

Visio beatifica o la unión de la esencia divina con el intelecto creado en Tomás de Aquino

Visio beatifica or the union of divine essence with the created intellect in Thomas Aquinas

Luis E. Larraguibel Díez

Universidad Católica de La Plata (UCALP)

Enviado: 14 de marzo de 2019

Aceptado: 13 de abril de 2019

Resumen: La visión de la esencia divina constituye para la creatura intelectual la culminación de su deificación iniciada en el bautismo. Según el Aquinate, el beato contempla a Dios sin ningún intermediario puesto que la esencia divina actúa como especie impresa y expresa. Ningún intelecto creado está capacitado naturalmente para ver a Dios, pero puede ser elevado obediencialmente a esta visión debido a la inmaterialidad de su intelecto. La potencia intelectual creada debe ser confortada por el hábito de luz de gloria para adecuarse a la sobrenaturalidad del acto beatífico. La visión beatífica implica eminentemente un conocimiento especulativo y afectivo, plenificando y rebalsando todas las potencias del beato.

Palabras clave: Creatura, Deificación, Esencia divina, Intelecto, Luz de gloria, Visión

Abstract: The vision of divine essence constitutes for intellectual creature the culmination of his deification initiated in baptism. According to Aquinas, the blessed contemplates God without any intermediary inasmuch as the divine essence acts as a impressed and expressed species. No created intellect is naturally enabled to see God, but it can be obediently elevated to this vision owing to the immateriality of its intellect. The intellectual faculty created must be comforted by the habit of *lumen gloriae* to adapt to the supernaturality of the beatific act. The beatific vision eminently implies a speculative and affective knowledge, fulfilling and overflowing all the faculties of the blessed.

Keywords: Creature, Deification, Divine Essence, Intellect, Light of glory, Vision.

INTRODUCCIÓN

La caridad infusa nos asimila al Espíritu Santo (amor personal), la visión beatífica nos asimilará al Verbo, quien nos asimilará al Padre del cual es imagen. Entonces la Trinidad, que ya está en nosotros como un templo oscuro, será en nosotros como un templo iluminado y viviente¹.

La finalidad del orden sobrenatural consiste en recibir el espíritu de filiación como hijos de Dios: haciéndola partícipe de la naturaleza divina mediante la gracia, la creatura ingresa en la dinámica de la vida divina tanto desde el punto de vista intelectual mediante la fe y luego la luz de gloria; como desde el punto de vista amoroso mediante la caridad. De allí que la visión beatífica, como consumación del espíritu de filiación, no pueda ser elicitada naturalmente por ningún intelecto creado.

Siendo dividido en cuatro capítulos, comenzaremos nuestro trabajo afirmando la absoluta sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina, lo que no significa la imposibilidad de este misterio: no resulta contradictorio pensar en la posibilidad de ver a Dios debido a la inmaterialidad de nuestro intelecto, el cual puede ser actuado por cualquier inteligible incluso altísimo.

En el capítulo segundo, analizaremos cómo se realiza esta posibilidad que la Revelación nos confirma como nuestro fin último efectivo. La esencia divina –sumamente inteligible a causa de su pura actualidad– sustenta al intelecto creado como principio específico de intelección para elicitar el acto beatífico. Puesto que esta visión carece de la mediación de especies inteligibles, la esencia divina hace las veces de especie inteligible impresa y expresa.

Como el fin determina los medios, en el capítulo tercero explicaremos que el hábito de *lumen gloriae* constituye el medio indispensable para elicitar el acto de visión beatífica. La presencia de la esencia divina no basta para ser vista por el intelecto creado, siendo necesario que éste sea confortado por un hábito

¹ “La charité infuse nous assimile au Saint-Esprit (amour personnel), la vision béatifique nous assimilera au Verbe, qui nous assimilera au Père, dont il est l’image. Alors la Trinité, qui est déjà en nous comme en un temple obscur, sera en nous comme en un temple éclairé et vivant” (R. Garrigou-Lagrange, “La grâce este-elle une participation de la Dêité telle qu’elle est en soi?”, *Revue thomiste* 41 (1936) 470-485, 478).

receptivo connatural y le permita adecuarse a la sobrenaturalidad de la visión, pues “en tu luz veremos la luz”².

Finalmente y en el capítulo último, advertiremos que la intelectualidad de la visión de la esencia divina no desconsidera la afectividad de la misma: el beato no sólo ve a Dios como Verdad primera, sino también, lo ama como Bien primero en el que adquiere la plenitud y descanso de todas sus potencias. Si la teología viadora es eminentemente especulativa y práctica, también debe serlo la visión beatífica –en cuanto ciencia de Dios y de los santos– de la cual participa y recibe sus principios.

1. LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA ESENCIA DIVINA

Del mismo modo como Dios es el sumo ser subsistente continente de toda perfección; también es el sumo ser inteligible al identificarse con su verdad y, por lo tanto, resulta evidentísimo para Sí mismo al retornar sobre su esencia³. Como el conocimiento de la esencia divina sólo es connatural al intelecto divino, necesariamente resultará sobrenatural para cualquier otro intelecto: el objeto propio del intelecto creado es el ser creado, es decir, en cuanto participa del *esse*; sin embargo, el ser divino no es participante sino participado, siendo naturalmente incognoscible⁴.

Esta incognoscibilidad se manifiesta cuando observamos que todo ser creado está determinado por algún género o especie, mientras que Dios no se contiene en ellos pues ninguno conviene con la naturaleza divina. Tampoco la finitud de una especie inteligible puede representar la infinitud de su inteligibilidad:

Porque Dios contiene eminentemente las perfecciones de todas las cosas y todas las perfecciones simples *simpliciter*, de las cuales no hay número; y todas éstas no pueden ser representadas por algo uno y creado⁵.

