

# El modo de las comunicaciones divinas a los Profetas

## INTRODUCCION

San Juan Crisóstomo, comentando el primer capítulo de Isaías, dice estas palabras: “*No nos compete declarar cómo ven los Profetas lo que ellos dicen ver. No es posible explicar con palabras el modo de la visión; sino que aquel sólo lo puede hacer que por experiencia lo sabe. Si las obras de la naturaleza física y sus alteraciones no pocas veces nadie puede explicarlas, ¿cuánto menos las operaciones del espíritu divino?*” (1).

Palabras son éstas que parecen cortar de antemano el deseo de estudiar lo que en el presente trabajo nos proponemos: la realidad interna o externa de las comunicaciones divinas a los profetas. Sin embargo, no deja de tener su utilidad para la exegesis el querer penetrar cuanto en estas materias oscuras, como todas las psicológicas, y más si pertenecen al orden preternatural, sea posible. Tanto más que el determinar hasta cierto punto el cómo de las revelaciones pertenece a la exegesis de las expresiones con que los profetas las introducen: “*Verba Amos...*, quae *vidit...*”, Am 1, 1; “*haec ostendit mihi Dominus*”, Am 7, 1; “*verbum quod vidit Isaias*”, Is 2, 1; “*vidi Dominum sedentem*”, Is 6, 1; “*et factum est verbum Domini ad me, dicens...*”, Ier 2, 1; “*aperti sunt coeli et vidi visiones Dei*”, Ez 1, 1; “*in visionibus Dei adduxit me in terram Israel*”, Ez 40, 1; “*Daniel somnium*

(1) *In Isaiam*, 1, 1, PG 56, 14.

*vidit*", Dn 7, 1... Que por lo demás seguimos el ejemplo de San Agustín, cuando aconsejaba estudiar estas cosas de la Escritura, aun en el caso de que no se encuentre la certeza en la interpretación (2). Así que reconociendo con el Santo Doctor antioqueno que "*si alguno se atreve a hacerlo con oscuras imágenes no logrará dar plena luz, sino que hablará como en enigmas*" (3), trataremos de recoger los rayitos que de esa misma luz podamos alcanzar.

No se nos oculta que los profetas mismos poco nos dicen sobre su comercio con la divinidad. Atentos a proclamar el hecho de esa comunicación y, sobre todo, su contenido, no se preocuparon mucho de analizar sus estados interiores, menos aún de hacernos a nosotros partícipes de ese secreto, y aunque lo hubieran hecho estaríamos muy lejos de ver con claridad, como lo prueba el sólo hecho de que San Pablo ignoraba la naturaleza de su propio rapto: *sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit*, hecho que tanta perplejidad había de producir en el espíritu de San Agustín (4).

No conviene, sin embargo, exagerar la ignorancia psicológica de los profetas (5), pero no puede menos de reconocerse que, al menos como escritores, no se exhiben como muy introspectivos; no son, como hoy dicen, del tipo místico, inclinados a analizar sus fenómenos internos, sino que en este respecto aparecen *naïv und unreflektiert*, como dice Heiler (6).

Alguna mayor ayuda nos ofrecen los escritos de los místicos. En efecto, así como es inútil estudiar las falsificaciones de la profecía, porque entre cosas heterogéneas claudica la comparación, así en las comunicaciones de Dios a los Santos hallaremos luz, ya que Dios es el mismo y la naturaleza humana también

(2) *De Gen. ad ltt.*, 1, 1, ns. 20 y 21. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ed. Wiener Akademie der Wissenschaften. 28, parte 3, secc. 2, págs. 29-31.

(3) *In Isaiam*, 1, 1, MG 56, 14.

(4) A investigar la naturaleza de este fenómeno dedica todo el l. 12 de su *De Genesi ad ltt.*

(5) Cf. Ier 3, 17; 17, 9; 20, 9; 28, 6-17; 42, 4-7; Ez 11, 5; 13; Am 3, 8. Sobre este punto cf. \* EDUARD KONIG, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1896 (7), página 125.

(6) M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor*. Romae, 1926, pág. 163, nota.

la misma en el modo esencial de obrar sus facultades psicológicas (7). Hay que tener, sin embargo, en cuenta que las revelaciones hechas a los místicos son privadas y de libre aceptación, al menos para los que no las experimentan, mientras que las hechas a los profetas son universales en su destino y obligatorias. De aquí se sigue que en las privadas Dios puede permitir el error, tanto porque la actividad natural de las potencias se mezcla insensiblemente con la operación divina, como por la deficiencia del humano lenguaje, como por una inexacta interpretación subjetiva posterior, mientras que en las proféticas Dios no puede permitir el error, ya que nos exige un asentimiento de fe (8).

Finalmente, como el modo de ser de las revelaciones proféticas pertenece en parte a la exégesis, ya que constituye de ordinario parte del enunciado profético, no podemos menos de buscar luz en el magisterio de los Santos Padres y escritores eclesiásticos.

### CONCEPTOS PRELIMINARES

Para mayor claridad, vamos a delimitar el objeto de nuestro estudio, partiendo de las nociones elementales que sobre la que pudiéramos llamar *metafísica* de la profecía nos da en admirable sistema Santo Tomás. La profecía es un conocimiento sobrenatural (9). De modo que requiere una luz sobrenatural. Esa luz ni es la lumbré de la fe, que, si así fuera, haría profetas a todos los fieles, ni el lumen gloriæ, porque el profeta no deja de ser viandante, y su conocimiento, un intermedio entre la luz de la fe y la visión de la patria. Sino que es una elevación particular de la mente humana, con que la mente del profeta se capacita para conocer aquello que el entendimiento del hombre no puede alcanzar, sea que le falte proporción con el objeto, sea que le falte proporción con el modo de conocimiento adecuado a él, o

(7) Cf. A. CONDAMIN, *Prophétisme Israélite*. Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. IV, págs. 410-411.

(8) A. CONDAMIN. *Ibid.* Santa Teresa expone todas estas materias en las *Moradas*, 6as. caps. 8 y 9, y en la *Vida*, escrita por ella misma, capítulos 25-29, 38.

(9) S. THOMAS, *De Ver.*, XII, 7.

para la que el hombre se encuentra sólo con la disposición que los teólogos llaman potencia obediencial pasiva. El efecto de esa luz es conferir a la mente del profeta algo con lo cual juzga con divina certeza de aquellas cosas que le son reveladas o que conoce naturalmente. Sola esa elevación con que el profeta puede así juzgar se requiere y basta a la profecía en su más estricto sentido (11), aunque no se le confiera ninguna nueva revelación (12). Clásico es el caso de José, que juzga con divina certeza el significado de los símbolos manifestados al Faraón (13). Esa divina certeza constituye al profeta plenamente, si le da al mismo tiempo la certidumbre, también divina, de que su juicio es divino por comunicación (14). De la elevación de la voluntad, necesaria con algún accidente de ambos que los coloque sobre su radio de acción. Esa luz se llama la *inspiración profética* (10). Inspiración para que ejercite su misión como legado divino aptamente manifestando aquello sólo y todo lo que Dios desea, no nos toca hablar aquí (15). Más se acerca a nuestro tema el estudio de la elevación de la facultad imaginativa. Esta facultad no necesita en ciertos casos elevación alguna. Así en la revelación meramente intelectual (16). Así también en el caso de una audición o visión externa de objetos corporales, o en el caso en que el profeta juzgue con divina luz cosas que naturalmente le son conocidas, o que son manifestadas a otro. En todos estos casos la operación de la fantasía sigue naturalmente a la de los sentidos externos que obran en ella. En cambio, cuando se trata de revelar verdades que exceden al entendimiento humano no hay fantasmas na-

---

(10) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 171, a. 1, ad 4.

(11) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 171, 1; 173, 2; *Contra Gen.*, III, 154; *De Ver.*, XII, 1-7.

(12) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 171, 3, ad 2; 173, 2; *De Ver.*, XII, 7.

(13) S. AUGUSTINUS, *De Gen. ad. litt.*, XII, 9, ML 34, 461, CSEL 28 sect. 3.<sup>a</sup>, p. 2.<sup>a</sup>, pág. 391.

(14) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 171, 5; 173, 4.

(15) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 174, 4. En la Escritura esta elevación se describe a veces con bastante claridad, cf. Jer 20, 7-12; 3, 29; Am 3, 8, Miq 3; 8, Is 6, 6-9; Jer 1, 17-19; Ez 9, 8-9.

(16) Aun en este caso Sto. Tomás hace concurrir a la imaginación con la que él llama *conversio ad phantasmata*, es decir, la actuación concomitante o subsiguiente de imágenes que de algún modo tienen relación, aunque sea puramente psicológica, con el contenido de las especies inteligibles, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 174, 2, ad 2 et ad 4; *De ver.*, XII ad 2.

turales, ni combinación natural de los ya habidos, que puedan dar lugar a entender esas verdades (17). Así, en el caso de las llamadas visiones imaginarias es necesaria una elevación de la fantasía, cuando esa facultad ha de recibir nuevas especies o ha de combinar en un sentido determinado tales fantasmas, que den origen a las especies intelectuales superiores al entendimiento humano (18).

### OBJETO DE NUESTRO ESTUDIO

Esto supuesto, queremos saber, en cuanto sea posible, cómo se ha el profeta en el recibir la divina revelación. Y lo primero que ocurre es el texto de San Pablo: *πολυμερῶς και πολυτρόπως... ὁ Θεὸς λαλήσας... ἐν τοῖς προφήταις* (Heb 1, 1). Ya dijimos que no es necesaria una *revelación* para constituir al profeta como tal; basta para ello la sola *iluminación* o *inspiración*. Como es el caso en que el profeta juzga sobrenaturalmente de aquello que conoce por vía natural, o cuando juzga de algo revelado no a él, sino a otros (19). Santo Tomás expresamente dice que la "*acceptio cognitorum*" no basta para que uno sea profeta, y en cambio, el "*iudicium de acceptis*" basta; pero que el profeta en un sentido pleno es el que tiene ambos elementos. Dejando aparte el estudio del "*iudicium de acceptis*", el cual se hace mediante el llamado "*lumen propheticum*" (20), vengamos a la "*acceptio cognitorum*".

Esta *receptio* sobrenatural de la materia, o sea de los objetos sobre los cuales el *lumen propheticum* hace que se produzca el juicio infalible en que consiste la profecía, *a priori* parece que ha de poder ser de triple manera, según los tres modos del conocimiento humano natural, y *a posteriori* se confirma en los profetas (21). Unas veces recibían la revelación por el camino de

(17) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>, 173, 2, ad 3.

(18) S. THOMAS, De Ver., XII, 7 ad 5 et ad 6; 12 ad 2.

(19) S. THOMAS, De Ver., XII, 7.

(20) Lo ha estudiado profundamente SUÁREZ, *De fide*, disp. 8, sect. 6.

(21) S. THOMAS, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>, 173, 2; De Ver., XII, 7; In *Isaiam*, 1. El primero que sistematizó esta doctrina fué S. Agustín, que clasifica las visiones en corporales, espirituales (quiere decir imaginativas) e intelectuales, y razona los nombres de cada una de ellas en *De Gen. ad. litt.*, 1, 12, ns. 15-19. ML 34, 458-60; CSEL, 28, s. III, p. 2.<sup>a</sup>, págs. 386-89.

los sentidos exteriores; otras, por los internos; sea que se les infundiesen nuevos fantasmas, sea que interviniese una preternatural combinación de los ya existentes; otras, finalmente, la operación divina trascendiendo los sentidos y la fantasía se dirigía inmediatamente al entendimiento.

Pero ¿tenemos algún criterio cierto para distinguir cuándo Dios obraba en un modo, cuándo en otro? Para las visiones intelectuales podría ser una señal la carencia de imágenes de toda clase, o al menos de imágenes que digan alguna relación con el objeto de la revelación, como se da en ciertas comunicaciones divinas a los profetas (22). La dificultad en muchos casos es grande, al menos para obtener certeza, porque los profetas se cuidan poco de describirnos el proceso de la revelación. Suelen expresarse diciendo que han oído a Jahvé esto o aquello, que Jahvé les ha hecho ver esto o aquello. Pero las palabras que para declarar ese "ver" u "oír" emplean son equívocas, tanto en su lengua como en el uso de todas las demás, y pueden referirse bien a las percepciones de los sentidos externos de ver y oír, bien a los sentidos internos, bien al entendimiento.

En todas las lenguas solemos decir que "vemos" lo que propiamente no "vemos", sino "entendemos", y lo mismo sucede con el oír. Y esto no en un lenguaje metafórico, sino que a fuerza de ser usada la metáfora ha pasado a formar parte del len-

---

(22) S. Tomás admite pocas revelaciones puramente intelectuales en el A. T., más frecuentes en el Nuevo, "*cutius ministri praeferentur etiam Moysi, quasi magis revelate speculantes*". 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 174, 4 ad 3. Si exceptuamos Is 6, 1, de la cual dice en su Comentario expresamente que fué intelectual, sólo admite de un modo concreto y claro el caso de Moisés, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 174, 4 y el de David, ib., a. 2 y 4 ad 1 y *De Ver.*, XII, 13, casos estos, y el de S. Pablo, q. 174, 3, que exigen, según él, el raptó, por ser conocimiento de Dios o de los ángeles, etc., *per essentiam suam*, y, por tanto, concedido a esas personas, no en cuanto profetas, sino por su dignidad especial. Sin embargo, parece que a los Apóstoles y a los ministros del N. T., sin necesidad del raptó, les concede estas revelaciones puramente intelectuales con mayor facilidad, 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae.</sup>, 174, 4, ad. 3. En el caso de Salomón, Sto. Tomás oscila entre una infusión de especies puramente intelectuales, pero que no lo constituirían directamente profeta, y entre una mera *inspiración*, no revelación. Es inexacto decir, como OUDENRIJN, pág. 178, nota, que Tobac ni siquiera menciona estas visiones. Tanto TOBAC, *Les Prophètes d'Israel*, vol. I. Lierre, 1919, pág. 42, como su refundidor COPPENS, *Les Prophètes d'Israel*, I. Malines, 1932, pág. 53, no sólo las admiten, sino que las tienen como "*más frecuentes*" que los otros dos géneros de revelaciones.

guaje propio. De hecho no es raro el caso en que los profetas digan "ver" u "oír" cuando no se puede suponer que hayan usado los sentidos exteriores (23), y frecuente es el caso en que reúnen en una sola frase "ver" y "oír": "*palabras que vió...*" (24). ¿Qué decir en semejantes casos? Si la voz que el profeta dice oír, o la visión que dice ver, son al mismo tiempo vistas y oídas por otras personas, tenemos un criterio bastante cierto de que se trata de algo que, existiendo fuera de ellos, afecta sus sentidos externos (25). El profeta no se distingue aquí de los demás circunstancias, sino que en su mente con ilustración divina entiende el significado de lo que perciben los sentidos, mientras que los demás lo ignoran. Así, verbigracia, hay que concebir la aparición que narra Daniel en el capítulo V, la cual debió ser externa, puesto que la veían el rey, los convidados, los magos, la reina y Daniel. Es lo más natural suponer aquí algo existente fuera de ellos que producía su efecto en los sentidos de todos.

Sin embargo, aun este criterio no es absolutamente unívoco en toda revelación no interior. Ya que aun en el caso de una revelación colectiva, como éste, no queda excluído otro modo de revelación, que llamaríamos también sensible externa, pero en el órgano: el de una inmutación del órgano sensible en cada uno de los presentes. Esto es más fácil de suponer en el caso en que la aparición sensible no la tuviese sino uno, sobre todo si hay otros presentes y no la tienen, o, al menos, no todos (26). Probablemente este último caso se da en lo que narra 4 Reg 6, 15 ss., de Eliseo. El profeta, para quitar el miedo a su criado, pide a Dios que abra sus ojos; abiertos, o sea afectados divinamente para ver, ve un ejército que antes no veía, preparado para defender al profeta, con lo cual Dios le daba a entender su pro-

---

(23) Vgr., las visiones de EZEQUIEL, en sus cc. 1, 8, 40, etc.; la de ZACARÍAS, 5, 5, ss.

