye una extensión de la doctrina tomista, la *predicción* se refiere al futuro histórico contingentemente visto en sus causas (procede al *modo natural-natural*, por así decir); el *pronóstico* se refiere al futuro histórico contingentemente visto en sus causas con la inteligencia iluminada por la luz de la fe (procede al modo natural pero *iluminado por la fe*); la *profecía* se refiere al futuro histórico visto en sus causas pero naturalmente inalcanzable y conocido por revelación (procede de modo *totalmente sobrenatural o divino*).

c) *Modo y división del conocimiento profético.* Lo esencial ha sido dicho. Pero de esto se siguen consecuencias fundamentales. Ante todo, como ya adelanté, el profeta no ve aquello que anuncia en la esencia divina pues se distingue del conocimiento perfecto (en la bienaventuranza) como lo imperfecto de lo perfecto; también el conocimiento profético se da (de parte del hombre que recibe el don) en un ente que no puede conocer sino a partir de lo sensible en virtud de su propia encarnación (cuerpo-alma); en consecuencia, el conocimiento profético no ve directamente en la esencia "sino en ciertas semejanzas (*similitudines*) infundidas por la divina lumbre"²⁶. Estas semejanzas, para Santo Tomás, se comportan como un espejo que refleja la verdad contenida en la presciencia divina; en otras palabras, la revelación profética imprime *nuevas especies* de las cosas bajo la luz divina²⁷. En la *Summa* acentúa Santo Tomás este carácter de la profecía por el cual Dios (que no puede violentar la naturaleza humana encarnada) imprime por medio de los sentidos exteriores ciertas *formas sensibles* (como al profeta Daniel); a veces en cambio

²⁶ S. Th., IIa IIae, 173, 1c.

²⁷ De Ver., 12, 1; In Cor., 14, lect. 1; S. Th., IIa IIae, 173, 2c.

por *formas imaginarias* directamente impresas por Dios sin ser recibidas por los sentidos, o imprimiendo en la mente *especies inteligibles* (como en Salomón y los Apóstoles); por fin, el conocimiento profético se realiza por la sola *luz inteligible*, cuando directamente el Espíritu del Señor guía al profeta: “El espíritu de Yavé los pastoreó...” (Is., 63, 14) ²⁸. El Espíritu Santo mueve la mente del profeta y ésta se comporta como instrumento imperfecto respecto del agente principal; naturalmente, éste es un instrumento *deficiente* y, en consecuencia, el profeta *no conoce* todo lo que intenta el Espíritu a través de visiones, palabras, imaginaciones y directamente con hechos.

En consecuencia (mirando atentamente cómo la instrumentación filosófica de Santo Tomás le permite una exposición pulcra del contenido teológico) si se dejan de lado aquellos grados ínfimos de conocimiento que no alcanzan a ser profecía, podríanse distinguir cuatro grados *progresivos* de conocimiento profético: *a)* aquél que permite conocer la verdad sobrenatural *por visión imaginaria*, por el sueño o por la vigilia, siendo este último modo más perfecto “porque parece ser mayor luz profética la que toma el alma de las cosas sensibles que la que toma abstraída de las mismas en el sueño”. *b)* aquél que procede por los *signos imaginarios*, sea por la visión sensible de ciertos signos, o por el más perfecto modo de escuchar las palabras que manifiestan la verdad inteligible; *c)* en tercer lugar, existe un grado más perfecto cuando, además, se ve *a quien* habla pues entonces la mente se encuentra más cerca de la causa de la profecía; *d)* por fin, la profecía será más alta en la medida en la cual sea más alto el grado o jerarquía de quien revela, sea un ángel (yo agregaría la Virgen María), sea el mismo Dios. Para Santo Tomás, allende la misma profecía es posible un grado supremo en el cual “la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión imaginaria alguna” ²⁹. Pero, en este caso, ya casi no puede recibir el nombre de profecía. Menester será ahora, luego de este excursus estrictamente teológico, retornar al conocimiento del futuro histórico en que consiste la profecía.

d) Verdadero y falso profetismo. Es conveniente, a esta altura de la exposición y utilizando como término seguro de comparación la doctrina tomista sobre la profecía, distinguirla enérgicamente de la pseudo-profecía; es decir, de un autopropuesto tipo de conocimiento que pretendiéndose profético quiere simultáneamente adoptar una determinada interpretación de la filosofía de la historia. Ante todo debe quedar claro que el conocimiento profético es por esencia sobre-

²⁸ S. Th., IIa IIae, 173, 2c; De Ver., 12, 7c.