² “In lumine tuo videbimus lumen” (Psal. 35:10).

³ “Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum” (Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Matrini 1951, I, q.14, a.2).

⁴ *Summa Theologiae*, I, q.12, a.4.

⁵ “Quia Deus eminenter continet perfectiones omnium rerum et omnes perfectiones simpliciter simplices, quarum non est numerus; et

A través de la luz natural del intelecto, la creatura sólo capta la conexión de los efectos con las causas y, a partir de esa captación a través de especies inteligibles, predica a Dios las perfecciones simples como *ens*, *verum* o *bonum*. No obstante, estas perfecciones son vistas a través de un medio creado y no como se dan en sí mismas: para verlas *sicuti sunt*, la creatura debería ver la vida íntima de la Deidad en la cual se identifican; pero, su intelecto es naturalmente impotente para tal operación⁶.

Si el intelecto creado pudiese ver naturalmente a Dios no sólo sería innecesaria la revelación de este misterio como sobrenatural, sino también, significaría que el objeto formal del intelecto increado coincide con el creado; acercándose a la confusión panteísta negadora de la distinción real entre ambos intelectos, según estas palabras del P. Garrigou:

Habría que decir de nuestra inteligencia natural lo que se dice de la gracia santificante, que ella es una participación de la naturaleza divina. Entonces, la elevación de nuestra inteligencia a un orden sobrenatural sería imposible. Ella ya pertenecería por naturaleza a este orden⁷.

Sin embargo y cuando se concibe unívocamente al ser como a cualquier otra perfección, puede admitirse la cognoscibilidad natural de la esencia divina. Si la razón de ente fuera unívoca para Dios y las creaturas, el conocimiento quiditativo de éstas bastaría para el conocimiento quiditativo de Dios⁸. De esta manera y cuando Duns Scoto definía al intelecto como potencia referida al

omnia haec repraesentari nequeunt per unum creatum" (N. del Prado, *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Friburgi 1911, 597).

⁶ "Nous ne pouvons le démontrer par le seule raison, car elle est incapable de connaître positivement cette vie intime de Dieu, elle sait seulement qu'elle dépasse l'objet propre de toute intelligence créée et qu'elle constitue l'objet propre de l'intelligence divine" (R. Garrigou-Lagrange, "La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?" en *Revue thomiste* 38 (1933) 669-688, 685).

⁷ "Il faudrait dire de notre intelligence naturelle ce qu'on dit de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation de la nature divine. Dès lors, l'élevation de notre intelligence à un ordre surnaturel serait impossible. Elle appartiendrait déjà par nature à cet ordre" (R. Garrigou-Lagrange, "L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu", *Revue thomiste* 38 (1933) 71-83, 75).

⁸ N. del Prado, *De Veritate Fundamentali*, 623.

ser, simultáneamente afirmaba que la creatura podría ver naturalmente a Dios sin la necesidad de un hábito sobreañadido a la potencia visiva; no obstante y sólo debido al castigo del género humano por el pecado original, el objeto de nuestro intelecto se limita la esencia abstraída de las cosas materiales y, por esta causa, se hace necesario el hábito de luz de gloria para ver a Dios⁹. Según el P. Garrigou, la distinción del orden natural y sobrenatural sería contingente y libre para el teólogo franciscano, quien además admite un deseo innato de ver la esencia divina correspondiente a la inclinación natural del intelecto creado como potencia del ser¹⁰.

A diferencia del Doctor Sutil, el Angélico había afirmado claramente que la distinción de órdenes es real y por tanto la impotencia natural de nuestro intelecto para ver a Dios:

Conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al entendimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible¹¹.

Para salvar la proporcionalidad de la noción de ente, Santo Tomás sostenía que tanto Dios como las creaturas se comportan de modo diferente respecto a su acto denominado *esse*: la creatura, a diferencia del Creador, participa y no se identifica con él. De esta manera, el conocimiento natural de la creatura acerca del

⁹ “Utrumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera iustitia punitiva, sive ex infirmitate quam causam Augustinus innuit (...) sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis” (I. Duns Scoto, *Scriptum Super Sententiis*, I, d, 3, q.3, n.24-25 en R. Garrigou-Lagrange (ed.), *Dieu. Son existence et sa nature*, Paris 1914, 576).

¹⁰ R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, 577.

¹¹ “Cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso” (*Summa Theologiae*, I, q.12, a.4). Acerca de esta imposibilidad, véase: Thomae de Aquino, *Scriptum Super Sententiis*, Textum Parmae 1856 III, d.23, q.1, a.4, qc. 3 ad 3 y *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Romae 1949, q.22, a.7.

Creador no es unívoco sino análogo, debido a que el modo de ser de ambos dista infinitamente¹².

La visión beatífica pertenece a un orden de misterios naturalmente incognoscibles lo que impide su demostración positiva: de acuerdo al principio *ens et verum convertuntur*, lo que es sobrenatural por esencia también lo es en cuanto a su cognoscibilidad. Empero, esto no significa que pueda demostrarse la imposibilidad de este misterio: no resulta contradictorio pensar en la posibilidad de ver a Dios siempre que Él nos otorgue el medio adecuado para verlo¹³.