(24) "*Vision que oyo*", cf. Is 21, 2; Hab 2, etc.; "*palabra que vió*", Is 2, 1; 13, 1; Ier 23, 18; Am 1, 1; Miq 1, 1; Hab 1, 1, etc. Sin embargo, es de advertir que cuando la palabra es "*dabar*" lo mismo puede significar "*palabra*" que "*cosa*".

(25) Cfr. J. DE BONNIOT, *La cause des apparitions*. Etudes, 1877, 2 (12), páginas 639-40. Sto Tomás, en 3.<sup>a</sup> q. 76 a. 8, mantiene el mismo criterio a propósito de las visiones eucarísticas, y aun refuézalo con añadir una percepción no rápida y mudable, sino más permanente e idéntica.

(26) S. THOMAS, 3.<sup>a</sup> q. 76 a. 8.

videncia para con Eliseo. En el mismo capítulo tenemos un ejemplo de experiencia colectiva, y que, sin embargo, no es criterio absoluto para juzgar de la realidad exterior y distinta de los objetos. Los bandoleros sirios, a petición de Eliseo, quedan afectados en la vista, de modo que no reconocen ni las personas con quienes hablan ni los lugares por donde andan. Parece, pues, un ejemplo en el que debemos suponer una inmutación sensible del órgano corporal de la vista (27).

Y estos son los casos más claros de revelaciones por modo externo sensible (28). Pero en la inmensa mayoría de los casos queda lugar para una variedad de opiniones que va de un extremo a otro, pasando por el medio.

#### SENTENCIAS Y JUICIO DE ELLAS

Así, unos tienen el modo de visión y audición imaginarias por el único o casi por el único empleado por Dios con los profetas, al menos con los profetas escritores. Dejamos para la segunda parte el estudio de la opinión de los Padres y escritores eclesiásticos sobre este particular.

Entre los escritores modernos protestantes llamados ortodoxos es casi universal el reducir a imaginativas las comunicaciones todas de los profetas escritores (29). Excepción singular, de que extensamente nos ocuparemos, es Ed. König, seguido únicamente por Borchert. De los liberales no tenemos que hacer mención, pues para ellos la profecía, o es una impostura (esta opinión va quedando desterrada), o es un escrito *post eventum*, o una acomodación que de sus propias ideas hacían, pero que sólo se pueden llamar divinas en un sentido amplísimo; o una ilusión del profeta, sea que se la atribuya a enfermedades nerviosas, a in-

(27) Cf. OUDENRIJN, *De prophetiae charismate*, pág. 173, nota.

(28) Como se ve, de estos casos, sólo DAN, 5, 5, ss., hace propiamente a nuestro fin, pues los otros no se verifican en profeta escritor.

(29) Cfr. G. F. \* OEHLER, *Theologie des At.*, 3 Stuttgart, 1891, páginas 757-762; \* VON ORELLI, *Weisagung*, Real-Encyclopädie für protestantische Theologie. Hauck, XVI, 721, ss.; \* DILLMANN, *Propheten*, en *Bibellexikon* de Schenkel, IV, col. 608; \* DUHM *Theologie der Propneten*, 1875, pág. 86, ss.; \* HENGSTENBERG, *Christologie*, III, 2, pág. 166; \* THO-  
LUCK, *Vermischte Schriften*, 1867, pág. 236.



cubación subconsciente, pero puramente natural; o a otros abismos de más difícil explicación (que es confesar lo insoluble del problema, negada la sobrenaturalidad de este fenómeno) (30).

Entre los católicos son no pocos los que *de hecho* admiten sólo las imaginativas en los profetas escritores. Así, *Scholz, Zschokke, Hagen, Leitner, Schanz*, etc. (31). Otros católicos admiten las *visiones externas*, pero no *de ordinario* las *audiciones externas*. Así, *Vigouroux-Bacuez-Brassac* (32). Alguno, como el *P. Prat* (33), no niega las externas, pero encuentra en la naturaleza de las lenguas semíticas y del genio oriental una cualidad que hace imposible distinguir si se trata de algo exterior o de un fenómeno puramente interno. Sus palabras son éstas:

"L'absence de style indirect entraîne un inconvénient encore plus grave. Il devient impossible de discerner la parole extérieure qui frappe les oreilles, de la parole intérieure, qui va droit à l'intelligence, en passant tout au plus par l'imagination. La parole intérieure est inévitablement projetée au dehors, et aucun signe apparent ne la distingue de l'autre. Méša écrira sur sa fameuse stèle: "Le fils d'Amri dit à son tour: J'opprimerai Moab. Et Chamos me dit: Va, reprends Nebo sur Israël". Asarhadon, Assurbanipal, Thoutmès III, tous les rois d'Egypte et d'Assyrie comme ceux de Sidon et de Moab, recontent de même, toujours en style direct, leurs rêve et leurs inspirations. Bref, comme dans les langues sémitiques la parole intérieure en prenant un corps, devient identique à la parole extérieure, nous ignorons par quels moyens-mots perceptibles à l'ouïe, images sensibles ou action immédiate sur l'intelligence-Dieu communiquait sa pensée aux hérauts de la révélation."

(30) Cfr. A. CONDAMIN, *Prophétisme Israelite*. DAFC, IV, págs. 398-405.

(31) J. A. M. SCHOLZ, *Einleitung in die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments*, t. 3. Leipzig, 1848, pág. 240; ZSCHOKKE, H., *Theologie der Propheten des alten Testaments*. Freiburg, i. Br., 1877, pág. 365; HAGEN, M., *Lexicon biblicum*, s. v. *Propheta* (propiamente no es Hagen, sino KNABENBAUER, el autor del artículo, el cual en su *Erklärung des Propheten Isaias* Fr. i. Br., 1881, págs. 8-9, mantiene el mismo parecer); LEITNER, *Die prophetische Inspiration*, BS (1896), 1, 4-5, págs. 24 y 26; CORNELY, en su *Introductio*, II, 2, págs. 292-3, nota 11, aunque admite las intelectuales, ni de ellas, ni de las externas aduce ningún ejemplo en los profetas escritores, fuera de DAN, 8, 15, en cuyo caso en la nota dice con decisión que fué externa; P. SCHANZ, *Apologie des Christentums*, II, página 387 (Fr. i. Br., 1897).

(32) VIGOUROUX-BACUEZ-BRASSAC, *Manual Biblique. Ancient Testament*, II, II partie, 1920, pág. 215.

(33) F. PRAT, *Les historiens inspirés et leurs sources*. Etudes, 1901, 1 (86), pág. 476.

Esta observación contiene en parte verdad, pero también exageración. Ningún exegeta serio pondrá en duda que en determinados casos el contexto y otras circunstancias no nos den medios para conocer de qué clase de revelación se trate, unas veces con certeza, otras con mayor o menor probabilidad.

Finalmente, en el extremo opuesto se encuentra el docto filólogo y ortodoxo protestante *F. Ed. König*, veterano defensor de la sobrenaturalidad de la profecía contra los modernos protestantes, en especial de Alemania. Para más eficazmente defender dicha sobrenaturalidad establece las siguientes afirmaciones, que ha divulgado en numerosos escritos (34).

Mientras los sagrados poetas conectaban sus producciones con el "*corazón propio*" (interior psicológico), los profetas lo rechazan indignados. (Para los poetas cf. Ps 49, 4: os meum loquetur sapientiam et *meditatio cordis mei* prudentiam. Cf., además, Ps 74, 9.) David mismo no se tenía por profeta, sino que pedía uno cuando necesitaba consultar a Dios (2, Sam 7, 1 ss.) (35). La interpretación de las revelaciones proféticas como internas contradice a la constante diferencia que establecen los profetas entre *hazah* y *ra'ah*: a los falsos profetas sólo les conceden un *hazah*; más aún, les niegan un *ra'ah*, mientras que de sí propios jamás usan *hazah* (Ez 13, 3; Is 44, 9).

*Hazah* es más aramaico; de ordinario, poético-retórico por "*ver*", mientras *ra'ah* es el propio para designar en hebreo el acto de ver. Por tanto, al distinguir los grupos de profetas con estos dos verbos se atribuye a los falsos un "*ver*" impropio; es decir, un percibir producido sólo psicológicamente, y a los verdaderos, un propio "*ver*". Este modo de interpretar la diferencia se confirma si pensamos que los verdaderos profetas, al echar en cara a los falsos que tienen visiones de su propio entendimiento, fantasías de su corazón, les echan en cara que han visto sólo sus propias fantasías o pensamientos, que tienen paralizada

(34) Especialmente en: *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments*. Leipzig, 1882, 2, págs. 1-160; *Zwei alttestamentliche Hauptfragen*, Neue kirchliche Zeitschrift, 1896 (7), págs. 124-138; *Die prophetie des A. T. nach ihren Quellpunkten beleuchtet*. *Ibid.*, 1913 (24), págs. 812-837, 886-905 *Theologie des A. T.* Stuttgart, 1923, págs. 70-84; *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung*. Gütersloh, 1910.

(35) \* KÖNIG, *Theologie des A. T.*, pág. 73.

la facultad de percibir. Añade que los verdaderos afirman haber visto: *nuevo, desconocido, sobrehumano* (36).

Hasta aquí propiamente el lado positivo de la teoría de König. La cual consiste en afirmar que los profetas verdaderos "*ven*", es decir, *con los ojos exteriores*, lo mismo que se diga del oír, mientras que los falsos "*ven*" *sólo con los ojos interiores*; es decir, impropriamente. Esto lo fundamenta en el sentido de los verbos *ra'ah* y *hazah*. Parecería que cabe distinguir entre ver interior-subjetivo y ver interior puramente subjetivo. Pero esta distinción la rechaza König decididamente contra Martí:

"Aber wenn man annehmen zu dürfen meint, dass die Vorgänge, wie einer in Jes. 6 erzählt ist, "subjektive" gewesen sind, dann kann man auch nicht die Konsequenz abwehren, dass es bloss eingebildecete Vorgänge in seinen Innern waren" (37).

Sin embargo, en otro escrito (38) tal vez se dió cuenta de que en buena filosofía no es posible negarla, ya que los que creemos en la intervención sobrenatural de Dios sobre todo agente tenemos que admitir en el campo del conocimiento humano un triple posible estadio: exterior, es decir, producido con el concurso eficiente natural de una causa operante sobre nuestros sentidos corporales exteriores; interior natural, es decir, debido al concurso natural de nuestra imaginación, e interior sobrenatural, debido al concurso de esa misma imaginación, pero movida sobrenaturalmente, sea con la infusión de nuevas imágenes, sea con la diferente combinación de las ya existentes. Esto para no hablar de un último grado de conocimiento sobrenatural que corresponde a las revelaciones puramente intelectuales.

Como König, a fuer de buen creyente, no puede menos de ver esta posible distinción, la admitiría de hecho si con ella no viese vacilar y caer por tierra el más firme pilar de su, por lo demás, magnífica defensa de la sobrenaturalidad de la profecía. Por eso dice: el testimonio irrefragable de innumerables deposiciones de los profetas contradice *de hecho* esa posibilidad. Ellos han ha-

(36) *Ibid.*, págs. 63-65.

(37) *Ibid.*, pág. 66, nota 5.

(38) *Die Prophetie des A. T. nach ihren Quellpunkten beleuchtet*, NKZ, 1896 (7), págs. 903 ss.

blado con tal oposición contra los "Propheten aus ihren Herzen", y con tal seguridad y claridad del punto de partida de sus propias experiencias proféticas, que éste no puede ser buscado en su interior. La excitación para sus experiencias proféticas tiene que haber sido una que obrase de fuera adentro sobre ellos. De esto no permiten desentendernos sus declaraciones. Si a una tal operación, que proviene de un mundo cerrado para el resto de los mortales, se la puede llamar "*una operación que se realiza por medios sensibles*", entonces tales son las de los verdaderos profetas. En este sentido no es contradicción "*operación realizada por medios sensibles*" y "*operación real*" de Dios. Pero nótese bien que esa operación, que sin duda se realiza por la intervención del Espíritu de Dios, era, según los profetas, un fenómeno perceptible para los sentidos exteriores, del mismo modo que el Espíritu de Dios era, según ellos, una realidad objetivamente existente, no el objeto de un pensamiento abstracto, no una idea (Cf. Jes 31, 3; Ez 37, 5; Jo 3, 1). De modo que si por "*real operación de Dios*" se hubiera de entender meramente "*eine Gedankensache, bloss ein auf psychologischem Wege geschehender Vorgang*", eso no se compone con los dichos de los profetas. La razón es porque con esa clase de fenómenos no se hubiesen sentido ellos afectados al proferir su oposición contra los otros profetas. Pero, sobre todo, porque una impresión que se realiza únicamente en la vida interior del alma no se la puede distinguir de los meros productos de nuestra mente y queda al fin netamente subjetiva.

Más adelante todavía recalca esto más, diciendo que precisamente por ser exteriores no es la religión del A. T. una montaña de olas en la corriente del pensamiento de la humanidad, corriente en la cual quedaría incierto, si esa montaña había sido levantada por el divino espíritu o por el humano.

Como vemos, para König es incompatible con aquella frase de-  
nostante de Ez 13, 2 "*prophetantibus de corde suo*", el que los verdaderos profetas hayan cimentado su persuasión sobre una "*innere Gewissheit*" (39). A Martí, como ya vimos, le echa en cara que en su Comentario a Is 6:

---

(39) *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1896 (7), pág. 128

"wenn man annehmen zu dürfen meint, dass die Vorgänge, wie einer in Jes. 6 erzählt ist *subjektive* gewesen sind, dann kan man auch nicht die Konsequenz abwehren, dass es bloss eingebilddete Vorgänge in seinem Innern waren."

Ciertamente, König se muestra vigoroso como pocos en pulverizar las endeblés teorías sobre las cuales basan los racionalistas su negación de lo sobrenatural en el conocimiento de los profetas. En este punto serán muy pocos los que le igualen. También se muestra gran conocedor de la filología. Verbigracia, rechaza con razón la afirmación que no pocos de los antiguos y alguno de los modernos hacen de que aquella expresión de Zacarías, 1, 9. 13, etc. (Os 1, 2; Hab 2, 1, etc.) "*Angelus qui loquebatur in me*", demuestre una revelación interna (40). *Dibber bi*, dice muy bien, no es "*hablar dentro de*", sino "*hablar a, hablar con*". Así en Zacarías, 1. c., el que habla es un ángel que existe fuera del Profeta, 2, 7, que vuelve más tarde, 4, 1, que de nuevo aparece saliendo del fondo de la escena, 5, 5 (41). Este modo de traducir, *dibber bi*, es hoy común. König cita a Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch*, 1911, Holzinger en Kautzsch, *Die heilige Schrift des A. T.*, Num. 12, 6, y pudiera citar a otros muchos filólogos (42). Pero en dos puntos principales se muestra débil: a), en el abuso que hace de la filología; b), en la supervalorización del criterio de lo externo en orden a la seguridad de los profetas mismos y en esa misma supervalorización en orden a sus oyentes y a nosotros.

*Primeramente el abuso de la filología.*—König violenta el significado y el uso de las palabras sacramentales *hazah* y *ra'ah*. En efecto, aun admitiendo que los verdaderos profetas dan a los falsos sólo un *hazah*, de ello no se sigue sino que, como él dice (43):

(40) *Ibid.*, 1913 (24), pág. 888.