²⁹ S. Th., IIa IIae, 174, 3c.

natural y Santo Tomás ha dejado claramente establecido que “tanto una cosa será más propia de la profecía cuanto más alejada esté del conocimiento natural”³⁰; en consecuencia, en un Cristianismo completamente “demitificado” y, por tanto, vaciado de su contenido misterioso (como en el modernismo y el neomodernismo) mal se puede pretender que la profecía sea el conocimiento propiamente iluminador de la historia... si se reduce la misma Revelación a los límites de la naturaleza. No existe profecía “natural”. O es estrictamente sobrenatural o no es profecía. Santo Tomás lo ha explicado minuciosamente y jamás hubiese comprendido que se pudiese reducir el conocimiento profético a una “interpretación” como simple comprensión del sentido de la realidad en un horizonte escatológico, como algunos pretenden; ni hubiese comprendido (con las Escrituras en la mano) que el futuro de que habla la profecía se orientara a una plena realización del “hombre” en una suerte de secular y progresivo proceso de “liberación” (de estructuras opresoras que el profeta “denuncia”); de ese modo, la profecía (que podemos contemplar en el Antiguo Testamento) se reduce a esta singular “interpretación” que emerge de una “praxis” y debe orientarse a una “praxis” produciendo el *hecho* (¿la revolución social?). Ya he sostenido en otro lugar que este tipo de conocimiento debe dejar de llamarse profético desde que supone una secularización total del Cristianismo en una suerte de *monofisismo invertido*, pues la persona del Señor (que es el Profeta por esencia) es considerada, ante todo, como persona humana cuyo “reino” es de este mundo. En este supuesto está ya mal utilizada la expresión “profecía” que deja de tener sentido como conocimiento revelado y sobrenatural del futuro histórico en orden a la salvación del hombre allende la historia.

Pero Santo Tomás, cuando deja sentado que la profecía no puede ser un hábito (como acontece en el conocimiento natural) concluye con toda lógica que, precisamente por eso, es una “impresión transeúnte” necesaria en cada caso; luego, del conocimiento profético *no puede hacerse uso cuando uno quiera* (cuando al “profeta” se le ocurra) pues siempre es Dios quien tiene la iniciativa; si se reduce la profecía a una interpretación de la realidad, a una “denuncia” de las injusticias del “sistema”, es claro que de semejante “profecía” podrá el hombre hacer uso cuando le parezca conveniente, pero eso ya nada tiene que ver con la auténtica profecía; en tal caso, como dice Santo Tomás citando al profeta Ezequiel, hablan de visiones que no son de Dios sino *suyas*, de su propio espíritu: “¡Ay de los profetas insensatos que siguen su propio espíritu, sin haber visto nada!” (Ez., 13, 3)³¹; los tales hablan en su propio nombre, no son

³⁰ S. Th., IIa IIae, 171, 3.

³¹ S. Th., IIa IIae, 171, 1, ad 3.

enviados: son *falsos profetas*. Es característico del falso profeta confundir lo que proviene del propio espíritu con lo que debería provenir de Dios³². Podría agregarse que también le caracteriza cierto escepticismo (proveniente de sus supuestos filosóficos racionalistas, historicistas, irracionalistas) respecto de las manifestaciones que tienen todos los signos de auténticas profecías (como las de la Sma. Virgen en nuestro tiempo y la de diversos santos). El falso profetismo pretiere llamar conocimiento profético a lo que no es más que utopía socio-política; esto entra de lleno en lo esencial de la pseudo-profecía: "el entendimiento es inducido al error por la apariencia de la verdad como la voluntad al mal por la apariencia de la bondad"³³. Y aunque, como se sabe, la santidad no es condición pre-requerida para la revelación profética de Dios pues, en cuanto conocimiento, pertenece al entendimiento, sin embargo, "si tratamos de aquella bondad de costumbre que mira a las pasiones del alma y a las acciones exteriores, *la maldad de las costumbres es un impedimento de la profecía*"³⁴. Estoy seguro que los falsos profetas denunciados por Ezequiel, por Jeremías y, sobre todo, por Jesús, eran exponentes significativos de la corrupción de las costumbres tanto más culpable y dolorosa cuanto más provenía de aquéllos que deberían haber sido luz del mundo y sal de la tierra.