Esta posibilidad no tiene razón de potencia natural sino obediencial y, de esta manera, tanto el ángel como el hombre pueden ser elevados a la visión de la esencia divina gracias a su naturaleza intelectual. La intelectualidad no sólo constituye el supremo grado de entidad, sino también, la imagen propia de Dios en la creatura, de acuerdo a lo señalado por S. Vallaro:

Sus intelectos (angélico y humano) en sí, en cuanto son absolutamente inmatriciales recibiendo inmaterial e inteligiblemente su objeto, pueden ser afectados y actuados por cualquier inteligible inmaterial incluso altísimo, sin excluir que pueden alcanzar –siempre que sea de modo finito– al mismo sumo inteligible que es Dios¹⁴.

El intelecto creado no está simplemente en potencia pasiva con respecto a la esencia divina tal como sucede con las especies inteligibles creadas, naturalmente actualizadoras del mismo; sino en potencia obediencial, es decir, en orden a un agente de virtud infinita cuyos efectos exceden la virtud de cualquier agente natural:

¹² *Summa Theologiae*, I, q.13, a.5.

¹³ “Nulle intelligence ne peut prouver l'impossibilité de la grâce ou de la lumière de gloire, et per là on en demontre négativement la possibilité (...) Il ne s'agit pas de savoir si Dieu veut nous donner ce moyen, mais si ce moyen est possible” (R. Garrigou-Lagrange, “La possibilité de la vision béatifique...”, 674).

¹⁴ “Eorum intellectus, quatenus in se omnino immaterialis, et immaterialiter et intelligibiliter suum obiectum recipiens, potest affici et actuari ab omni intelligibili immateriali etiam altissimo, non excluso ipso summo intelligibili qui est Deus, dummodo finito modo possit attingi” (S. Vallaro, “De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam”, *Angelicum* 12 (1935) 192-216, 193).

En el alma humana como en cualquier criatura se distingue una doble potencia pasiva: una, por relación al agente natural; otra, respecto del primer agente, que puede elevar a cualquier criatura a un acto superior, cosa que no es capaz de hacer el agente natural. Esta última suele llamarse, en la criatura, *potencia obediencial*¹⁵.

Toda criatura –bajo la razón trascendental de ente creado– se encuentra en potencia obediencial con respecto a la omnipotencia divina; pero y a diferencia del acto creador, la actualización de esta potencia no supone una potencia objetiva o lógica sino algún sujeto sobre el cual es realizada la acción de Dios¹⁶. Por esta razón, el P. Vallaro sostiene que el concepto de potencia obediencial es análogo, porque esta acción especial de Dios sobre el ente creado puede decirse ya sea de modo trascendental como específico: mientras que el primero se extiende a toda criatura en cuanto obedece a Dios para recibir en sí misma lo que Él quiera; el segundo se extiende sólo a las criaturas intelectuales, atendiendo a la naturaleza y capacidad del sujeto¹⁷.

De allí que tanto el ángel como el hombre se encuentren en potencia obediencial con respecto a la visión beatífica. Atendiendo a la naturaleza y capacidad de sus intelectos, no repugna que éstos sean elevados a recibir las formas y hábitos sobrenaturales debido a la inmaterialidad y potencialidad infinita de sus potencias cognoscitivas que reciben inmaterial e inteligiblemente sus objetos propios¹⁸. Si bien, la visión de la esencia divina no es connatural a ningún intelecto creado, no es imposible que esta facultad sea transformada y elevada para elicitar operaciones sobrenaturales. Como explica Juan de Santo Tomás, el intelecto

¹⁵ “Quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore, in quem non reducit per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura” (*Summa Theologiae*, III, q.11, a.1). Acerca de esta potencia, véase: Thomae de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, Textum Taurini, 1953, q.1, a.3 ad 1 y *De Veritate*, q.8, a.4 ad 13.

¹⁶ “Tota ratio quare Deus potest in hoc subiecto et de illo vel per illum effectum intentum producere non est aliquid in subiecto, sed est infinita Dei potentia” (S. Vallaro, “De natura capacitatis intellectus creati...”, 200).

¹⁷ S. Vallaro, “De natura capacitatis intellectus creati...”, 197.

¹⁸ S. Vallaro, “De natura capacitatis intellectus creati...”, 203-204.

creado es elevado para operar actos no sólo entitativa sino vitalmente sobrenaturales, pues la visión beatífica del beato equivale a su vida eterna personal:

En tales potencias no se supone un principio meramente pasivo y sustentativo (...) sino se supone un principio activo, aunque improporcionado y de orden inferior, pero capaz de ser elevado y que ciertamente debe recibir la elevación, para la que se comporta de modo pasivo¹⁹.

De acuerdo a lo enseñado por Cayetano, el término natural significa nacer o pulular desde los principios intrínsecos de una cosa: de esta manera, la visión beatífica no es natural para la creatura a condición de que ésta transforme su ser y lo connaturalice con la divinidad del mismo modo como el hierro lo hace con el fuego. De modo admirable, el ilustre cardenal expone cómo la metafísica se pone al servicio de la mística para comprender el misterio de la deificación del hombre²⁰.

2. LA UNIÓN DE LA ESENCIA DIVINA CON EL INTELLECTO CREADO

Aunque la certeza de la visión beatífica sólo sea comunicada por la Revelación, esto no impidió que el Santo Tomás haya invocado la autoridad de los filósofos árabes para explicar filosóficamente el modo de la visión beatífica²¹. A pesar de negar la individualidad del intelecto agente, la unión de este intelecto con el hombre –según aquellos filósofos– se asemejaría a la unión de

¹⁹ “Itaque in talibus potentiis non supponitur principium mere passivum et sustentativum (...) sed supponitur principium activum, improporcionatum tamen et inferiores ordinis, sed capax ut elevetur, quae quidem elevatio recipi debet in ipso, et ad recipiendum ipsam passive se habet” (Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus: In I Partis Summae*, Parisiis 1885, disp.14, q.12, a.2 en S. Vallaro (ed.), “De natura capacitatis intellectus creati...”, 202).