(41) El mismo SAN JERÓNIMO, que en sus comentarios se basa con frecuencia en esa expresión para afirmar que son internas, y que en ZAC. y en OS. traduce por "*in me*" todos los pasajes de *dibber bi*, sabe muy bien traducir en otros lugares esa locución por "*hablar a*", v. gr., número 12, 2.6.8, Hab 2, 1, y por "*hablar de*" en JER 31, 20. EN SAM 23, 2, "*per me*". En 1 Reg 22, 28 "*in me*".

(42) Cf. GESENIUS-BROW-DRIEVE-DRIVER-BRIGGS, *A hebrew and english Lexicon of the Old Testament*. Oxford, 1906; \* H. MENGE, *Die heilige Schrift A. u. N. T.*; E. HENNE, *Das Alte Testament*, 1934, 1936.

(43) *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung* Gütersloh, 1910, pág. 71.

"damit werden sie ein gewisses "schauen" gemeint haben". Pero no se sigue lo que añade: "Jedenfalls dieser Wechsel in der Ausdruckweise dies hervorheben will, dass diese andern Personen bloss ein uneigentliches Sehen ausgeübt, nur eine seelische Operation vollzogen haben", es decir, una operación producida sólo por ellos mismos. La consecuencia falta. Como también es inexacto decir:

"Nämlich in bezug auf diese ausserordentlichen Wahrnehmungen, deren sie sich bewusst waren, gebrauchten alle Propheten der legitimen Religion Israels das Zeitwort *ra'ah*, das im hebräischen das einfache wirkliche Sehen bezeichnet, so von Am. 7, 8, an über dreissigmal" (44).

Es inexacto, porque, 1.º, *hazah* no significa exclusivamente un "ver" impropriamente tal, verbigracia, interno. Esto lo prueban los siguientes pasajes: Ps 58, 9, 11; Pr 22, 29, 20; Is 33, 17, 20; 57, 8; Ex 24, 11 (y aun Ct 7, 1; Mi 4, 11; Ps 27, 4; Job 36, 25, bien que en estos pasajes se usa *be*); Pr 24, 32; Job 15, 17 b (*¿*), 23, 9; Is 47, 13 (aunque aquí también usa *be*). En Job 23, 9, es muy de notar que *ra'ah* está en perfecto paralelismo con *hazah*, para expresar la invisibilidad de Dios, de modo que *hazah* = ver con los ojos corporales. Es cierto que con frecuencia significa también un ver impropriamente tal, o sea interior, conocer, experimentar; pero de la misma manera *ra'ah* significa muchas veces "conocer, experimentar", verbigracia, Gn 7, 1; 20, 10; 26, 28; 42,

---

(44) *Ibid.*, págs. 71-72. Y en *Der Offenbarungsbegriff*, 2, pág. 29 dice: "Zur Bezeichnung der scheinbaren, uneigentlichen Sehtätigkeit der falschen Propheten wird das Zeitwort *hazah*, nich *ra'ah*, angewendet".

Ya que KONIG alude, y con razón, según parece, al color arameico de *hazah* ("aramaischartiges lo llama en su *hebräisches und Aramäisches Wörterbuch*, 1931 bueno será recordar que el arameo no favorece al sentido exclusivo de "ver interior"; cf. Dn 5, 23; 3, 25; 5, 5; 3, 27. Cf. Además DALMAN, *Aramäisches u. Neuhebräisches Wört. zum Talmud, Midrasch und Mishna*, 1922, y los derivados *hezayona* y *hazzan*. Los léxicos de *Ges.-Buhl* y *Ges. Brown-Driver-Briggs*, como primer sentido de *hazah*, dan el de "ver corporal". Y es de notar que *Ges.-Buhl* dice: "Synonimum von *ra'ah* womit es in Parallelen oft wechselt" y cita Is 26, 11; 33, 17, 20; 48, 6; 57, 8; Ps 46, 9; 58, 9, 11; Pr 22, 29; 24, 32; 29, 20; Hr 15, 17; 23, 9; 24, 1; 27, 12; 34, 32; de los cuales al menos Is 33, 17, 20; 48, 6; 57, 8; Ps 46, 9; 58, 9; Pr 22, 29; 24, 32; 29, 20; Hrob 23, 9; son ciertamente "ver corporal". *Ges.-Brown* dice expresamente, comenzando por "see, behold a) with the eyes", y cita Ps 58, 9, 11; Pr 22, 29; 29, 30; Is 33, 20; 57, 8.

21; Ex 4, 31; 1Rg 3, 28; Est 7, 7; Mal 3, 18; Ecc 2, 24; Ps 4, 7; Zach 1, 9, y el mismo König lo reconoce al dar a *ra'ah* en su Léxico el sentido de *kennenlernen*, Dt 33, 9, *einsehen*, *erkennen*, 1Sam 12, 17; 2Sam 24, 13; 1Reg 10, 4; Jes 40, 5, *empfinden*, Jes 44, 16; Jer 5, 12, *erfahren*, Gn 20, 10 (nach Wilh. Bacher "beabsichtigen" *erleben*), Ps 89, 49; Jes 53, 11; Jer 17, 6; 20, 12; Ps 27, 13; Kl 2, 16; 3, 1; Est. 9, 26, *geniessen*, Ps 34, 13; Qh 8, 16; hören Gn 2, 19; 42, 21, Ex 20, 18, Jer 2, 31; 33, 24, Hab 2, 1.

2) Tratándose de los verdaderos profetas usan el verbo *hazah*, aplicándolo a ellos mismos las inscripciones de las profecías y de sus diversas partes. Es verdad que muchos autores no admiten el que esas inscripciones sean de los mismos profetas, pero al menos ellas demuestran que sus autores no vieron en *hazah* el uso peyorativo que le da König, de lo contrario no lo hubieran empleado. Más aún, alguna de esas inscripciones muestra que el autor de ella no veía oposición entre el *hazah* de la inscripción y el *hifil* de *ra'ah* de las visiones del profeta, verbigracia, Am 1, 1, con Am 7, 1. 4. 7; 9, 1. Pero además no es el uso de *hazah* el que tiene sentido peyorativo, sino el de *hazah* con el aditamento que le ponen los profetas verdaderos al tratar de los falsos, o el que de un contexto determinado se infiere. Así, por ejemplo, suelen añadir *seger*, *'awen*, *saw'*, *kazab*, etc. Lam 2, 14; Ez 13, 6. 8. 9. 23; 21, 34; Zach 10, 2; Jer 28, 15. Ahora bien, esas adiciones parecen indicar que sin ellas no tiene mal sentido. Tanto más que *nibba'* sólo nadie dirá tenga un sentido peyorativo, y con esos aditamentos lo tiene, verbigracia, Jer 5, 3; 14, 14; 27, 15; 29, 9. Aún se han de tener en cuenta dos textos, uno de los cuales más probablemente usa *hazah* para una visión con ojos corporales, y es Job 19, 26, y el otro parece que con certeza, y es Ex 24, 11. Sea lo que quiera de cuanto vieron en la teofanía, una cosa es cierta, que el autor sagrado entiende que Dios se les mostró en una especie externa, de la cual en el verbo anterior nos deja entrever, usando el verbo *ra'ah*, algo la belleza. De modo que podemos concluir que ni *hazah* designa de suyo el modo de ver de los falsos profetas, ni *ra'ah* el de los verdaderos. Esto se ha de sacar o del contexto, o de las aposiciones.

Si de los verbos pasamos a los derivados verbales, nos encon-

tramos con que esos derivados o no prueban la teoría de König, o más bien la contradicen.

Sea el primero *hozeh*. En primer lugar, no se ve con qué razón circunscribe König su demostración en este punto a los libros proféticos, con exclusión de los históricos, sobre todo teniendo en cuenta lo que todos reconocen, que los libros históricos tienen en gran parte por autores a profetas y que, al menos algunos de ellos, se escribieron cuando aún no se había extinguido la legítima profecía en Israel. Ahora bien, si miramos esos libros veremos que tanto *hozeh* como *ro'eh* se aplican a personas que indiscutiblemente eran verdaderos profetas en la mente del escritor. Verbigracia, en 2 Sam 24, 11; 1 Par 21, 9; 29, 29, se dice *hozeh* de Gad, profeta de David; en 1 Par 25, 5 de Heman; en 2 Par 9, 29; 12, 5 de Iddo; en 2 Par 19, 2 de Jehu; en 2 Par 33, 18-19 de los profetas que a Manasés le hablaban *in nomine Domini* (Is 29, 10, al menos para el glosador), Is 30, 10 en donde aparecen en estricto paralelismo con *ro'im* (45). Esto es tan claro que los lexicógrafos modernos dicen en la palabra *hozeh*: "1. *Seher, Prophet. Synonymum von ro'eh*". Ges-Buhl. "1. *seer*: syn. *nebiim*. Ges.-Brown; y hasta el léxico arameo de Lalman dice en la voz *hazoya*: "*Seher*", y en la voz *hezwana*: "*Erscheinung, Seher*", y en la voz *hazzan*: "*Aufseher, Synagogendiener, Gerichtsdiener*". Según König, deberían decir "*Schauer*" (46). Aun

(45) SAMUEL LEE, en su obra *The inspiration of the Holy Scripture*, página 543 (ap. Dictionary of the Bible, W. Smith, 22, 2 p. Prophets, páginas 928-929), afirma que el término *hozeh* se aplicaba como título especial a los profetas áulicos. Que existiesen verdaderos profetas especialmente dedicados a aconsejar a los reyes en su corte, no hay dificultad en admitirlo; pero que esos fuesen llamados más especialmente *hozeh* no se deduce de lo que de hecho sabemos. Casi nunca se llaman *hozim* aquellos profetas que dan sus oráculos a los reyes, sino que de ordinario se les llama *nebiim*. Llámeseles *hozeh hammelek* sólo tratándose de David, y, aun en este caso, GAD sólo dos veces es llamado así. 2 Sam 24, 11; 1 Par 21, 9 (2 Par., 29, 25, los traducen los LXX *προφήτης*); HEMAN carece de este título en LXX en el pasaje en que lo tiene el TM 2, Par 35, 15 (LXX le da el de *προφήτης*, no el de *δρῶν*). De modo que aun en el caso de David sólo quedan dos pasajes, 2 SAM 24, 11 y 1. Par 21, 9, en los que se llame uno "*profeta del rey*". Si a esto añadimos que al mismo GAD no se le da en otros pasajes el nombre de *hozeh*, 1 SAM 22, 5, sino el de *nabi*, se verá que no hay fundamento para la afirmación de LEE.

(46) Cf. *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch*, 1931. En *Der*



en el conflicto entre Amasías y Amós (Am 7, 12-15) parece confirmarse el sentido indiferente, al menos, del sustantivo *hozeh*. Ciertamente que en boca de Amasías ese apelativo dado a Amós pudiera parecer que concordaba bien con el sentido peyorativo, pero hay que tener bien en cuenta la respuesta de Amós y ver que *no rechaza el apelativo*, como no rechaza el ser *nabî*, sino que lo que niega es pertenecer a esa *profesión*, o más bien dice: *yo no era nabî*, pero Dios quiso escogermé por tal y desde ese momento lo soy, porque la vocación de Dios es irresistible. Ni siquiera para el tiempo de los profetas escritores tiene razón Jastrow (47) para afirmar que *hozeh* significaba al falso profeta. Basta con examinar el uso que ya hemos visto hace Par. de *hozeh* (48). Añadamos, solamente para confirmación, el uso que en Dan. se hace de *hazah*. El verbo se emplea tanto para ver impropio, verbigracia, 2, 26. 41. 43. 45; 4, 2. 6..., como en sentido de ver con los ojos del cuerpo, verbigracia, 3, 25. 27; 5, 5. 23.

Pues si pasamos a otros derivados de *hazah*, nos encontramos con que:

1) *Hazon* no tiene el sentido peyorativo; es usado tanto en las inscripciones Is 1, 1; Abd 1; Nah 1, 1; Is 13, 1, etc., como por los mismos autores refiriéndose a visiones verdaderas, verbigracia, Ez 12, 23; Os 12, 11; Hab 2, 2. 3, y en boca de Dios Ez 12, 23. No es necesario aquí pasar a los libros no proféticos, porque en ellos los ejemplos abundan por confesión del mismo König. Verbigracia, 1 Reg 3, 1; 1 Par 17, 15; Prov 29, 18; Ps. 89, 20; Lam 2, 9.

---

*Offenbarungsbegriff*, 2 pág. 29, resume así su sentencia: "Die Falschen Propheten schauen zwar, aber sehen nicht".

(47) M. JASTROW, *Roeh and Hozeh in the Old Testament*. "Journal of biblical Literature", 1909 (28), pág. 54.

(48) MANGENOT, en su artículo *Prophète*, Dictionnaire de la Bible (Vigouroux), V. pág. 707, concede que *hozeh*, en plural, se aplicó secundariamente a los falsos profetas, cosa que no aparece con *ro'eh*. Cita en confirmación: Mi 3, 7-9; Is 29, 10; 30, 10; Ez 13, 9-16; 22, 8. Pero, aparte de que esta afirmación no va en nada contra lo que venimos diciendo, en Is 29, 10, se disputa si esas palabras son auténticas, y en 30, 10 no se ve claro por qué se trate de *hozim* = falsos profetas. Ez 13, 9, tiene *hozim* el aditamento *saw* y en Ez 13, 16, están equiparados *nebum* y *hozim*, de modo que no se dice nada contra lo que vamos diciendo. La falsedad del profeta se ha de sacar del contexto.

2) *Hazuth* solamente dos veces se encuentra con el significado de visión, y en ambos de verdadera, Is 24, 2 y 29, 11.

3) *Hizzayon* cuatro veces ocurre, de ellas dos ciertamente en buen sentido, 2 Reg 7, 17, y Joel 3, 1, una ciertamente en malo, Zach 13, 4, una finalmente en sentido dudoso, más probablemente bueno, Is 22, 1. 5, donde a Jerusalén, como centro de la teocracia, no es probable que la llama "valle de la visión" a causa de las malas, sino de las buenas.

4) *Mahazeh* en Gn 15, 1, es verdadera visión, en Num 24, 4. 16, se la emplea para las visiones de Balaán, que es presentado en esos momentos como profeta del Dios verdadero; en Ez 13, 7, sólo con el aditamento significa la falsa visión.

De manera que de los derivados, si algo se deduce, no es en favor de König, sino al contrario, en favor al menos de los que afirman que *hazah* no tiene *per se* sentido peyorativo.

Más cautamente que König dice Baudissin (49), a propósito de la diferencia entre *ra'ah* y *hazah*: "El objeto de "VER"—RA'AH—es estimado como existente independientemente del vidente, el objeto del "CONSIDERAR"—HAZAH—PUEDE ser un producto propio del pensamiento del contemplante." Después de varias consideraciones concluye así:

"Daraus ergibt sich nur, dass *hazah*, das an und für sich allgemein die Wahrnehmung in wirklich oder vermeintlicher prophetischer Art bezeichnet, auch in der speziellen Bedeutung des visionären Sehens gebraucht werden konnte. Es scheint mir danach so zu liegen, dass *ra'ah* sich immer auf etwas objektiv (nach der Vorstellung des Redenden) Vorliegendes bezieht, dagegen *hazah* nicht notwendig, dass also apeciell *hazah* ein subjektives, innerliches Schauen bezeichnet." Y en nota añade: "Dass nur *hazah*, nicht *ra'ah*, von den falschen propheten ausgesagt wird, hat Ed. König, Der Offenbarungsbegriff, richtig beobachtet und richtig daraus gefolgert, dass dem mit *ra'ah* bezeichneten Sehen etwas objektive zugrunde liegt, dem mit *hazah* bezeichneten nicht. Er nimmt aber, im Widerspruch mit Jes. 30, 10, an, dass *hazah* sich niemals in der objeto del "CONSIDERAR"—HAZAH—PUEDE ser un producto propio-Seher, Prophet Synonymum von *ro'eh*". Ges.-Buhl. "1. seer: syn. prophetischen Sprache auf die "wahren" Propheten beziehe. Zudem

(49) W. W. GRAF VON BAUDISSIN, "Gott Schauen" in der alttestamentlichen Religion. Archiv. für Religionswissenschaft, 1915 (18), pág. 211.

erklärt er die Objektivität des mit ra'ah bezeichneten prophetischen Sehens nicht auf psychologischem Wege, sondern mit einem unverständlichen Realismus".