IV

PROFECIA E HISTORIA

a) *La filosofía de la historia y el conocimiento profético*. Todo lo dicho hasta aquí pone en evidencia la íntima relación existente entre una filosofía cristiana de la historia y la profecía y también vierte un poco de luz sobre las diversas transmutaciones temporalistas y anticristianas de la idea cristiana de profecía. Se comprende perfectamente que se trata de un tema limítrofe, mixto si se quiere, pero nada contradictorio para el cristiano-filósofo, como lo fue Santo Tomás. Desde el momento que el foco de atracción de la temporalidad histórica es el futuro respecto del cual existimos en estado de *expectación*, como decía San Agustín, es natural que el hombre (sujeto, objeto y causa inmediata y libre de la historia) necesite develar el futuro histórico, al menos hasta donde le sea posible. Esta necesidad aparece desde que tiene conciencia del comienzo absoluto del ser finito y temporal; por eso decía al comienzo que ninguna época tuvo

³² S. Th., IIa IIae, 171, 5; C. G., 3, 154.

³³ S. Th., IIa IIae, 172, 6c.

³⁴ S. Th., IIa IIae, 172, 4c.

un tan vivo sentido de la temporalidad histórica como la Edad Media. Un griego no podía plantearse de este modo el problema del futuro histórico pues, para él, todas las cosas vuelven a lo mismo y, por tanto, no hay novedad ni indeterminación hacia el futuro; en cambio, el hombre cristiano existe en estado de expectación ante la indeterminación, contingencia y novedad del futuro. Por eso, en virtud del mismo *sentido* de la historia, la propia filosofía debía plantearse el problema del conocimiento del futuro histórico. Ya hemos visto con Santo Tomás que es posible cierto conocimiento oscuro y débil del acontecimiento futuro *en sus causas*; pero debemos reconocer que se trata del más inseguro de los conocimientos cuyo grado más alto no pasa quizá de la predicción desposeída de toda seguridad científica. Y, sin embargo, ha sido la misma filosofía quien ha puesto el tema del futuro histórico aunque *no lo puede solucionar la filosofía*. Por eso, si bien naturalmente debemos poner el futuro histórico como problema, naturalmente no lo podemos conocer con certeza; por eso, el espíritu cristiano pasa sin esfuerzo del momento filosófico al momento teológico de la *profecía* como único camino para el conocimiento del futuro histórico. Y, simultáneamente con este paso, comprendemos que, al ingresar de lleno en el plan soteriológico de Cristo, no puede haber profecía que no sea sobrenatural y salvífica. Luego, el conocimiento del acontecimiento futuro se coloca en el orden de la salvación y apunta a su Causa absoluta que es por esencia meta-histórica. También comprendemos que ninguna explicación profética del futuro y de la historia misma puede pretender ser estrictamente natural, secular, materialista y atea y a la vez utilizar el recurso de un tipo cualquiera de "profecía". O es estrictamente sobrenatural (y sólo así hay conocimiento verdadero del futuro histórico) o no es profecía en modo alguno y no hay ni de lejos un verdadero conocimiento del futuro histórico y del sentido de la historia. Ya no digo nada nuevo si recuerdo al lector el carácter soteriológico y "profético" del materialismo histórico con cuya explicación del mundo y de la vida coincide muy bien una idea de profecía como interpretación de la realidad en un horizonte escatológico pero, paradójicamente, secularista; semejante "profetismo" anuncia ("denunciando" las injusticias del "sistema") un futuro histórico intra-histórico (la sociedad socialista) que, se quiera o no se quiera, viene a sustituir el *Regnum Dei* por el *regnum hominis*. Pero, aunque sea de un modo negativo, también este falso profetismo que pretende reactualizar viejos mitos gnósticos, sirve para mostrar el grado de actualidad y de urgencia del problema de la mutua inherencia entre historia y profecía.