²⁰ “Esse connaturale est oriri seu pululare ex intrinsecis illius naturae et in motu elementari apparet. Fieri vero connaturale est fieri quod id, quod non fluit ex principiis alicujus fluat ex principiis ejus; hoc autem imaginari nullo modo potest nisi natura transferatur in naturam” (Cayetano, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Partem)*, Romae 1888-1906, q.12, a.5 ad 3).

²¹ *Super Sententiis*, IV, d.49, q.2, a.2.

la esencia divina con el intelecto creado: para Averroes, el intelecto agente –en cuanto forma inteligible pura– se continúa en nosotros luego de esta vida y es ella por la que formalmente entendemos²².

De los filósofos árabes, Avempace es quien más se acerca a la explicación filosófica de este dogma. Para el filósofo zaragozano, la felicidad última del hombre consiste en asemejarse al intelecto agente, esto es, conocerlo a él y al resto de las cosas por él, sin la mediación de especies (o formas espirituales objetivas). Sólo los filósofos –denominados afortunados– pueden alcanzar este estado en el que ven la misma luz por la cual el resto de las cosas son iluminadas o inteligibles, “como quien contempla al sol en sí mismo cara a cara”²³. Nuestra unión con el intelecto agente no sólo exige obedecer los mandamientos de Dios, sino también, constituye un beneficio que depende de Su voluntad: “Y, por eso no es ese entendimiento el premiado ni el castigado, sino que más bien es, él mismo, una gracia y recompensa, que recae sobre el conjunto de todas las potencias del alma”²⁴. Resaltando la intelectualidad del acto beatífico último, su inmediatez por la ausencia de especies y su gratuidad por parte de Dios; Avempace contribuyó filosóficamente con el desarrollo teológico que luego hiciera Santo Tomás.

La visión beatífica es un acto intelectual, cuyo principio formal y objeto es la misma esencia divina claramente vista o *nude aperte*, constituyendo la perfección última de conocimiento para todo intelecto. A diferencia de los seres incognoscentes, el Aquinate explica que los seres cognoscentes no sólo son en sí mismos, sino también, pueden ser en otros aunque no física sino intencionalmente. De esta manera, la forma de la cosa conocida que está en el cognoscente coincide con su forma natural, pero difiere de

²² “Et cum fuerit verificata nobis haec continuatio, quae est inter intellectum agentem et intellectum materiale poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens est similis formae et quod intellectus in habitu est similis materiae. Iam igitur invenimus modum, secundum quem possibile est ut iste intellectus continuetur nobiscum in postremo” (Averroes, *De Anima*, Venetiis 1562, lib. III, c. 36, 186 en S. Lozano (ed.), “Naturaleza afectiva de la visión beatífica según santo Tomás”, *Ciencia tomista* 31 (1925), 321-347, 331).

²³ Avempace, *Sobre la unión del intelecto con el hombre*, ed. y trad. por Miguel Asín Palacios, en *al-Andalus*, vol. VII (1942), pp. 1-47, n.17.

²⁴ Avempace, *Sobre la unión del intelecto con el hombre*, n.7.

aquella en el modo de ser: de allí que fuera del intelecto la cosa tiene un ser singular y determinado; mientras que dentro de él, es universal y separada de la materia²⁵.

La inmaterialidad de la cosa es la razón que sea cognoscitiva y de acuerdo al modo de inmaterialidad será el modo de conocimiento²⁶. Mientras que las cosas materiales son inteligibles sólo en potencia, pues dependen de la luz de nuestro intelecto agente que actualiza su inteligibilidad; las cosas inmateriales –incluido el intelecto humano– son inteligibles por sí mismas, es decir, más evidentes aunque no para nosotros en el estado de unión al cuerpo, pues sólo conocemos a través de las especies abstraídas de la materia. Como explica el P. del Prado, el grado de inteligibilidad está en relación con el grado de entidad:

Cuanto las cosas más participan de la naturaleza del ente, más se alejan de la nada, y tanto más se alejan de la nada en cuanto más se alejan de la materia que, como pura potencia en la línea del ente, está cerca de la nada. Sólo en la medida de su perfección de entidad, las cosas tienen de verdad y cognoscibilidad²⁷.

Ahora bien, Dios está en la cúspide de toda entidad en donde se identifican el ser y la inteligibilidad, pues el entender divino pertenece a su substancia y en Él no existe otra forma que no se identifique con el ser divino. Al respecto, D. Báñez enseña que la forma conocida puede estar en el intelecto tanto por identidad formal como por información: con respecto a la primera, el intelecto divino –en su ser inteligible– es formalmente el mismo con la esencia divina en cuanto esta esencia es semejanza expresa de todas las cosas cognoscibles. Sin embargo, el intelecto creado

²⁵ “Haec est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem (...). Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum esse determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare” (*De Veritate*, q.2, a.2).

²⁶ *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1.