Antes de terminar este examen filológico es conveniente reparar en que Is 28, 7, hablando de los falsos profetas emplea para su acto de ver la palabra *ro'eh*, que según esta teoría debiera significar absolutamente algo objetivo exterior (50). También es significativo el caso de Balaán en Num 24, 16 ss, el cual es presentado en el momento como profeta de Jahvé y ve en su comunicación divina al futuro vencedor, v. 17 (51), y, sin embargo, de él se usa en el v. 16 *mahazeh* y *yehzeh* (que debieran, según König, ser del falso profeta), y en el v. 17 del mismo Balaán, y para explicar el v. 16, se emplea *ra'ah*. Las mismas expresiones que Ezequiel usa en 1, 1; 8, 1. 3; 11, 24; 40, 2, etc., no dejan de causar la impresión de que aquellas "*visiones Dei*" = *mar'oth elohim*, en su contexto, es decir, alguna de ellas en presencia de los ancianos, nos están diciendo lo interior del fenómeno.

Difícilmente se puede pensar otra cosa del carro de la gloria de Dios, Ez 1, 4-22, de la visita a Jerusalén que se narra en el c. 8 del mismo, o de la visión de los huesos en el campo, 37, 1-14, de las dos mujeres aladas en Zach. 5, 5-11, etc.

König arguye con Jer 23, 16, "*nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*". Pero esto no prueba. Lo que el profeta les echa en cara es que esas visiones no son producidas por el Señor, "*non de ore Domini*" (52), como en el v. 21 se dice: "*non mittebam prophetas et ipsi currebant, non loquebar ad eos*

(50) La Vulgata confunde aquí *ro'eh*, en su significado de vidente, con *ro'eh*, en su significado de visión. La confusión se ve clara, pues el paralelismo lo pide, ya que *petit'iyah* es el acto o el objeto de sentenciar, es decir, la sentencia, así como *ro'eh* es el acto de ver, o el objeto visto, es decir, la visión, y además porque los sujetos de ambos son *cohen* y *nabi'*.

(51) Nótese que al futuro vencedor, si no se nau de multiplicar los milagros, lo veía Balaán en su interior, de lo contrario lo hubieran visto los demás circunstantes; aparte de que la expresión "*el que tiene los ojos cerrados*" es bastante significativa.

(52) Nótese la fuerza que recibe esta afirmación al considerar la transición de *hazon* a *mippi Jahwe*.

*et ipsi prophetabant*", o como dice en el v. 31: "*ecce ego ad prophetas, ait Dominus, qui assumunt linguas suas et aiunt: dicit Dominus*", es decir, a los que dan por de Dios y por encargo suyo lo que es de ellos. Pero ¿dónde se dice aquí que por ser de Dios no puede ser en su interior? *El origen* y no *el medio* en donde se desarrollan las comunicaciones es lo que miran los sitios paralelos de Jer 14, 14; 23, 26, etc. No es lo que oponen a los falsos profetas el *modo* con que reciben sus comunicaciones, sino el *hecho* de su origen divino. Al "*de corde suo*" oponen, no un "*externamente*", sino un "*realmente*", "*en verdad*".

Decíamos al terminar de exponer la teoría de König, que toda su argumentación filológica, el descubrimiento que cree haber hecho de la diferencia de uso de *ra'ah* y *hazah*, el primero para los verdaderos profetas, el segundo para los falsos, y el fundamento de esa diferencia que él establece en la realidad externa de las comunicaciones para los verdaderos y la subjetividad de las mismas para los falsos, todo esto lo daría de barato si con las comunicaciones interiores pudiera ser compatible la seguridad con que los profetas verdaderos se oponen a los falsos y les echan en cara no ser verdaderas sus visiones, y si en esa interioridad pudiera tener fundamento sólido tanto la seguridad que los profetas tenían de sí propios, cuanto la que nosotros podemos tener de ellos. En última instancia aquí se encastilla König (53).

Pero como muy bien le advierte von Orelli:

"Mit Recht protestiert König gegen die gangbar gewordene Behauptung, dass die Leiblichkeit dabei überall nichts zu tun hatte, sondern alles

---

(53) Esta diferencia unos la conceden, otros la niegan. Pero aun los que la conceden no la colocan en lo que pretende König. VON ORELLI, *Weissagung*, Real-Encyclopaedie f. protestantische Th. (Hauck) XVI, 721 y siguientes, dice que, a su juicio, la diferencia entre ambos verbos en el uso está en que *ra'ah* "*rein die Beziehung des Auges auf den Gegenstand den es sieht bezeichnet, ... hazah mehr zuständiglich das Verweilen des Blickes auf einem Bilde, daher es für die Charakterisierung des prophetischen Schauens im allgemeinen (wie in jenen Ueberschriften) aber des träumerischen der falschen Propheten sich besonders leicht anbot*". HAENEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*. Beiträge für Wissenschaft vom AT (Kittel). Neue Folge, 4, 1923, pág. 9, encuentra más bien la diferencia en que sus propias experiencias las narran los verdaderos profetas con pormenor y las de los falso sólo en términos generales las designan, diciendo que alegan "*percepciones proféticas*", "*audit-percepciones*", "*oculipercepciones*". BAUDISSIN, en la obra citada, pági-

Schauen und Hören dieser Art einfach einem "innern Sinn" zuzuschreiben sei, Dagegen verfällt er ins andere Extrem, indem er von der äusserlichen Wirklichkeit der von den Propheten beschriebenen Sinnenwahrnehmungen ihre Objektivität abhängig macht. Gegen beiderlei Auffassungen entscheidet 2 Kor 12, 3, wo Paulus die Beteiligung der Leiblichkeit an dem ekstatischen Erlebnis als etwas ihm selbst Zweifelhafes, für den Wert derselben Gleichgültiges bezeichnet. Analoger Weise werden wir weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, noch dass dieselben, so gewiss sie objektiven Charakter hatten, durch die äussern Sinne sich vermittelten..." (54). Y más adelante: "Eine Hauptschwäche der umfassenden verdienstvollen Darstellung Ed. König ist, dass der grosse Unterschied zwischen sinnlich-äusserlicher Wirklichkeit und objektiver Realität nicht zu seinem Rechte kommt, als die objektive Wahrheit der Offenbarung, wonach sie einen äusser-menschlichen und übermenschlichen Ausgangspunkt, nur bei sinnlicher Fassung jener Wahrnehmungen könnten festgehalten werden. So ergibt sich ihm, dass Reden Gottes zu den Propheten stets ein phonetisches, sinnlich laut war" (55).

Tiene razón von Orelli. Al reparo de König de que los profetas no sabrían distinguir lo que era suyo de lo que era divino, responde el mismo von Orelli, de quien nos place citar las palabras por ser de otro protestante conservador:

"Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendens Vorurteil. Auch darf nicht daher übersehen werden, das sinnliche Eindrücke vor der Gefahr der Selbsttäuschung keineswegs sicherstellen. Es

---

na 211, coloca la diferencia en que *ra'ah* se usa para el ver de las visiones, *hazah* para el prever el futuro o para ver lo oculto, aunque no sea por medio de visión. Y así podríamos ir añadiendo las interpretaciones más variadas. Entre los que niegan toda diferencia, de hecho, entre *hozeh* y *ro'eh*, cf. después que escribió König, CORNELY, Introd. II, p. 2, pág. 270, nota; \* KRAETZSCHMAR, *Prophet und Seher*, en Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und der Religionswissenschaft, 1901 (23), pág. 19, nota 1.<sup>a</sup>; LAUR, *Die Prophetennamen Jhes AT*. Fr. i. d. Schweiz, 1903, págs. 68-77; SANDA, *Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit*. Biblische Zeitfragen, 1914 (7), pág. 51; \* HOLSCHER, *Die Propheten*, 1914, pág. 125 (al menos para el tiempo antiguo); \* HAENEL, o. c. págs. 7-12; \* OEHLER, *Theologie des AT*, Stuttgart, 1891, página 758, dice juiciosamente después de identificar en su uso los sustantivos *ro'eh* y *hozeh*: "Ein bestimmter Unterschied zwischen den Ausdrücken *ra'ah* und *hazah*, sofern dieselben zur Bezeichnung des prophetischen Schauens gebraucht werden, lässt sich (so oft man das versucht hat) nicht nachweisen". Cf. *Ibid.*, págs. 760-761.

(54) VON ORELLI, *Weissagung*. Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie, XVI, págs. 724 y 725.

(55) *Ibid.*, pág. 725.

gibt Hallucinationen des Gesichtes, aber auch des Gehörs." Cita a Mahoma y a G. Monod y añade:

"Vielmehr ist schon bei den alttestamentlichen Propheten das, was sie im Grund versichert, Gottesoffenbarung zu empfangen, nicht das Sinnliche, sondern die geistige Macht, die innere Hoheit und Heiligkeit, mit der jene Bilder und Worte unabweislich vor ihre Seele traten. In der Tat weiss der Prophet diese Offenbarungen von seinen subjektiven Gedanken-und Gefühlswelt scharf geschieden" (56).

Si para la seguridad requerida es para lo que König busca lo externo de las profecías, entonces es endeble esa seguridad. Ya San Agustín finamente analizaba los casos en que nuestros sentidos externos nos son tan falaces como los internos (57). Pero además no vendría mal recordar, como lo hace el P. Condamin (58), que para los profetas, como para los verdaderos místicos, ciertas comunicaciones divinas se presentan con caracteres tales que es imposible subjetivamente dudar de su realidad superior (59). Y todavía estamos, aun en la verdadera mística, lejos de la seguridad que Dios comunica al Profeta de su revelación, puesto que en un caso se trata de revelación privada y en el otro de revelación destinada a todos y con obligación de recibirla como palabra divina. En lo humano Dios los llamaba de modo que sintiesen lo ineludible de su voz, cf. Is 8, 11; lo ineluctable de su presión, cf. Jer 20, 7-18; Am 3, 8. Aparte de la luz inconfundible que en muchos casos da a los místicos sobre su comunicación, a ellos por su misión pública y divina hubo de darles una iluminación interna tal, que sólo predicasen como de Jahvé aquello que de Él recibían. Recuérdese el llamado "*silencio profético*", verbigracia, Jer 42, 4-9, y recuérdese, además, que casos hubo, Jer 28, 12, en que a la réplica del adversario que les negaba ser de Jahvé su profecía, no dieron otra respuesta que el silencio y la espera de que los acontecimientos hablaran por ellos.

(56) *Ibid.*, pág. 725.

(57) De Genesi at litteram, 1, 12, c. 25. PL 34, 475-476. CSEL 28, sección 1.<sup>a</sup>, 3.<sup>a</sup> parte, págs. 417-418.

(58) *Prophétisme Israelite*. DAFC, IV, col. 410-411.

(59) Qué flojo se muestra KOENIG en el conocimiento de la legítima mística, se palpa en la pág. 65 de su *Theologie des A. T.* y en la 68, donde se ve la escasa información que de ella tiene. Lo mismo en NKZ, páginas 816, 826-827.

Esto por lo que respecta a la seguridad con que obraban ellos. Que respecto de sus oyentes, y de nosotros en consecuencia, los criterios eran variados, según que se tratase de vaticinios o de meras enseñanzas divinas. En unos casos eran los acontecimientos, sea próximos, sea remotos, pero imprevisibles, los que les daban la razón, cf. 1 Sam 2, 35; 10, 2. 7. 9; 3 Reg 13, 3, ss.; 14, 12. 17; Is 7, 16; Jer 28, 15-17; 44, 29; Am 7, 17, en otros 4bs milagros que obraban, cf. Is 38, 7-8; en todos la santidad de la vida, la perfecta sumisión a Jahvé, el desprecio de la propia comodidad, del aura popular, del vaticinio agradable, la enemistad soportada de los grandes, la perseverancia en un ministerio molesto, y, finalmente, la conformidad absoluta de la religión que predicaban con la ley de Jahvé (Cf. Dt 13, 1-5). Ni olvidemos que en ciertos casos ese criterio negativo bastaba al pueblo para dar seguridad, Cf. Dt. 13, 1-5. Y ya que König depende tanto de ese criterio de la materialidad externa, es menester recordar que cabalmente según los místicos, a medida que se aumenta esa materialidad disminuye la certeza, de modo que en el sumo grado de seguridad les coloca a ellos la llamada revelación puramente intelectual, luego vienen las imaginarias y finalmente las externas (60).

Así, pues, la teoría de König, no obstante su gran erudición y sus méritos en otros aspectos de la defensa de lo sobrenatural en los profetas, no ha encontrado más eco que en Borchert (61), no sólo entre los protestantes, como era de esperar, dado el racionalismo reinante, sino entre los católicos.

No se puede negar, por otra parte, que algunas sentencias de católicos parecen exageradas. Así, por ejemplo, la del P. Prat, que ya expusimos y juzgamos.

El P. Oudenrijn (62) sostiene una sentencia que tal vez ofrezca alguna discusión. Admite los tres géneros de comunicaciones hechas no sólo a los Patriarcas y profetas no escritores, sino que

---

(60) Basta consultar un manual de Teología Mística para convencerse de ello. Cf. POULAIN, *Des graces d'oraison*, 1909, 4.e Partie, Ch. 20-22, páginas 311-400; más brevemente CONDAMIN, o. c., pá. 411.

(61) BORCHERT, *Die Visionen der Propheten*. Theologische Studien und Kritiken, 1895, págs. 217-251.

(62) *De Prophetiae charismate libri quattuor*. Romae, 1926, páginas 192-196.

pretende encontrar en los profetas escritores muchos más casos de revelaciones externas que las que admiten ordinariamente los autores católicos. Su principio es éste: siempre que o el contexto o razones sólidas de otro orden no lo exijan, se ha de entender "ver" y "oír" en sentido propio. Esta regla de suyo es áurea y, precedido de San Agustín, la erigió en principio de Hermenéutica católica León XIII. Pero no nos parece que encuentre aquí su más adecuada explicación. El uso de esas palabras "ver" y "oír" en la Escritura es tan corriente en sentido no estrictamente material, que puede decirse que ha pasado a ser sentido cuasi-propio de "conocer" lo que en un principio se aplicó al conocimiento sensible externo. Supuesto ese cambio, difícilmente se puede hablar en nuestro caso de sentido propio de "ver" y "oír" como de ver y oír sensibles y exteriores. Por tanto, si no hay otra razón, mientras no aparezcan los criterios de objetividad externa que antes enunciarnos, parece más seguro mantenerse en una reserva, sin pasar a afirmar lo sensible externo de una revelación (63).

Raros son los casos en los profetas en que aquellos criterios nos induzcan a una afirmación. Recordamos Dn 5, 25, y Dan 8, 15 (ésta como audición). De Dn 8, 3, ya Cornely dice que es difícil saber si fué interna o externa. J. Knabenbauer (64) la tiene por interna. J. Linder (65), decididamente por interna, y cita para ello gran número de autores, así antiguos como modernos (66). El discutir cada caso particular pertenece naturalmente a la exégesis.

Con esto pasamos a la segunda parte de nuestro trabajo, que es ver el modo de pensar de los Santos Padres y escritores eclesiásticos sobre este problema.