b) *María Sma., profeta de nuestro tiempo escatológico*. El tema no quedaría concluido sin una referencia al eminente carácter pro-

fético de la Madre de Dios, quizá no suficientemente destacado. Sin embargo, existen ricos y claros elementos doctrinales en el propio Santo Tomás. Pero, ante todo, admitido el carácter esencialmente sobrenatural del conocimiento profético, debe advertirse la íntima necesidad entre este tipo de conocimiento, el carácter de Mediadora de María y la historia, especialmente en la perspectiva del fin de la historia. En efecto, a través de María el Verbo entró en la historia, se hizo historia y asumió todo el movimiento histórico; cuando María respondió al Ángel, por Ella habló toda la humanidad. De esta misión de María se sigue su íntima participación en la obra redentora. Santo Tomás, aunque no dice mucho sobre el carácter profético eminente de María, sin embargo, le bastan pocas líneas para señalar un aspecto esencial para nuestro tema; porque cuanto más cerca o íntimo se está del principio de un orden cualquiera —sostiene— más íntimamente se participa de los efectos de ese principio; y como es Cristo el principio de la Gracia y María estuvo cercanísima (*propinquissima*) a Cristo, obtuvo de Él la plenitud de Gracia³⁵. En esa medida tuvo el don de sabiduría (“María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón”, Luc., 2, 19), el don de milagros (aunque no le competía mientras viviera Jesús) y el *don de profecía* (“mi alma engrandece al Señor”, Luc., 1, 46)³⁶.

Santo Tomás mismo sostiene, como ya hemos visto antes, que es más eminente el conocimiento profético cuanto más próximo está el profeta a la Causa de la revelación profética. Por eso creo que es legítimo concluir que no existiendo ningún ser creado más íntimo a Cristo que María, ningún ser inteligente posee en más alto grado el don de profecía. Luego, por su misma intimidad con Cristo (el Profeta por esencia) posee eminentemente el conocimiento profético. En menor medida y en los grados ya expuestos poseen ese don muchos santos de nuestro tiempo (San Luis María Grignon de Montfort, el Padre Pío de la Pietrelcina, el beato Maximiliano Kolbe). Pero en todos los casos el mensaje profético transmitido dice relación directísima con el plan de salvación que pone el fin y el sentido de la historia *allende* la historia, aunque las admoniciones y anuncios se refieran inmediatamente al tiempo del peregrinaje en este mundo. Particularmente María ejerce (para emplear un término de moda en ciertos ambientes) una continua tarea de “denuncia”, como la de Isaías anunciando castigos para Judá (3, 1 ss) motivados en el incumplimiento de los deberes de los sacerdotes, en la corrupción de las costumbres y, en general, en el incumplimiento de la Ley. Pero nuestro tiempo es decididamente *mariano* y mariana será la última edad de la historia. María ejerce frecuentemente esta tarea de “de-

³⁵ *S. Th.*, III, 27, 5c.

³⁶ *S. Th.*, III, 27, 5, ad 3.

nuncia" profética no contra abstractas "estructuras" sino contra los pecados concretos y anunciando el Reino de su divino Hijo. Precisamente porque el tiempo de la historia *después* de Cristo es tiempo escatológico, los mensajes proféticos de María (pronunciados en tan íntima comunión con Cristo que a veces habla en primera persona) son más predominantemente escatológicos. Desde los mensajes de La Salette a los mensajes de Fátima (precisamente menospreciados por el monofisismo neomodernista y "profético") se acentúa cada vez más el carácter sobrenatural, de "denuncia" de los *males verdaderos* de la Iglesia en el tiempo y el anuncio esencialmente profético de la gloria de la Iglesia Católica, única Iglesia verdadera. El conocimiento del futuro histórico no se ha dado en nadie (fuera de Cristo) de modo más intenso y estremecedor que en María Santísima. Santo Tomás lo había adivinado y muchos santos de nuestro tiempo ejercieron precisamente el don de profecía para anunciar el carácter mariano de los últimos tiempos. Sírvanos de ejemplo la profecía de San Luis María Grignon de Montfort: "Así como por María vino Dios al mundo la primera vez en humildad y anonadamiento, ¿no podría también decirse que por María vendrá la segunda vez, como toda la Iglesia le espera, para reinar en todas partes y juzgar a los vivos y a los muertos? Cómo y cuándo, ¿quién lo sabe? Pero yo bien sé que Dios, cuyos pensamientos se apartan de los nuestros más que el cielo de la tierra, vendrá en el tiempo y en el modo menos esperados de los hombres, aun de los más sabios y entendidos en la Escritura Santa, que está en este punto muy oscura"³⁷. Como se ve, por María llegará el reino de Jesús en los últimos tiempos. Y los hombres de hoy somos, justamente, de este lado de la Cruz, ciudadanos de los últimos tiempos. Santo Tomás, en sus textos sobre la profecía, lo da por supuesto.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

³⁷ *El secreto de María*, nº 58; p. 290 de *Obras*, ed. preparada por Nazario Pérez y Camilo María Abad, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.