²⁷ “Quia res tanto magis participant naturam entis, quanto magis elongantur a nihilo; et tanto magis elongantur a nihilo, quanto plus elongantur a materia quae, veluti pura potentia in línea entis, est prope nihilum. Res autem tantum habent de veritate et cognoscibilitate, quantum habent de perfectione entitatis” (N. del Prado, *De Veritate Fundamentali*, 599).

también puede participar de la identidad formal y de esta manera la esencia del ángel –en su ser inteligible– actúa su intelecto para el conocimiento evidentísimo que él tiene de sí mismo. Con respecto a la segunda, la forma conocida está en el cognoscente por una semejanza formal en cuanto la especie inteligible informa al intelecto y de este modo se encuentran el resto de las especies en el intelecto angélico y todas las especies del intelecto humano²⁸.

Como puede preverse, el teólogo vallisoletano explicará la unión de la esencia divina con el intelecto creado según identidad formal, es decir, en cuanto la forma es principio especificativo de intelección:

El cognoscente puede tener la forma de la cosa conocida en cuanto es actuada por aquélla, ciertamente no por inhesión o verdadera información, sino en cuanto y por esta forma –considerada en su ser inteligible– (el cognoscente) es determinado y constituido en acto para la intelección, y esta forma es principio especificativo de intelección. De este modo, la esencia divina está en el intelecto de los que ven a Dios²⁹.

En otras palabras, la esencia divina no inhiere sino sustenta al intelecto creado para que entienda: nuestro intelecto no se comporta como potencia subjetiva o receptiva de esta esencia, sino más bien, es actuado por ella. A diferencia de la esencia divina, la especie inteligible creada no es subsistente al ser determinada por el *esse* inteligible del intelecto creado; del mismo modo como la esencia creada determina su acto de ser³⁰.

En esta unión, resulta necesario que Dios se haga forma del intelecto creado cognoscente al modo de especie inteligible: de la misma manera que Dios es Su ser también es Su verdad, la cual es forma del intelecto. Así como la forma unida a la materia constituye *unum ens* en acto; así la esencia divina y el intelecto creado

²⁸ D. Báñez, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, Venetiis 1591, q.14, a.1.

²⁹ “Cognoscens potest habere formam rei cognitae ex eo quod actuatur ab illa, non quidem per inhaesionem aut veram informationem, sed quatenus ab illa, in esse intelligibili sumpta, determinatur et constituitur in actu ad intellectionem, et ipsa forma est principium specificativum intellectionis. Isto modo divina essentia est in intellectu videntis Deum” (D. Báñez, *In Primam Pars*, q.14, a.1).

³⁰ N. del Prado, *De Veritate Fundamentali*, 631.

constituyen *unum in intelligendo*, permitiendo que el acto beatífico sea elicitado por este intelecto siempre que sea conformado por esta esencia; salvando –al mismo tiempo– la personalidad del acto y su sobrenaturalidad³¹. Como Dios contiene la plenitud de todas las perfecciones debido a su pura actualidad, no resulta imposible que la esencia divina *per seipsam* actualice al intelecto creado; pues esta esencia es pura luz y para verla no se requiere otro medio sino ella misma³².

Aunque no medie especie inteligible en la visión de la esencia divina, Santo Tomás explica que –según nuestro modo imperfecto de conocer– esta esencia hace las veces de especie impresa y expresa, copulando a nuestro intelecto y permitiendo que éste pueda conocer en acto³³.

Cualquier objeto es conocido porque posee en su interior un *lumen obiectivum* gracias al cual puede ser visto, mientras que la especie inteligible es el *medium obiectivum* por o en el cual conocemos al objeto. De esta manera, J. Gredt sostiene que este *medium* puede ser entendido de dos modos: *quo*, en cuanto se refiere a la especie inteligible impresa que es signo natural y formal del objeto; e *in quo* o la especie inteligible expresa conocida como verbo mental o concepto formal y que es el signo de la cosa entendida. Por razón de proximidad o semejanza al objeto, el *medium in quo* es el más inmediato porque nos dirige directamente al conocimiento del objeto y se compara con el *medium quo* como el acto a la potencia³⁴.

Sin embargo, debe admitirse que la presencia de una especie inteligible creada en la visión beatífica es superflua: por un lado, la especie impresa es necesaria cuando el objeto no es lo suficientemente inteligible para nuestro intelecto debido a su

³¹ “Essentia divina, etsi nullius forma esse possit in genere entium, id est, in essendo, potest tamen esse forma intellectus creati in genere intelligibilem (...) quia est ipsa actualitas in genere intelligibilem; quia est ipsa veritas, quae est propria forma intellectus in genere intelligibilem” (Cayetano, *In Primam Partem*, q. 12, a. 2).

³² N. del Prado, *De Veritate Fundamentalibus*, 614.

³³ “Oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut intelligibile (=impresa) species” (Thomae de Aquino, *Summa Contra Gentes*, Matriti 1967, III, c. 52, n. 4); “Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu (=specie expresa), per seipsam faciens intellectum in actu” (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2 ad 3).

³⁴ J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae 1926, vol. I, n. 471 (371).

materialidad, lo cual repugna a la esencia divina que es sumamente inteligible debido a su inmaterialidad. Por otro, la especie expresa permite que el objeto esté presente a nuestro intelecto como representado permitiendo que sea entendido en acto; pero, la esencia divina es acto purísimo en el orden de la inteligibilidad y no sólo es inteligible en acto sino lo entendido en acto:

Cuando nosotros contemplamos la naturaleza de alguna cosa ya expresada en el verbo (=especie expresa), hay simplemente una intelección y no más dicción o producción del verbo (...) La visión beatifica termina en el Verbo substancial increado y por eso se dice que los beatos ven todas las cosas en el Verbo³⁵.