(63) Sobre el empleo de estas expresiones, originariamente materiales, en sentido superior como cosa ordinaria cf.: DHORME, *L'emploi métaphorique de noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*. París, 1923, páginas 77-78, 89-90.

(64) *Commentarius in Danielem Prophetam*, 1891, l. c.

(65) *Commentarius in librum Daniel*, 1929, h. l.

(66) En cambio MANGENOT en su art. *PROPHÉTIE DB* (Vigour.) V. p. 729 admite que los profetas, aun escritores, oían muchas veces la palabra de Dios articulado Am 3, 7. Os 1, 2, 4, 6; 3, 1. Is 48, 4 JER 2, 1; 23, 28 Dan 8, 1-27; 10, 1-5 Agg. 2, 1-21; Zach 1, 1-7. A veces, dice, había un verdadero diálogo entre ambos: Jer 14, 11-14; pero de ordinario era interior.



## SEGUNDA PARTE

Inútil es pedir a los escritos de la edad que siguió inmediatamente a los Apóstoles una teoría sobre la revelación profética. Sólo con los escritores llamados Apologetas comienza a dibujarse una teoría sobre ella. Prescindiendo de cómo concebían esos autores la inspiración escrituraria, que no es nuestro tema, aunque muy afín a él, el primer testimonio en que se nos expresa el sentir de uno de ellos sobre las revelaciones proféticas es de San Justino.

SAN JUSTINO. De una frase suya en el *Diálogo con Trifón*, número 7, no se puede ver con claridad su pensamiento sobre si las revelaciones eran internas o externas. Dice así:

"Estos solamente vieron (67) la verdad y la anunciaron a los hombres, sin temer ni rebajarse a nadie... sino diciendo solamente *lo que habían oído* (68) *y visto* (69), llenos del Espíritu Santo" (70).

En cambio, más adelante aparece claro que Zach 2, 10-3, 2 lo interpreta de una visión interna. *Dial. c. Trifón*, 115:

"Y le dije a Trifón que se disponía a responderme y contradecirme: Espera primero y oye lo que digo. Porque no voy a hacerte, como sospechas, una exposición (para probarte) que no existió un sacerdote por nombre Jesús en Babilonia, donde estuvo cautivo vuestro pueblo. Y aunque hiciese esto, demostraría que, si hubo un sacerdote Jesús en vuestra raza, *no era a él a quien veía el profeta en su revelación* (71); de la misma manera que *ni al demonio, ni al ángel del Señor los veía con sus*

(67) εἶδον

(68) καὶ ἃ εἶδον

(69) ἤκουσαν

(70) πληρωθεντες πνευματι *Dial. c. Tryphone* 7. OTTO. *Corpus Apologetarum* (3.<sup>a</sup> ed.), t. ψ (1876). p. 2.<sup>a</sup>, p. 30.

(71) ἀποκαλύψει

*proprios ojos* (72), en su vida normal (73), sino *en un éxtasis* (74) *cuando se le hacía la revelación*" (75).

Más aún, ese modo de ver extático, que ciertamente no es el éxtasis mántico que arrebató la conciencia, sino la abstracción de sentidos exteriores que abre los ojos a imágenes o ideas sobrenaturalmente percibidas, parece indicarnos que no sólo Zach 2, 10-3, 2, sino en general el conocimiento profético lo refiere a este modo interno.

ATENÁGORAS. A este propósito no deja de tener interés el siguiente pasaje de *Atenágoras* en la *Supplicatio pro Christianis*, número 9:

"Creo que tampoco vosotros... ignoraréis los escritos... de los demás profetas, los cuales, fuera de sí *expresaban las ideas de su interior* a que se sentían impelidos, moviéndoles el espíritu divino, que usaba de ellos como un flautista sopla la flauta" (76).

No parece que este modo de entender la revelación profética, el de colores aparentes más semejantes a la inspiración mántica, se puede interpretar como de revelaciones externas.

TERTULIANO. Curioso es el pasaje de *Tertuliano* en el que mantiene que la aparición de Dios a Abrahán con los dos ángeles era verdadera aparición real externa, *porque lo comprueban tres sentidos externos*: vista, tacto, oído:

"sufficit mihi hoc diffinire quod Deo congruit, veritatem scilicet eius rei, quam *tribus testibus sensibus obiecit: visui, tactui, auditui*. Difficilius Deo mentiri quam carnis veritatem unde producere, licet non natae... Ideoque et ipse cum Angelis tunc apud Abraham *in veritate quidem carnis apparuit*" (77).

(72) αὐτοψία

(73) ἐν καταστάσει ὧν

(74) ἐν ἐκστάσει

(75) ἀποκαλύψεως αὐτῶ γεγενημένης. *Dial. c. Tryphone* núm. 115. Otro. *Corpus Apologet.*, t. 10, pág. 2.<sup>a</sup>, págs. 410-412.

(76) οἱ κατ' ἐκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ πνεύματος ἃ ἐνεργῶντο ἐξεφώνησαν συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητῆς αὐλον ἐμπνεοσσι Otro, *Corp. Apol. VII* (1857), pág. 52.

(77) *Adv. Marc.*, l. 3, 9. CSEL 47, pág. 391.

Sólo que esto no nos inclina a pensar que Tertuliano tuviera las revelaciones proféticas por externas, ya que, aparte de exigir esta concordia de sentidos, se nota marcadamente en los Padres que expresamente las negaron que hacen una distinción neta entre las manifestaciones a los Patriarcas y las de los profetas escritores, concediendo para los primeros las sensibles externas y negándolas a los segundos.

HIPÓLITO DE ROMA. Vengamos al más antiguo comentarista de la antigüedad cristiana: *Hipólito de Roma*. En su obra *De Anti-christo*, compuesta hacia el año 200 en lengua griega, no encontramos, es verdad, nada terminante, pero su modo de hablar deja más bien sospechar que está por las internas. Véase en el c. 2:

"Porque todos éstos, preparados por el espíritu profético y dignamente honrados por el mismo Verbo, son como instrumentos del Verbo y lo tienen unido a sí mismos como un plectro; y movidos por él anunciaban todo lo que Dios les había descubierto a ellos solos" (78).

Más adelante dice: "El profeta... *veía el futuro en su espíritu*" (79). Finalmente, comentando el capítulo 7<sup>o</sup> de Dan v. 1, dice:

"Todo, pues, lo que era revelado por el espíritu en visiones al bienaventurado profeta, lo narraba también a los demás generosamente" (80).

ORÍGENES. Más que sobre nuestro asunto se ocupó *Orígenes* de otros aspectos de la profecía, según las necesidades de la lucha contra las herejías y de la formación de la conciencia cristiana

(78) οὔτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πάντες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου τετιμημένοι ὄργανων δίκην ἑαυτοῖς ἠνωμένοι, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς αἰεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός'.....'ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου εσοφίζοντο ὁρθῶς, ἔπειτα δε δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς, εἴθ' οὕτως πεμπόμενοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς μόνοις ἦν ὑπὸ θεοῦ ἀποκεκαλυμμένα'. GCS, vol. I, 2.<sup>a</sup> parte (1897), pág. 4.

(79) ὁ προφήτης... πνεύματι προεώρα τὰ μέλλοντα. *ibid*, pág. 5.

(80) ὑπὸ τοῦ πνεύματος δι' ὁραμάτων... ἀπεκαλύφθη. GChS. HIPOLYTUS I (1897), pág. 180.

le obligaron a dirigir hacia ellos su genio y erudición. Pero, no obstante, algunas expresiones suyas dicen bastante. La actividad divina inspirante de los profetas la concibe como una operación por la cual ellos eran llenos de Dios y su espíritu se hacía más penetrante y recibía en sí una lumbre más clara.

“Los profetas de los Judíos, ilustrados por el divino espíritu tanto cuanto les era necesario, gozaron los primeros la visita de una naturaleza superior; y por el contacto, por así decirlo, del llamado Espíritu Santo con sus almas, se hicieron *más perspicaces en su inteligencia y más iluminados en su alma*” (81).

Aparte de éste, dos solos testimonios de él podemos citar, uno en que a Daniel le asigna tres modos de revelación, interior en vigilia (82), como a Jacob cuando bendijo a sus hijos; exterior en aparición (83), como cuando Jacob luchó con el ángel; en sueño (84) o en visión (85), como cuando Jacob vió las cabras de diversos colores (86). El otro testimonio concuerda con lo dicho anteriormente sobre su modo de entender la actividad divina a modo de una iluminación interna del alma del profeta. En su *Comentario a San Juan*, 1, 1, como quiera que había citado, para explicar el “*et Verbum erat apud Deum*”, las locuciones de los profetas “*factus est sermo Dei ad Oseam, ad Ieremiam...*”, dice:

“Añadiremos que mientras *habla a los profetas*, los ilumina con la luz del conocimiento haciendo que *vean como si las tuvieran delante* las cosas que no habían entendido antes de hablarles” (87).

---

(81) διὰ τῆς πρὸς τὴν φυγὴν αὐτῶν, ἰν' οὕτως, ὀνομάζω, ἀφῆς τοῦ καλουμένου ἀγίου Πνεύματος διορατικώτεροι τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν φυγὴν λαμπρότεροι. *Contra Celsum* VII, 4. PL 11, 1425. GChS, ORÍGENES, II (1899), pág. 155.

(82) ἐπίπνοια

(83) ἐπιφάνεια

(84) ἐνόπνιον

(85) δρασις

(86) *De historia Susanae*, PG. 11, 71.74.

(87) PG. 14,106. GCS. ORÍGENES IV( 1903), pág. 53.

EUSEBIO. Citemos ahora un gran doctor de la escuela alejandrina, que en su comentario a Isaías, despojo, casi plagio, de Orígenes, al mismo tiempo que afirma ser corporales y exteriores las apariciones de Abrahán, Isaac y Jacob, tratando de Is 6, dice: lo siguiente:

“Y este profeta da también testimonio de haber visto la gloria de El. Vió, pues, como consta de las presentes palabras, la gloria de Jesucristo nuestro Salvador; *no es ciertamente con los ojos de la carne, sino con los ojos del alma, iluminados por el Espíritu Santo* (88). Porque como los ojos del cuerpo son ayudados para ver las cosas sensibles por el resplandor externo de la luz, de la misma manera *los ojos del alma purificada, iluminados por la luz espiritual*, son capaces de ver las cosas espirituales” (89).

SAN BASILIO. Un autor que se mostró alejandrino moderado es *San Basilio*. En una obra ciertamente suya y de renombre universal parece concebir como externas las teofanías a Moisés:

“Así, pues, éste (Moisés), honrado como los ángeles, con la visión del mismo rostro de Dios, nos habla a nosotros de lo que oyó de Dios”. Esto lo dice después de haber citado Num 12, 6-8 para probar que vió a Dios “cuanto puede un hombre verle, más aún, como ningún otro hombre le ha visto, según testimonio del mismo Dios” (90).

Sin embargo, comentando el Salmo 28, a propósito de las múltiples significaciones de la palabra “voz” en la Sagrada Escritura, tiene esta disquisición en que netamente se declara por las revelaciones internas, explicando la voz de Dios, que afirma ser heterogénea con todas las materias externas, analógicamente con las imágenes auditivas que en los sueños percibimos. El pasaje es por demás interesante:

“*Vox Domini super aquas*: En muchos sitios puedes encontrar usada la palabra voz. De manera que para entender cuál es la voz del Señor, conviene citar, según podamos, lo que dice la S. Escritura acerca de la voz. Por ejemplo, en el oráculo a Abraham: “*Et omnis populus videbat*

(88) οὐ πάντος σαρκὸς ὀφθαλμοῖς, τοῖς δὲ τῆς διανοίας, πεφωτισμένοις ὑπὸ ἁγίου πνεύματος.

(89) *In Isgiam*, 6, PG 24, 124.

(90) *In Hexaemeron. Hom. 1.<sup>a</sup>*, PG. 29, 6.

*vocem et lampades*". Y de nuevo en Isaías: "*Vox dicentis: Clama*". La voz, pues, entre nosotros es la vibración del aire, o la imagen que se forma en el aire de lo que quiere expresar el que habla. Según eso, ¿qué es la *voz del Señor*? ¿Acaso vamos a pensar que es una vibración del aire, o el aire percutido que llega hasta el oído del que oye la voz? O quizás nada de esto, sino una *voz de otro género*, que se representa *al entendimiento* de los hombres que quiere Dios oigan su voz, de manera que esta representación tenga cierta analogía con las que frecuentemente formamos en los sueños. Porque, así como, sin movimiento del aire, tenemos en las imágenes de los sueños cierto recuerdo de palabras y sonidos, sin que recibamos voz por el oído, sino que se imprime en nuestro mismo corazón, del mismo género tenemos que pensar que es la voz de Dios a los profetas" (91).

Con la misma transparente claridad se afirma en otra homilía sobre el mismo Salmo, atribuída a San Basilio erróneamente, como lo demuestra Garnier (91 bis):

"Y también a Isaías le habló una *voz* mandándole: "*Clama*". Es decir, *la mente del profeta fué impresionada por la fuerza que le venía de Dios*" (92).

Muy discutida es la autenticidad del comentario a Isaías que corre con nombre del Santo Obispo de Cesarea. Garnier lo rechaza como "*indignissimum tanto viro*". Marán lo admite. El no hacer mención de él ni San Gregorio Nacianceno ni San Jerónimo acusa bastante la ilegitimidad. Sin embargo, la mención que hace de los Anomeos como de herejía *ἄν παραβλαστάσα* parece darnos la fecha de la segunda mitad del siglo cuarto, siendo probablemente debido a la pluma de un Capadocio, tal vez de un Cesariense (93). Sin opinar en pro ni en contra de la autenticidad, vamos a copiar unos cuantos pasajes en que se propone con toda firmeza la misma doctrina:

"*La mente* de los hombres divinos y bienaventurados, impresionada unas veces en vigilia, otras veces en sueño, se llenaba de palabras e

(91) *In Ps* 28, 3. PG. 29, 288-289.

(91 bis) *Praefatio*, PG. CXCIX. La homilía se encuentra en PG. 30, 76.

(92) ἀπό τῆς ἐγγνωμένης αὐτῷ παρά θεοῦ δυνάμεως ἐτοποῦτο. PG. 30, 76.

(93) Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III (1912), págs. 147-148.

imágenes divinas; no habiendo recibido por los ojos imágenes de cosas visibles, ni por los oídos la vibración del aire producida por los órganos del lenguaje. Porque no era objeto externo aquel trono elevado y sublime, ni el que estaba sentado sobre él, como lo vió Isaías. sino la mente de ellos (los profetas) era conducida por una potencia mayor a la contemplación de estas cosas, y el espíritu representaba por medio de imágenes la naturaleza divina."

Así, en Is Proem. (94). En 1, 1:

"Porque nosotros necesitamos de la voz para expresar nuestros pensamientos; pero Dios, tocando el entendimiento mismo de los que son dignos, imprime en ellos el conocimiento de su propia voluntad" (95).

En Is c. 2, 1:

"¿Y por qué allí se dice *visión* y aquí *palabra*? Porque es una misma la potencia de Dios dada a sus santos según la gracia del Espíritu. Porque es un conocimiento de cosas ignoradas, *infundido en los corazones de los santos* por revelación y por iluminación. Pero según la diversidad de asuntos sobre que versa el conocimiento se llama lo revelado, o *visión* o *palabra*. Porque allí se mostraba lo presente... aquí se anuncia lo futuro. Pero *ni allí la visión es por los ojos, ni aquí el conocimiento por los oídos*: sino es una *iluminación del corazón*, del Espíritu Santo que, o muestra lo presente, o prenuncia lo futuro" (96).