De allí que la visión intuitiva que el ángel tiene de su propia esencia es a través de una especie expresa: aunque la esencia angélica sea actualmente inteligible (no sólo en potencia como la esencia de la piedra o del árbol), siendo conocida sin la mediación de especie impresa; aquélla no es entendida en acto, pues la esencia angélica –a diferencia de la divina– no se identifica con su entender y necesita para tal operación la mediación de la especie expresa:

Por el contrario, la esencia de Dios es su ser y su entender, es de sí entendida en acto; para conocerse, Dios no necesita –como el ángel– del verbo mental accidental; pero y por revelación, se sostiene que Dios Padre, no por indigencia sino por suma fecundidad, genera el Verbo no accidental sino substancial³⁶.

Mientras las creaturas intelectuales necesitan de especies o imágenes que representan las cosas para conocerlas, pues éstas no se adentran según su ser propio en el intelecto creado; la visión beatífica constituye un conocimiento incomparablemente

³⁵ “Quando nos contemplamur naturam alicujus rei jam in verbo expressam, est simpliciter intellectio et non amplius dictio seu verbi productio (...) Visio beatifica terminatur ad Verbum substantiale increatum, et sic dicitur quod beati omnia vident in Verbo” (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno: commentarius in Summam theologicam S. Thomae in Primam Partem* (qq. 1-26), Lutetiae Parisiorum 1938, 277).

³⁶ “E contrario essentia Dei est suum esse, et suum intellegi, est de se intellecta in actu; unde Deus ad se cognoscendum, non indiget, sicut angelus, verbo mentali accidentali; sed ex revelatione tenetur quod Deus Pater, non ex indigentia, sed ex summa fecunditate, generat Verbum non accidentale sed substantiale” (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, 271).

superior, según lo explicado con estas simples y profundas palabras de I. Menéndez-Reigada:

Allí (en la Patria) se verá claramente la esencia divina, sin intermediario alguno, sin especie ni imagen, pues ella misma será la que se mete en los ojos del entendimiento para que él la vea y la contemple, porque sólo así se puede ver claramente a Dios³⁷.

Con su acostumbrada agudeza especulativa, el Cardenal Cayetano explica que la esencia divina constituye formalmente en acto segundo a nuestro intelecto: si bien, esta esencia no se identifica con el acto segundo, se compara con él como la forma al *esse*. Sin embargo, el rasgo distintivo de toda especie no consiste tanto constituir en acto a nuestro intelecto sino ser principio formal del mismo; porque gracias a esta identidad o información, el intelecto se convierte perfectamente con lo conocido pues el conocimiento se define como ser en otro intencionalmente: de esta manera, la esencia divina concurre a la visión beatífica como objeto y principio formal de visión³⁸.

Reflexionando acerca de las causas de la Encarnación, Santo Tomás argumentaba que no resulta increíble pensar que Dios pudiese asumir la naturaleza humana cuando sabemos que puede unirse al intelecto creado. De allí que la unión inteligible de la esencia divina con aquel intelecto pueda compararse analógicamente con la unión substancial de las naturalezas divina y humana en la persona del Verbo³⁹.

La visión inmediata de la esencia divina constituye la semejanza más perfecta que pueda concebirse entre el Creador y la creatura porque Dios no sólo es conocido *sicuti est*, sino también,

³⁷ I. Menéndez-Reigada, "El don de entendimiento y la visión beatífica", *Ciencia tomista* 67 (1944) 273-296, 274.

³⁸ "Divinam essentiam uniri intellectui per seipsam et constituere formaliter seipsum in actu in genere intelligibili, est ipsam facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter, sublatis omnibus quae imperfectionis sunt" (Cayetano, *In Primam Partem*, q.12, a.2).

³⁹ "Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo" (Thomae de Aquino, *Compendium Theologiae*, Textum Taurini 1954, c.201).

en el mismo modo que Él se conoce, esto es, a través de su esencia. Así como en la Encarnación, la naturaleza humana del Verbo no subsistía en su propio *esse* sino en el *esse* substancial divino; así también y en la visión beatífica, el intelecto creado no subsiste en su propio *esse* sino en el *esse* inteligible divino según estas palabras del P. del Prado:

La naturaleza creada y humana de Cristo en razón de existencia es actuada por el *esse* divino, que es de la persona del Verbo; sin embargo, ella no es como un sujeto, receptivo del ser divino. En la unión de gloria, el *esse* divino en el cual el intelecto ve la esencia de Dios, es acto puro en el orden del entender e inteligible puro; pero no es una forma o especie inteligible recibida en el intelecto creado como (sucede) con el acto en la propia potencia⁴⁰.

Que el *esse* divino actúe tanto la naturaleza humana de Cristo como el intelecto creado resulta más perfecto que si fuesen actuados por sus propios *esse*: tanto esta naturaleza como este intelecto se reúnen inseparablemente en el *esse* substancial e inteligible divino respectivamente, siendo indivisos tanto en el momento de la Encarnación como en la visión beatífica⁴¹.

No olvidemos que el cognoscente puede ser intencionalmente lo conocido, recibiendo la forma de la cosa no como propia sino como otra. A diferencia de los compuestos hilemórficos, la unión de cognoscente y conocido no constituye un compuesto y por eso no es necesario que la esencia divina se una entitativamente al intelecto creado: así como el Verbo no informa sino termina la naturaleza humana de Cristo; así también, la esencia divina se comporta como *actus terminans* con el intelecto creado y le comunica su ser inteligible, según lo explicado por el P. Garrigou:

⁴⁰ “Natura quidem creata et humana Christi in ratione existendi actuatur per esse divinum, ut est personae Verbi; non tamen se habet ut subiectum; ipsius divini esse receptivum. In unione gloriae esse divinum, in quo intellectus videt Dei essentiam, est purus actus in ordine intelligendi, et purum intelligibile; sed non est forma seu species intelligibilis recepta in intellectu creato, sicut actus in propria potentia” (N. del Prado, *De Veritate Fundamentalí*, 631).