SAN CIRILO ALEJANDRINO. De esta misma escuela del siglo V encontramos a San Cirilo Alejandrino, quien abundantemente enseña la doctrina de revelaciones internas a los profetas. Véase, verbigracia, en Is 1, 1:

"No creo que se equivocaría quien dijese de los santos profetas que no solamente recibieron conocimiento del futuro iluminándoles entonces a ellos el Espíritu Santo y hablándoles al entendimiento, sino que también *vieron estas mismas cosas*. Así el profeta Isaías parece que *vió con los ojos del entendimiento* (97) los males futuros contra Israel, los ejércitos de enemigos,... ciudades desoladas, casas incendiadas..." (98).

En Is 21, 6, 7:

"Es costumbre de los santos profetas, cuando están en la divina con-

(94) PG. 30, 124.

(95) Ibid, 131.

(96) Ibid, 229-230. Cfr. sobre 6, 5, col 425, sobre 6, 8, col. 432.

(97) τοῖς τῆς διανοίας ὄμμασι...

(98) PG. 70, 13.

templación o visiones, recoger su ánimo como en sí mismos y con atención muy íntensa examinar las cosas que les muestra Dios. Y como desde un elevado y sublime observatorio, prestar oído a las divinas palabras... Y no se le manda poner a otro por observador, sino disponerse a sí mismo totalmente para la divina visión, y como observando *con su entendimiento* desde un sitio elevado, dominar el futuro y recibir en su mirada la visión de los hechos" (99).

En Os 1, 1:

"Comienza Dios a revelar los misterios en el profeta... Porque el Señor de todas las cosas revela a sus santos *poniendo en sus entendimientos el conocimiento* del futuro. Y por eso dijo David... (Ps. 84,9). Y no menos también el bienaventurado profeta Zacarías comienza con las mismas palabras... (Zach 1,9). Es costumbre de los santos llamar a *la palabra de Dios ángel*, ya que les anuncia a ellos y les hace clara la voluntad de Dios Padre... S. Pablo nos testifica (2 Cor 12,3) que la revelación en los santos era tenue, y no perfectamente clara, y no se hacía con *lengua y palabras como las nuestras*. Así, decir que la palabra de Dios *fué dicha a Oseas*, no quiere indicar otra cosa a los oyentes, según mi parecer, sino que Oseas tuvo una *revelación y conocimiento del futuro*, como una luz que ilumina, *no los ojos del cuerpo*, sino su *inteligencia y corazón*" (100).

En Am 9, 1:

"Los bienaventurados profetas, *iluminados los ojos de su entendimiento* por la antorcha del Espíritu, no sólo reciben conocimiento del futuro, sino también a veces contemplan las mismas cosas como pintadas en una tabla, y ellos se admiran, y se esfuerzan por declarar la fuerza de sus visiones, para que los oyentes se admiren también con ellos" (101). En Zach 2,1: "*Levanta sus ojos de nuevo el profeta y no ciertamente los ojos del cuerpo, sino más bien sus ojos interiores e intelectuales*" (102).

(99) Ibid, col. 489.

(100) PG. 71, 24. S. Cyrilli Patris Nostri Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas, Edit. PHIL, Ed. PUSEY, vol. I, Oxford, 1868, págs. 13-14.

(101) PG. 71, 561. Pusey ibid., pág. 526. Cf. también el comentario a Amós, 1, 1 PG. 71, 409. Pusey, ibid., pág. 368.

(102) PG. 72, 3. Pusey, vol. II, pág. 303.



En Zach 4, 1:

"Dice que *volvió*, no para que lo entendamos de una *vuelta material*, de un sitio (esto sería una completa ingenuidad), sino más bien (diremos que de ambas *visiones* pasa a otra *visión* muy vecina y es claro que *también espiritual*" (103).

SAN JUAN CRISÓSTOMO. Vengamos ahora a la escuela antioqueña. Su más ilustre representante, *el Crisóstomo*, se muestra soberanamente reservado en este punto. Casi puede decirse que tilda de atrevidos a los que pretenden saber cómo se verifican estas comunicaciones divinas. Llegando a tratar de cómo se manifestó Dios a Abrahán renuncia a saberlo. Después de negar que lo viese en su propia sustancia, lo cual es imposible por ser ella espiritual, que los ojos del cuerpo no pueden contemplar, dice:

"A cada uno se le apareció según sus méritos... ¿Cómo fué visto? En la forma que sólo Dios sabe y según la capacidad de visión que tenía. Esto repetiré sin cesar, puesto que ignoro la forma. Sólo oigo a la Escritura que dice..." (104).

De nuevo, en Gn 17, 1:

"Cuando oigas "*apparuit*" no imagines nada bajo, ni pienses que se ve con ojos de carne aquella potencia divina e incorruptible, sino que has de concebirlo todo piadosamente. "*Dios*, pues, se le *apareció*", es decir, le otorgó el que lo contemplara sin velos" (105).

Cierto que en Gn 19, 1, dice que fué externa:

"Dios, solícito y humano, imitando el estilo familiar y dejándose ver en *figura humana* se entretuvo hablando con el Patriarca" (106).

---

(103) PG. 72, 57. *Pusey*, vol. II, pág. 328. Cf. además *In Zach 4, 4-6*, PG. 71, 61-64. *Pusey*, *ibid.*, pág. 332; *In Mich*, 2.13, PG. 71, 679. *Pusey*, vol. I, págs. 642-643; *In Joel 3, 13-16*, PG. 71, 3.99. *Pusey*, vol. I, pág. 357; *Adversus Anthropomorphitas* c. 9, PG. 76, 1094. *Pusey*, *In Johannem Commentaria*, vol. III, págs. 562-563. Este tratado no es de S. Cirilo en su forma actual, sino compuesto de dos tratados del Santo por un desconocido. Cf. STEIDLE, *Patrologia*. Friburgo, 1937, pág. 94.

(104) Gn 12, 7. PG. 53, 294-295.

(105) PG. 53, 362.

(106) PG. 54, 396.

Pero de nuevo, al tratar de los profetas escritores vuelve a su reflexiva reserva. En Is 1, 1:

"Llama *visión* a la profecía, o bien porque tenían a la vista muchos de los acontecimientos futuros—como Miqueas, que vió al pueblo disperso, y Ezequiel la cautividad y prevaricación de los que adoraban al Sol y a Tamuz—, o bien porque lo que los profetas oían de Dios no ofrecía menos garantía que lo que veían, sino que tan digno de fe era lo uno como lo otro, lo cual no suele acontecer en las cosas de este mundo" (107).

En el mismo sitio dice:

"En qué forma vió, lo ignoro por completo. El dice que vió; mas no dice cómo vió. Recojo lo que allí se dice; pero no inquiero curiosamente las cosas pasadas en silencio. Procuro entender las cosas reveladas, pero no indago las encubiertas, pues para eso lo están. La exposición de las Escrituras es un tapiz dorado, cuya tela es oro, y también el recamado. No tejo telas de araña. Conozco la debilidad de mis pensamientos. "*Ne transgrediaris*, dice, *terminos antiquos quos posuerunt patres tui*" (Prov 22,28). Es peligroso pasar la raya; pues, ¿cómo vamos a traspasar nosotros los límites que el Señor nos puso? ¿Quieres saber cómo vió a Dios? Sé tú también profeta... Puedes serlo si quieres, carísimo" (108).

En cambio, el inmediato sucesor en tiempo de San Juan Crisóstomo, TEODORO DE MOPSUESTIA, de indiscutibles méritos escriturarios, aunque con graves lunares, es explícito y abundante como ninguno en afirmar la realidad interna de las comunicaciones proféticas. En Os 1, 1:

"(La Escritura) llama *palabra* de Dios a su fuerza, cualquiera que sea la cosa donde se encuentre; por ejemplo "*Verbo Domini coeli firmati sunt*", como si dijera, *merced al poder divino* se conglutinaron los cielos. También llama aquí *potencia divina* a aquella en virtud de la cual se revela al profeta el porvenir y se le capacita para decir y profetizar las cosas futuras" (109).

---

(107) PG. 56, 13.

(108) Ibid, col. 136.

(109) PG. 66, 125.

En Os 3, 1:

"La palabra "*Dixit Dominus ad me*" significa que *la revelación hecha al profeta desde el cielo, era la voz de Dios que le hablaba*" (110).

En Abd 1, 1:

"*Visio Abdiae*". Esta expresión tiene la misma fuerza que esta otra: "*Palabra del Señor*". Porque (la Escritura) *llama palabra a aquella fuerza en virtud de la cual y merced a un don espiritual, los profetas eran hechos conocedores del porvenir*. Dice *visión* en vez de *revelación divina*, pues gracias a ésta adquirirían noticia de las cosas futuras. Porque, como los profetas *recibían en su alma por una virtud espiritual ciertas contemplaciones* (111) *inefables*, y además, debido a que operaba en ellos la virtud del Espíritu Santo, aprendían la enseñanza de las cosas futuras, *como si las oyesen de un interlocutor* (112), de aquí que diga la Escritura *visión, palabra del Señor* y aun también—según parece—*audición* (113), porque adquirirían el *conocimiento* de la doctrina espiritual *como si escuchasen* (114). Por esto, también dice el bienaventurado profeta Isaías: "*Domine, quis creditit auditui nostro?*", es decir, *a la ciencia de las cosas que nos han sido demostradas y que hemos aprendido por virtud divina?*" (115).

En abd 1, 1, *auditionem audivi a Domino*:

"*Me ha dado a conocer Dios* las desgracias de Idumea, ocultas todavía a los hombres, pero que sucederán después de largo tiempo" (116).

En Jon 1, 1. 2:

"*Et factum est verbum Domini...* Jonás, profeta, *recibió una revelación* (117) *divina...*" (118).

(110) PG. 66, 144.

(111) Θεωρίας

(112) ὡς παρά τινος λαλοῦντος

(113) καὶ ἀκοήν δὲ ὡς εἰκός

(114) ὡσπερ ἀκοῆ τινι

(115) PG. 66, 308-309.

(116) *Ibid.*, 309.

(117) ἀποκάλυψιν

(118) *Ibid.*, 329.

En Nahún 1, 1:

“Este es el título que suelen llevar los libros proféticos. Merece la pena que expliquemos el significado de la palabra  $\lambda\eta\mu\mu\alpha$ . Uno solo era el Espíritu Santo que otorgaba la gracia de estos dones a los que eran dignos, según testifica el bienaventurado Pablo (2 Cor 4, 13). Con las cuales palabras quiere decir que tanto los antiguos como los que consagraron su trabajo al misterio del Nuevo Testamento, gozaron de la misma gracia del Espíritu Santo. Sin embargo, según la obra que se imponía hacer, eran distintas las facultades otorgadas. “*Divisiones enim gratiarum sunt, idem tamen Spiritus*” (1 Cor 12, 6). Diversos son los dones, dice, pero uno mismo es el Espíritu que los suministra. Y llega hasta enumerar el catálogo de estos dones (1 Cor 12, 8). Después añade lo demás (1 Cor 12, 11). Mostrando que todo lo hace un mismo Espíritu, aunque, según lo demande el asunto, se conceden unas u otras *facultades* por cuya virtud eran reveladas a los profetas las cosas que sin falta iban a suceder. Así, pues, en el éxtasis recibían todos, según parece, el conocimiento (119) de las cosas inefables. Porque era necesario que sus mentes estuvieran abstraídas de las cosas de este mundo para que pudiesen aplicarse exclusivamente a la contemplación de las cosas reveladas. Porque si es imposible que los profesores nos inculquen alguna doctrina hasta que no nos arrancamos de todas las cosas y nos aplicamos con todo empeño a lo que nos dicen, ¿acaso los profetas habrían podido tener aquellas visiones (120) inefables y espantosas, si antes, durante el tiempo de la revelación, no se hubiesen elevado con el *pensamiento* sobre las cosas presentes? Así, en *éxtasis*, dice (la Escritura) que vió el bienaventurado Pedro la sábana que bajaba del cielo; de modo que cuando la gracia del Espíritu Santo apartó su mente de las cosas presentes, entonces precisamente la dispuso para aplicarse a la contemplación de las cosas reveladas. Así como nosotros tenemos visiones en el sueño apenas nos salimos del estado normal, de manera semejante (los profetas), arrebatados en espíritu (121) por la virtud del Espíritu Santo, reciben la contemplación de las cosas reveladas. Usaba con ellos tal suerte de magisterio la gracia del Espíritu Santo, *que les parecía que oían y aprendían no de otra manera que si alguien les estuviera hablando*. Y así venían en conocimiento de las cosas que habían de suceder. De este modo el bienaventurado Pedro, además de ver la sábana, *le parecía oír una voz* que le decía: “*Surge, Petre, occide et manduca*” (Act 10, 13);

(119) ἀποκάλυψιν — εν ἐκστάσει ὡς εἰκός — γῶσιν

(120) θεωρίας

(121) μεταστάσει τῆς διανοίας

y el profeta Isaiás dice: “*Domine, quis credidit auditui nostro?*” (53, 1), designando con el nombre de *oído la revelación* que habían tenido por virtud divina, *puesto que le había parecido oír como alguien que le hablaba*. También a veces, después de alguna *visión, oían palabras* como el bienaventurado Pedro, que al mismo tiempo contemplaba la visión y aprendía lo que le decían; lo mismo también el bienaventurado Isaiás: cuando decía que veía a Dios y a los serafines, juntamente oía voces que eran enviadas por él. Por eso unas veces dice (la Escritura) “*Sermo Domini qui factus est*”, para éste o para aquél, llamando *sermo* a aquella fuerza por cuya virtud *les parecía que aprendían las cosas necesarias oyéndolas de viva voz*; otras veces “*visio quam vidit*” éste o aquél, llamando con este nombre a *la revelación por la cual el profeta, mientras creía ver algo, aprendía los conocimientos oportunos*. Lo mismo expresa cuando dice “*Et fuit manus Domini super me*”; porque también en este caso llama *mano* del Señor a la virtud del Espíritu Santo, con la cual, *como si tocase la inteligencia del profeta, le comunicaba la ciencia oportuna*. Esto mismo significa la palabra *arrobo* (λαῖμα). Porque en muchas ocasiones, cuando quería Dios comunicar a los profetas algo lleno de espanto, operaba en sus mentes un cambio súbito (122), para que en este nuevo estado recibiesen con mayor reverencia el conocimiento de las cosas futuras. Llama a esto *arrobo* porque la gracia del Espíritu Santo arrebató repentinamente *la inteligencia del profeta y la aplica a la contemplación* (123) de las cosas que le revela. Por la misma razón dice también aquí “*assumptio Ninives...*” para significar que el *entendimiento del profeta fué arrebatado súbitamente por la gracia del Espíritu Santo y aplicado a la contemplación de aquellas cosas...*, y la razón de decir *arrobo y visión* es para indicar con la primera palabra el modo de manifestarse la virtud del Espíritu Santo, y con la segunda la contemplación de las cosas reveladas” (124). La misma doctrina enseña en Hab. (oración), 1, 2 (125). La voz λαῖμα la explica siempre del mismo modo (126); y en su Comentario ad Ephesios afirma de nuevo que “*sermo Domini*” a los profetas es igual que decir “*revelación hecha por el poder de Dios*”. “Aquí (a los Efesios) también se designa *la operación del Espíritu Santo con el nombre de palabra de Dios*” (127).

---

(122) μετάστασιν

(123) αποκάλυψιν

(124) PG. 66, 402-403.

(125) PG. 66, 441. También *In Zach 1, 6. Ibid.*, 500- 501.

(126) Cfr. *In Mal 1, 1, ibid*, 597; *In Zach 12, 1, ibid*, 580.

(127) PG. 66, 920-921.