⁴¹ “Et quia potentiae perfectio actuatio vocatur, ideo dicere potes, quod potentia ad propriam existentiam est actuata non per proprium, sed per divinum esse, longe excellentius et perfectius quam fuisset actuata per proprium esse” (Cayetano, *In Tertiam Partem*, q.17, a.2).

Es necesario que el intelecto, se haga Dios no entitativa sino intencionalmente, como el cognoscente se hace lo conocido en acto primero antes que lo conozca (=expresamente)⁴².

3. LA NATURALEZA DEL HÁBITO DE LUZ DE GLORIA

En el capítulo anterior, observamos que la esencia divina –al ser acto puro– suple la formalidad tanto de la especie impresa como expresa en nuestro intelecto, sin por eso constituir un compuesto. Sin embargo, esta esencia de ningún modo puede suplir la necesidad del hábito de *lumen gloriae* que informa nuestra potencia cognoscitiva, aumentando su capacidad lumínica y deificándola al modo de composición. Siendo la visión beatífica un acto vital del intelecto, necesariamente ésta debe proceder de los principios intrínsecos del viviente como explica Santo Tomás:

Este aumento de capacidad intelectual la llamamos iluminación del entendimiento, como a lo inteligible se le llama luminosidad o luz. Y ésta es la luz de la que se dice: *La claridad de Dios la iluminará* (Apoc. 21:23) esto es, iluminará a la comunidad de bienaventurados que ven a Dios. Por esa misma luz se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios⁴³.

Desde su creación, Dios ilumina a las creaturas intelectuales de tres modos: mediante la luz natural intelectual como creador de la naturaleza humana y angélica, siendo innata desde el momento en que Dios crea al alma o forma intelectual; además de la luz de la gracia y de la gloria que es infundida en cuanto santificador y beatificador respectivamente, dándose una proporción admirable entre naturaleza, gracia y gloria porque es propio de la Divina Providencia no destruir las condiciones naturales, sino más bien perfeccionarlas según su modo como enseña S. Ramírez:

⁴² “Oportet quod intellectus, non quidem entitative, sed intentionaliter fiat Deus, sicut cognoscens fit cognitum in actu primo antequam cognoscat illud” (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, 278).

⁴³ “Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes” (*Summa Theologiae*, I, q.12, a.5).

La luz intelectual natural se ordena al estado de la naturaleza al modo de cualidad permanente; y semejantemente la luz de la gracia al estado de gracia. Por eso, también la luz de la gloria se ordena al estado glorioso al modo de cualidad permanente y efecto connatural que lo significamos con el nombre hábito⁴⁴.

Sabemos que el intelecto creado puede ordenarse remotamente y sin repugnancia al conocimiento de la esencia divina debido a su inmaterialidad e infinita potencialidad. No obstante y como explica el P. Vallaro, la sola presencia de la esencia divina no basta para producir la visión de la misma, sino es necesario que el intelecto creado sea confortado por un hábito receptivo connatural que se adecue a la sobrenaturalidad de la operación beatífica⁴⁵.

Este hábito dispone no sólo dispone y conforta al intelecto para operar sobrenaturalmente, sino que nos hace propiamente deiformes: para ver a Dios, debemos ser de algún modo como Él⁴⁶. Si bien, una cosa puede exceder la virtud de alguna potencia pero al mismo tiempo no superar el límite de su objeto, tal como le ocurre a la visión del murciélago con respecto a la luz; el Aquinate sostiene que la visión de la esencia divina difiere en especie con la visión natural y, por lo tanto, es necesario que nuestro intelecto sea dotado no de mayor intensidad cognoscitiva sino directamente de una nueva disposición:

El poder del entendimiento creado no es de sí suficiente para ver la substancia divina. Luego es preciso que para llegar a tal visión reciba un aumento de poder. Pero no basta el aumento por intensificación de su poder natural, porque tal visión no es de la misma naturaleza que la visión natural del entendimiento creado, como lo vemos por la distancia de objetivos. Por lo tanto, es menester que se haga un aumento de la potencia intelectual por la recepción de una nueva disposición⁴⁷.

⁴⁴ “Atqui lumen intellectuale naturae se habet ad statum naturae per modum qualitatis permanentes; et similiter lumen gratiae ad statum gratiae. Ergo et lumen gloriae se habet ad statum gloriae per modum qualitatis permanentes et connaturalis effectae, quod significamus nomine habitus” (S. Ramírez, *De Homini Beatitudine* (Opera Omnia 3) Madrid 1970-1972, vol. III, n.273).

⁴⁵ S. Vallaro, “De natura capacitatis intellectus creati”, 207.

⁴⁶ “Et secundum hoc lumen (beati) efficiuntur deiformes, id est, Deo similes” (*Summa Theologiae*, I, q.12, a.5).

⁴⁷ “Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei

Esta nueva disposición eleva completamente la razón formal del intelecto creado, permitiendo que elicitamente vitalmente el acto de ver la esencia divina: en otras palabras, el intelecto confortado por el hábito de *lumen gloriae* opera un acto de orden superior a su acción natural y que sin esta elevación no podría de ningún modo elicitar. Al ser esta visión una operación vital, el alma se constituye formalmente como beata en acto segundo porque antes el *lumen gloriae* ha informado como acto primero al intelecto posible⁴⁸.