POLICRONIO DE APAMEA. Aunque no muy claramente, ni ex profeso, sino de pasada, *Policronio de Apamea*, hermano de Teodoro, tiene, en su Comentario a Daniel, un pasaje que coincide en atribuir sólo realidad interna a las visiones proféticas. Dice así:

“Vi en *visión*, conocí con exactitud el estado de las cosas. Porque *vi* lo dice en vez de *conoció con exactitud*, pues no vió el futuro con su imaginación, sino por revelación de Dios” (128).

Sería curioso ver su pensamiento en el Comentario a Ezequiel, que no hemos podido tener a la mano.

TEODORETO CIRENSE. Noble representante de esta misma escuela, aunque no tan original como los anteriores, es Teodoreto de Ciro. El cual en su Comentario a Isaias, 1, 1, dice:

“Llama *visión* al *conocimiento anticipado* de las cosas futuras. Como los ojos del cuerpo, cuando están sanos, ven lo que tienen delante, así *la potencia visiva de la mente*, iluminada por el Espíritu de Dios, mira las cosas ausentes como si estuvieran presentes” (129).

En la misma obra (130) dice:

“Después que aquél terminó así, muestra el profeta la *visión*”, y añade: “Y también dice que *contempla* al Señor...” Después de afirmar que no vió la naturaleza misma de Dios, sigue: “las diferentes formas de las visiones prueban que nadie contempló la naturaleza de Dios. Porque de un modo fué visto por Abrahán, de otro por Moisés, de otro por Miqueas, y de otro por Daniel, y aun Ezequiel le vió de diversa manera. Sin embargo, la Divinidad es uniforme... e invisible. Por esto dijo el mismo Dios: “Yo he multiplicado las visiones y por medio de los profetas he sido presentado con diversas semejanzas; no se dejó ver; como quiere, diversifica sus aspectos.”

Estas palabras pudieran dar lugar a una equívoca interpretación del pensamiento de Teodoreto, pero se comprenderán en

---

(128) MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio I*, pág. 130 (In Dan 8, 1-2).

(129) Ed. A. MOHLE en *Mitteilungen des LXX-Unternehmens*, B. 5. Berlín, 1932, pág. 2.

(130) págs. 30-31.

su recto sentido, si se consideran estas otras tomadas de su Comentario a Ezequiel, 1, 1:

“Dice que *se abrieron los cielos, no en realidad de verdad, sino en contemplación espiritual*” (131).

El mismo modo de presentar el recogimiento como más apropiado para la visión de las cosas divinas se adapta más a un concepto de las visiones como interiores (132). En Abd 1, 1, explica la palabra *visión* como equivalente de *revelación*:

“*Visión* de Abdías, o lo que es lo mismo, *revelación* que tuvo Abdías por divina virtud” (133).

En Nah 1, 1, tiene este curioso pasaje, que parece admitir visiones y audiciones externas, y contradecir así a lo que ordinariamente sostiene:

“La gracia del Espíritu Santísimo, obrando de diversas maneras en los admirables profetas, a los unos procuraba ciertas visiones, como al divino Isafas, a Miqueas, a Ezequiel, y a Zacarías; a otros les formaba en los oídos los sonidos que quería, de suerte que les parecía escuchar a un interlocutor; a otros les inspiraba vaticinios, de modo que hablaba por su lengua lo que deseaba.”

Pero lo que entiende por estos modos lo comprendemos mejor por lo siguiente, que a continuación añade:

“Porque la gracia profética *arrebatava* tan rápidamente sus *spiritus* y los apartaba de tal suerte de las cosas humanas, que los ponía al servicio absoluto de la palabra profética. A este *rapto de la mente* y abstracción de las cosas humanas llamó *arobo* (ἀρῶμα) el profeta. Arrebatada, dice, por el Espíritu divino *mi mente*, prevé lo que iba a suceder en la ciudad de Nínive” (134).

En Mal 1, 1, tiene esta misma doctrina (135). Un pasaje ciertamente oscuro a nuestro juicio es Zach 1, 8-11. Por una par-

---

(131) PG. 81, 820.

(132) In Ez 3, 22. PG. 81, 852.

(133) PG. 81, 1712.

(134) PG. 81, 1789.

(135) PG. 81, 1961.

te, parece que habla de visiones externas; por otra, de internas audiciones. Verbigracia, en PG, 81, 1880, parece que se trata de revelaciones externas; en col. 1881 ciertamente niega ser externas las audiciones. Tal vez se puede explicar esta oscilación imprecisa por el carácter especial de las apariciones de Zacarías, en las cuales el dramatismo hace que se dé en ellas algo parecido a lo que acontece en los sueños, que nos parece en ellos que soñamos, despertamos, etc.

ADRIANO MONJE. Para cerrar esta galería de antioquenos, citemos unas brevísimas palabras de *Adriano Monje* en su *Isagoge a las Sagradas Escrituras*, la primera introducción que con tal nombre se conoce, aunque más la llamaríamos hoy "*Principios de Hermenéutica*". Tratando de las particularidades de los libros sagrados en lo que toca al estilo, dice en el n. 3:

"Hablando de Dios, muchas veces emplea *dijo* en vez de *manifestó*, por ejemplo: "Deus locutus est in sancto suo (Ps 59, 8)" (136).

SAN EFRÉN. Próximo a la escuela antioquena puede decirse que es *San Efrén*, el cual parece claro estar por las revelaciones internas de los profetas escritores. Así, después de explicar como una visión interna y audición externa todo el pasaje de Gn 17, comentando a Is 6, dice:

"Carbonem gloriosum *nec ille tetigit, nec iste manducavit*; quia incorporeus erat non tenebatur, nec manducabatur. At quia idem incorporatus apparuit, ideo nunc manducatur de mensa divinitatis" (137).

En Ez 1, 1:

"Patefactae sunt prophetae *menti* coeli fores, *oculisque* spiritus spectare licuit arcana sublimia et occultissima" (138).

En Ez 8, 1:

"Propheta narrat *mentem suam* divino spiritu incitatum avolasse Ierosolyman. *Non enim corpore* illuc ductus est, sed *mente*, "*in visione*" inquit, "Dei" (139).

(136) PG. 98, 1283.

(137) J. S. ASSEMANI, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia*. II, págs. 29-31.

(138) *Ibid.*, pág. 165.

(139) *Ibid.*, pág. 172.



In Ez., 37:

"Illa itaque verba "Facta est *manus Domini* super me", divinam visionem significant: illam utique per quam eductus est per *quendam mentis excessum* in apertum lateque patentem campum... Dicendum ergo ad Iudaeorum instructionem visionem istam a divino Spiritu compositam fuisse et prophetae exhibitam..." (140). "Deus... prophetae ostendit in *excessu mentis ossa...*" (141) "ossa quae ossa non erant, in prophetica extasi Ezechieli ostensa fuisse" (142). De este último modo de entender aquella visión dice: "quidam illorum (Ecclesiae Doctorum) in spiritu Dei loquentes dixerunt".

SAN AMBROSIO. Veamos ahora los Padres latinos. En *San Ambrosio* no encuentro ningún testimonio sobre los profetas escritores. De las teofanías a Moisés afirma categóricamente su realidad externa (143).

JULIANO DE ECLANA. Por curiosidad copiaremos algunos textos de *Juliano de Eclana*, ya que por lo demás sigue bastante de cerca a su amigo Teodoro de Mopsuestia, cuyas doctrinas representa, con raro caso, entre los latinos. In Os 1, 2-5:

"Sed quomodo pleraque prophetis *in spiritu* gesta narrantur, ita has aut cum meretricis nuptias, in verbo tantum fuisse completas" (144).

"Huiusmodi ergo inter se disputatione certantes, utramque opinionem reddidere suspectam, cum revera et compendiosius videatur et tutius, et ad significationem rerum accomodatius, si res *in spiritu* gesta credatur, ut *quemadmodum beatus Jeremias de Iudeae finibus non recedens* infodisse tamen in regione Parthorum vestimentum lumbare describitur, sicut Sanctus Ezechiel in medio captivitatis Babyloniae constitutus, in templo jerosolymitano inducitur, imagines solas locorum et actuum, longe alibi positus contuendo: ita etiam beatus Osee..." (145).

"Si et cum templo jerosolymitarum babylonicae captivitatis immineret eversio, Ezechielem prophetam, *contemplatione dumtaxat spiritus*, per adyta quae olim fuerant veneranda circumagit..." (146).

---

(140) *Ibid.*, pág. 194.

(141) *Ibid.*, pág. 195.

(142) *Ibid.*, pág. 196.

(143) *Evaemeron. Sermo 1. CSEL 32, I, 1, págs. 5-6.*

(144) PL. 21, 964-966.

(145) *Ibid.*, 965.

(146) *Ibid.*, 966.

In Am 1, 1:

"Patuit ergo *prophetalibus oculis* illam terrarum commotionem ad significandam imperii convulsionem valere" (147).

"Prophetali sermonem suum more contexit: imo quid revelationum *in spiritu prophetae* conspicari solerent, unde etiam vocabantur *videntes*, ostendit, id est, quia eis rerum futurarum sub diversa specie breves illae quidem imagines apparerent, sed quarum iam intelligentiam caperent... explicandis quas viderat imaginibus immoratur... audite ergo, in quarum me imaginum spectacula Deus noster induxerit" (148).

In Am 7, 4:

"Quod cum *in spiritu propheta vidisset*" (149).

SAN JERÓNIMO. El mayor exegeta entre los Padres latinos, sin duda, *San Jerónimo*, en todos los pasajes en que trata la cuestión es terminante en favor de las revelaciones interiores. En su Comentario a Habacuc. 2, 1, dice:

"Sed et hoc notandum, ex eo quod dixerat "ut *videam* quid loquatur in me", *propheticam visionem et eloquium Dei non extrinsecus ad prophetas fieri, sed intrinsecus et interiori homini respondere*. Unde et Zacharias: "et angelus, inquit, qui *loquebatur in me*". Et in Psalmis: "audiam quid loquatur in me Dominus" (150).

In Isaiam, Prologus:

"Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in exstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur... si ergo intelligebant quae dicebant, cuncta sapientiae rationisque sunt plena. *Nec aer pulsatus ad aures eorum perveniebat: sed Deus loquebatur in animo prophetarum, iuxta illud quod alius propheta dicit (Zach 1, 9; Gal 4, 6; Ps 84, 9)*" (151).

---

(147) *Ibid.*, 1059.

(148) *Ibid.*, 1088.

(149) *Ibid.*, 1090.

(150) Lib. II, c. 2.º, PL 25, 1289.

(151) PL 24, 19-20.

In Is 6, 1:

"Quaerat aliquis, quomodo nunc Propheta *Dominum* se *vidisse* dicat... Ad quod respondebimus non solum Patris divinitem, sed ne Filii quidem et Spiritus Sancti, quia una in Trinitate natura est, posse *oculos carnis* aspicere, sed *oculos mentis*" (152).

In Am 1, 1:

"Sermones itaque Amos hoc volumine continentur, quos *vidit* super Israel, *non carnis oculis, sed mentis intuitu*: quia prophetae vocabantur *videntes*: alioquin secundum litteram sermones non videntur, sed auduntur" (153).

In Abd 1, 1:

"Si ergo post visionem inferuntur quae dicta sunt, et *videntur mentis oculis quae auribus percipi solent*, recte videns, qui prophetae antea vocabantur *videntes*, titulo praenotat visionem" (154).

In Ez 1, 1:

"Apertos coelos non divisione firmamenti, sed fide credentis intellige, *eo quod sint illi reserata mysteria*" (155).

In 8, 4:

"Quando dicit: "adduxit me in Ierusalem *in visione Dei*", ostendit se *non in corpore, sed in spiritu*, esse translatum. Iuxta *quam visionem* possumus et coelos et profunda maris, et inferna conspicere, *dum rationes singulorum cogitatione complectimur*" (156).

In 11, 24:

"Quod utrumque significat *non in corpore* prophetam in Ierusalem de Babylone translatum, *sed in spiritu, sublataque visione* quae eum *in spi-*

(152) *Ibid.*, 94-95.

(153) PL 25, 991.

(154) *Ibid.*, 1100.

(155) *Ibid.*, 18.

(156) *Ibid.*, 78.

*ritu duxerat Ierusalem et universa monstraverat, quae superiore sermone narravit, reversus est in semetipsum, et locutus est ad transmigracionem omnia quae fuerant ei demonstrata... mirumque in modum, sedentibus his qui ad se venerant visitandum, visiones mysticas propheta cernebat, et absens erat ab his qui coram se aderant, absque spiritu, praesens corpore" (157).*

SAN AGUSTÍN. San Agustín trató nuestra materia ex profeso y más de una vez. A él le debemos una sistematización, que sin ser definitiva, ni absolutamente perfecta, recogida por Santo Tomás alcanzó, podemos decir, su último grado de evolución y de acabamiento.

No es nuestro fin aquí dar una serie de textos del Santo Doctor en que veamos todo lo que él pensaba sobre los diversos aspectos de la profecía, sino sólo aquellos que nos muestren lo que él pensaba sobre los modos con que se verifica la revelación profética. En *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1. 2, explica cuál fué el modo con que el espíritu tomó posesión de Saúl, haciéndole profetizar. Cuatro son, dice, los modos con que el espíritu afecta a los hombres:

"Alios *per informationem spiritus* (bien sabido es que "*spiritus*" para San Agustín en todo este libro es la "*imaginación*") *hominum eorundem, ubi rerum demonstrantur imagines, alios per fructum mentis ad intelligentiam, alios utraque inspiratione, alios etiam nescientes.*"

El cuarto modo no es propiamente sino un desconocimiento del sentido de las palabras proféticas, como en el caso de Caifás. Por eso este modo queda excluído en otros pasajes. Pero en cambio el primer modo ofrece dos formas distintas:

"Aut *per somnium*, sicut non solum plerique sancti, sed et Pharaon et Nabuchodonosor, aut *per demonstrationem* in exstasi, quod nonnulli latini stuporem vocant, mirum si proprie, sed vicine tamen, cum sit mentis alienatio a sensibus sorporis, ut *spiritus* hominis divino spiritu adsumptus capiendis atque intuendis *imaginibus* vacet; sicut Danieli demonstratum est quod non intelligebat, et Petro illud vas submissum de coelo quatuor lineis: nam et ipse quid illa demonstratio figuraret postea cognovit."

El modo segundo consiste en que:

“Haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significant et quo pertineant, revelatur; quae certior propheta est, nam magis ipsam vocat Apostolus prophetiam (1 C 43, 2), sicut Ioseph meruit intelligere quod Pharaon non nisi videre, et Daniel exponit regi, quod ille cernit et nescit.”

A continuación expone un nuevo modo de conocer, que, según él, no es la profecía en el sentido que la estudia en su respuesta a Simpliciano:

“Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines coniecturali examinatione intelligat, sed res ipsas intueatur, sicut intelligitur sapientia, iustitia, omnisque incommutabilis et divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus, non pertinet.”

Del tercer modo sólo añade:

“Utroque autem munere prophetiae donantur, hi qui et *rerum imagines in spiritu* vident, et quid valeant simul intelligunt, aut certe manifestis *locutionibus in ipsa demonstratione informantur*, sicut in Apocalypsi quaedam exponuntur.”

Del modo cuarto dice:

“Nescientes afficit prophetiae spiritus, sicut Caiphas... cum aliud in verbis quae dicebat atenderet, quae non a ipso nesciabat.”

Todo esto, que lo dice con motivo de Saúl, lo aplica a él diciendo que el modo con que le afectó el Espíritu divino fué “*convertendo aliam cordis affectionem*” y haciendo así “*ut imaginum significantium et praefigurantium capax fieret ad propheticam divinacionem*” (158).

Con esto ya tenemos un esbozo de su célebre división tripartita (el cuarto miembro lo ha excluído), según los tres grados del conocimiento humano. En *De Genesi ad litteram*, XII, 15, comienza por explicar estas tres clases de visión:

“Harum (*visionum*) species atque differentias, quantum me dominus adiuerit, explicare curabo. Ecce in hoc uno praecepto cum legitur:

---

(158) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, PL. 40, 129-131.

*diligis proximum tuum tamquam te ipsum*, tria visionum genera occurrunt: unum *per oculos*, quibus ipsae litterae videntur, alterum *per spiritum* hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium *per contuitum mentis*, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus illud primum manifestum est omnibus; in hoc videtur caelum et terra et omnia, quae in eis conspicua sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corpora corporalia cogitantur, insinuare difficile est; ipsum quippe caelum et terram et ea, quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, sen veras, sicut ipsa corpora vidimus et memoria retinemus seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit, aliter enim cogitamus Carthaginem, quam novimus, aliter Alexandriam, quam non novimus. Tertium vero illud, quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae. Nam homo vel arbor vel sol et quaecumque alia corpora, sive caelestia sive terrestria, et praesentia videntur in suis formis et absentia cogitantur in imaginibus animo impressis et faciunt duo genera visorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur. Dilectio numquid aliter videtur praesens in specie, qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili? non utique. Sed quantum mente cerni potest, ab alio magis ab alio minus ipsa cernitur; si autem aliquid corporalis imaginis cogitatur, non ipsa cernitur" (159).

Pasa a asignar nombres a estos tres géneros de visiones y dice:

"Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse, obtutus, quo cernitur; tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus" (160).

Con todo, si no se da el tercero de estos tres géneros de visión, San Agustín no reconoce una profecía en estricto sentido: "*cum intellectus accesserit, qui mentis est proprius, fit revelatio, vel agnitio, vel prophetia, vel doctrina*" (161).

(159) PL. 34, 458, CSEL 28, sect. 3, pars 1, págs. 386-387.

(160) PL. 34, 459, CSEL 28, sect. 3, pars 1, pág. 388.

(161) *Ibid.*, 460, CSEL pág. 390.

Y un poco más adelante lo aclara más todavía, diciendo:

“Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intelligerentur nondum erat prophetia: magisque propheta erat qui interpretabatur, quod alius vidisset, quam ipse qui vidisset. Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Itaque magis Ioseph propheta, qui intellexit, quid significarent septenae spicae et septenae boves, quam Pharaon, qui eas vidit in somnis; illius enim spiritus informatus est, ut videret, huius mens inluminata, ut intellegeret. Ac per hoc in illo erat lingua, in isto prophetia, quia in illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. Minus ergo propheta, qui rerum quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia tentata est et probata qui regi et somnium quod viderat dixit et, quid significaret, aperuit. Et ipsae quippe imagines corporales in spiritu eius expressae sunt et earum intellectus revelatus in mente” (162).

Ahora bien: después de esta penetrante sistematización, recogida casi intacta por Santo Tomás, dos cosas nos ocurre notar respecto a nuestro tema. Una, sobre la división tripartita. Otra, sobre su aplicación por San Agustín. La división, para que se aplique a la profecía estrictamente considerada, ha de transferirse del plano en que la coloca San Agustín. En efecto, el primer grado, y aun el segundo, *nisi accesserit intellectus* (que es el tercero), no es propiamente, según él mismo confiesa, profecía en sentido estricto. Luego en toda profecía tiene que darse ese *intellectus*, y, por tanto, el tercer modo de profecía corre por los otros dos, si han de llamarse verdaderas profecías. Por eso Santo Tomás, utilizando la razón de la distinción agustiniana, coloca la división en el plano de la profecía estrictamente dicha; es decir, de aquella ilustración con que el profeta juzga divina e infaliblemente de los elementos que Dios le suministra para juzgar, y conserva como razón de la distinción el camino por donde

---

(162) PL *ibid.*, 461, CSEL; *ibid.*, 391-392.

esos elementos le son presentados: sentidos externos, sentidos internos y meras comunicaciones intelectuales. Así aparece claramente que ese juicio divino e infalible, que en toda verdadera profecía se da, puede tener por materia, o bien lo que se presenta a los sentidos corporales, o lo que se significa por las imágenes nuevas o nuevamente combinadas, o bien lo que sólo con especies inteligibles infusas e inmediatamente por su sustancia se presenta en el campo del entendimiento. Así queda en estricto rigor lógico establecida la división tripartita.

La segunda consideración es que San Agustín, admitiendo tanto el vehículo corporal externo como el interno de la imaginación, no nos da, tratando de los profetas escritores, ejemplos de los primeros, si exceptuamos a Daniel, c. 2, y en cambio, expresamente nos habla de la visión imaginativa de Isaías y de las de San Juan en el Apocalipsis, como de imaginarias. Esto es tanto más de advertir cuanto que a los Patriarcas no duda en asignar visiones y audiciones externas, como se deduce de los siguientes pasajes, que, aunque un poco pesadamente, vamos a citar.

“Item quaeri potest, quomodo nunc Deus locutus sit ad hominem, quem fecit, iam certe sensu ac mente praeditum, ut audire et intellegere loquentem valeret. Neque enim aliter praeceptum posset accipere, quo transgressor eius esset, nisi hoc acceptum intellegeret. Quomodo ergo illi locutus est deus? Utrum *intus in mente secundum intellectum*, id est ut sapienter intellegeret voluntatem ac praeceptum dei sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum? Sed *non existimo primo homini sic locutum Deum*. Talia quippe Scriptura narrat, ut potius credamus *sic esse deum locutum homini paradiso, sicut etiam postea locutus est patribus, sicut Abraham, sicut Moysi*, id est *in aliqua specie corporati*. Hinc est enim, quod audierunt eius vocem perambulantis in paradiso ad vesperam et absconderunt se” (163).

“Nunc iam videamus, quomodo accipiendum sit, quod dixit Deus: non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium secundum ipsum, *utrum temporaliter vocibus ac syllabis editis hoc dixerit deus, an ipsa ratio commemorata est, quae in verbo Dei principaliter erat, ut sic femina fieret*: quam rationem suscipiebat etiam tunc scriptura, cum dixerit: et dixit deus “*fiat*” hoc aut illud, quando primitus omnia condebantur. An

---

(163) *De Genesi ad litteram lib. VIII. PL 34, 387. CSEL 28, sect. 8.<sup>a</sup>, pars 1.<sup>a</sup>, págs. 257-258.*



*forte in mente ipsius hominis hoc dixit deus, sicut loquitur quibusdam servis suis in ipsis servis suis? ex quo genere servorum eius erat etiam ille, qui dixit in psalmo: audiam, quid loquetur in me dominus deus. An aliqua de hac re ipsi homini in ipso homine per angelum facta est revelatio in similitudinibus vocum corporalium, quamvis tacuerit scriptura, utrum in somnis an in extasi? ita enim fieri haec solent. An aliquo alio modo sicut revelatur in prophetia? unde illud est: et dixit mihi angelus, qui loquebatur in me, An per corporalem creaturam vox ipsa sonuerit sicut de nube: hic est filius meus? Quid ergo ex his omnibus factum sit, ad liquidum comprehendere non valemus" (164).*

Un poco más adelante da como interiores imaginativas las visiones del *antiquus dierum*, de Daniel, y la de San Juan en el Apocalipsis 1, 14, 15:

"Nam visus est deus etiam postea sanctis viris alias capite albo sicut lana, alias inferiore parte corporis sicut aurichalcum, alias aliter atque aliter; non tamen illas visiones nominibus per substantiam, qua ipse est, sed per sibi subdita, quae creavit, eum proebuisse et *per similitudines formarum vocumque corporalium* quod voluit ostendisse ac dixisse certissimum est eis, qui substantiam trinitatis incommutabiliter aeternam nec per tempus nec per locum moveri et per tempus et per locum movere vel fideliter credunt vel etiam excellenter intellegunt" (165).

Terminada la edad patristica productiva con el siglo V, sólo a guisa de complemento citaremos algunos representantes de la edad subsiguiente:

PROCOPIO DE GAZA. Sea el primero *Procopio de Gaza* († 538), célebre por iniciar la serie de extractos que se llamaron más tarde *Cadenas* y por pertenecer a una escuela que gozó durante los siglos V y VI un período de esplendor que contrasta con la decadencia de las escuelas de retórica del oriente griego. En el proemio de su *Comentario a Isaías*, después de definir qué cosa sea profeta, añade:

"*Videt autem propheta principe animi parte tamquam per somnium informata, aut tamquam qui in tabula rerum bonarum vel malarum picturam intuetur*" (166).

(164) Lib. 9, c. 2.º, *ibid.*, 394. CSEL *ibid.*, págs. 269-270.

(165) PL *ibid.*, 394-395. CSEL *ibid.*, págs. 270-271.

(166) PG. 87, 1818.

Sobre Is 1, 1, dice:

"Sensuum omnium ad veritatis indagacionem certissimus est visus. Neque enim similiter auditus et visus quae iucunda aut formidabilia sunt, percipiunt. Unde fit, ut rerum verarum contemplatio propter evidentem earum fidem, visio nominetur". Los profetas se llaman "*videns*" "*tum quod futurarum rerum notitia haberent, tum quod divinae voluntatis nutum contemplaretur*". "Quod autem *visionis* vocabulum initio posuit libri argumentum indicavit. *Neque enim quam audiendo exceperit, sed quam menti impressam habet, sententia donuntiat*" (167).

En Is 2, 1-4, dice:

"Idem vero *visionis*, quod *verbi* nomine significari putandum est, cum neutrum sensibus percipiatur... Una quidem est praeterea Spiritus gratia, virtutem a Deo sanctis viris ad eorum quae ignorantur, cognitionem *per revelationem cordisque illustrationem* praestans; sed pro negotiorum differentia, in quae cognitio incumbit, vel visio, vel verbum merito dicatur" (168).

"Constat ergo ex his quae superius posita sunt, Christum prophetam *vidisse, nec tamen illis, quae corporis sunt, sed internis, id est Spiritu sancto illuminatis oculis usurpasse*" (169).

Finalmente, en Is 13, 1, describe en general la visión profética de la siguiente manera:

Fit autem prophetica *visio*, cum *mens ipsa divinitus illustrata, ipsique adeo interiores oculi*, non eorum more qui extra se positi, a daemonibus torquentur futura, tamquam praesentia, intuentur... Unde sunt prophetae *videntes* nominati, quasi dicas, ingenti quodam et acuto *mentis visu praeditos*" (170).

Las huellas de los Padres precedentes son manifiestas, especialmente de Teodoro de Mopsuestia.

SAN GREGORIO MAGNO. En Occidente veamos qué nos dicen *San Gregorio Magno* y *San Isidoro*. El primero, en Ez 1, 1, dice:

(167) *Ibid.*, 1823.

(168) *Ibid.*, 1870.

(169) *Ibid.*, 1930.

(170) *Ibid.*, 2067.

“Qua in re intuendum est, quia sicut nos corporalia, sic prophetae sensus spiritalia aspicunt, eisque et illa sunt praesentia, quae nostrae ignorantiae absentia videntur. Unde fit ut *in mente prophetarum* ita coniuncta sint exterioribus interiora, quatenus simul utraque videant simulque in eis fiat et *intus verbum quod audiunt, et foras quod dicunt...* Continuavit ergo verba quae protulit *visioni intimae...* Subiungit hoc quod exterius loqui inchoat, ac si et illud foris sit quod *intus videt*” (171).

Sobre Ez 40, 1:

“*Manus enim virtutem potestatis, visiones vero ipsam quam acceperat revelationem significat*” (172).

En los Morales tiene una abundosa explicación de los modos con que Dios se comunica y dice así:

“Duobus modis divina *locutio* intelligitur. Aut *per semetipsum* namque Dominus loquitur, aut *per creaturam angelicam* eius ad nos verba formantur. Sed cum *per semetipsum* loquitur, sola nobis vi internae inspirationis aperitur. Cum *per semetipsum* loquitur, de verbo sine verbis ac syllabis cor docetur.”

De esta clase fué la visión de San Pedro, en Act 10:

“*In mente* procul dubio a spiritu Petrus *audivit*: ecce tres viri. *Spiritum enim Dei* quasi quaedam nobis *verba dicere*, est *occulta* vi ea quae agenda sunt *intimare* et *cor hominis* ignarum, non adhibito strepitu et tarditate sermonis, peritum repente de absconditis reddere.”

Y un poco más abajo, explicando Jer 36, 18:

“Prophetae igitur Dei, quia eius verba vident potius *in corde* quam audiunt, quasi legentes loquuntur. Cum vero per angelum voluntatem suam Dominus indicat, aliquando eam *verbis*, aliquando *rebus* demonstrat, aliquando *simul verbis et rebus*, aliquando *imaginibus cordis oculis ostentis* aliquando *imaginibus et ante oculos corporeos*, ad tempus *ex aere assumptis* aliquando *coetestibus substantiis*, aliquando *terrenis*, aliquando *simul terrenis et coetestibus*. Nonnumquam vero etiam per angelum hu-

(171) PL. 76, 796.

(172) PL, *ibid.*, 937.

manis *cordibus ita loquitur Deus, ut ipse quoque Angelus mentis obtutibus praesentetur.*"

Dichos los modos, ahora pone los ejemplos: *verbis per angelos*, Jo 17, 1; *rebus per angelos*, Ez 1, 4, assumpta de elementis imagine nuntiantur ea quae futura sunt; *rebus et verbis*, Gn 3, 8; *imaginibus ostensis oculis cordis*, G 28, 12; Act 10, 11-12; 16, 9; *imaginibus et ante oculos corporeos ad tempus ex ñere assumptis*, Gn 18, 2 ss.; *coelestibus substantiis*, Mt 3, 17; *terrenis substantiis*, Num 22, 28; *simul terrenis et coelestibus*, Ex 3, 2; *per angelum humanis cordibus ita loquitur*, Zach 1, 14, y añade:

"Dum ad se quidem sed in se tamen loqui angelum dicit, liquido ostendit quod is qui ad ipsum verba faceret, *per corpoream speciem extra non esset*" (173).

SAN ISIDORO. En una primera septipartita división que hace de los modos de la profecía coloca Is 6, entre las visiones, pero no podemos saber por ella si entre las internas o entre las externas. Pero inmediatamente da otra división, que bajo el nombre de "*alii*" es la tripartita de San Agustín, y ella nos dice claramente que Is 6, como Act 10, son imaginarias (174).

## CONCLUSION

Como se ve, el pensamiento de los Padres no es dudoso. Si para los patriarcas, para los primeros padres Adán y Eva, para Moisés, no tienen dificultad en señalar las revelaciones externas, para los profetas escritores son de parecer moralmente unánime que sólo se trataba de internas ordinariamente, es decir, cuando otras circunstancias no nos descubran su exterioridad. Excepción son por eso para algunos las visiones de Daniel en que participan otros. De este modo no nos extrañará que el gran príncipe de la Escolástica, resumiendo y perfeccionando el saber de la antigua

(173) *In Iob* 38. *Moral. lib.* 28., c. I. PL., 76, 447 ss.

(174) *Etimologiarum*, lib. 7 c. 8. PL 82, 286.—*Ed.* W. M. LINSAY. Oxonii, 1910, c. VIII, 33-40.

tradición cristiana, tenga por ordinario para los profetas escritores el modo de revelación interna imaginaria. La revelación interna puramente intelectual tanto *a posteriori* por los elementos imaginativos relacionados con el contenido de la revelación como nos los describen los profetas, como *a priori*, por la elevación sobre el modo de conocer connatural al hombre, es tenida por Santo Tomás como más rara.

RAFAEL CRIADO, S. I.

*Facultad Teológica (Granada).*