A pesar de la claridad de sus textos, surge una dificultad aparente cuando Santo Tomás –en la misma *Summa Theologiae*– atribuye el acto de visión no al hábito de luz de gloria sino al don de intelecto:

Hay, igualmente, una doble visión de Dios. Una, perfecta, en la cual se ve la esencia divina. La otra, imperfecta, en la cual, aunque no veamos qué sea Dios, sin embargo, vemos qué no es. En esta vida conocemos tanto más perfectamente a Dios cuanto mejor comprendemos que sobrepasa todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de entendimiento: la primera, al don de intelecto *consummatum*, como se dará en la patria; la segunda, al don de intelecto *inchoatum*, como se da en el estado de vía⁴⁹.

virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem” (*Contra Gentes*, III, c.53, n.5).

⁴⁸ “Nempe lumen gloriae, quod est suprema dimanatio gratiae sanctificantis consummatae residentes in ipsa essentiae animae, pervadit et elevat ipsum intellectum possibilem in sua radice vel origine secundum quod resultat ex anima, et consequenter totum intellectum et totam eius virtutem intellectivam divinizat et deiformem faciat; quo fit ut, sic elevatus, eadem naturalitate in suo ordine eodemque modo agendi visionem Dei producat, sicut in suis naturalibus relictus producit quamcumque naturalem intellectionem” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.287).

⁴⁹ “Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via” (*Summa Theologiae*, II-II, q.8, a.7).

Sin embargo, el P. Ramírez explica que el Aquinate no habla de este don en sentido propio sino ampliamente, en cuanto el conocimiento evidente de Dios y en el que consiste la visión beatífica, es un don –al igual que la virtud de la fe– que Él concede a nuestro intelecto⁵⁰. Por su parte, el P. Menéndez sostiene que la visión beatífica escapa al objeto formal de este don: en efecto, ver a Dios en sus efectos aun sobrenaturales como la gracia no es lo mismo que verle desde dentro y empaparse de Él como primera e infinita Verdad. Los dones son hábitos que adaptan las facultades de la creatura para obrar divinamente, haciéndolas dóciles a la acción del Espíritu Santo. Por consiguiente, como la visión beatífica es la operación más divina que puede realizar la creatura, Santo Tomás no descarta la presencia de estos dones, sino más bien, los incluye dentro de esta visión⁵¹.

Aunque el don de intelecto no elicit formalmente el acto de visión; colabora de modo antecedente y de modo consecuente con la misma: respecto al primero, este don eleva la actividad natural del intelecto (o su *lumen quod*), haciéndola dócil a la acción divina y proporcionándola al *lumen gloriae*. Como el intelecto no está naturalmente capacitado para ver en sí mismas las esencias de las cosas y mucho menos la esencia divina, este don eleva y connaturaliza al intelecto para recibir el hábito de luz de gloria. Respecto al segundo modo y una vez recibido este hábito, el don de intelecto le permite al beato conocer la verdad universal que está contenida en la esencia divina, además de conservar y optimizar todos sus conocimientos previos; pero y sobre todo, percibir experimentalmente los efectos inenarrables de participar no sólo de la naturaleza sino de la felicidad de Dios⁵².

Como la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta, así tampoco la creatura puede alcanzar su fin último –que es la visión de la esencia divina– si no está debidamente deificada. Esta disposición resulta por la acción de la caridad y a la que se ordenan todos los hábitos infusos, los cuales obran conjuntamente las purificaciones necesarias para ordenar los pensamientos y afectos de nuestra alma⁵³. Como explica el P.

⁵⁰ S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.220/1.

⁵¹ I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 277.

⁵² I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 278-282.

⁵³ Enrique de Gante sostenía que la bienaventuranza formal consistía principalmente en la deificación del alma. Sin embargo, esta deificación

Lozano, el *lumen gloriae* constituye el ápice de este proceso de deificación que había comenzado el día del bautismo, el cual no excluye elementos afectivos porque la caridad y los conocimientos afectivos proporcionados por los dones procedentes de ella, determinarán el grado de mayor o menor participación del hábito beatífico en el intelecto:

El *lumen gloriae* que prepara inmediata y últimamente el espíritu bienaventurado para la divina visión, no es de naturaleza puramente especulativa, sino de naturaleza afectiva, y como un brote de la gracia y de la caridad, a la manera que es afectivo y dependiente de la caridad el conocimiento por dones del Espíritu Santo, con que son regaladas las almas que viven en estado de gracia⁵⁴.

Habiendo señalado más arriba que la esencia divina concurre activamente en la producción de la visión beatífica, resta por descubrir si esta esencia la produce eficiente o finalmente. Si la causalidad de la causa eficiente es originada por la causa final; la esencia divina actuará como fin del intelecto creado puesto que es principio y razón objetiva de nuestra beatitud. Pero y según lo explicado por el P. Ramírez, la causa final no causa algo eficiente sino sólo como razón por la cual *–ut qua–* la causa eficiente obra en la realidad y, de esta manera, puede decirse que el *lumen gloriae* produce *efficienter* nuestra beatitud:

La esencia divina en cuanto unida al intelecto creado como forma inteligible, es decir, como fin o beatitud objetiva, no causa eficientemente *–ut quae–* la visión beatífica sino que esto pertenece exclusivamente al intelecto creado con la Luz de Gloria; sin embargo, la causa *ut qua*, como razón por la cual el intelecto creado con la Luz de Gloria produce eficientemente aquella visión, ya que toda su razón o motivo es la esencia divina alcanzada como objeto o beatitud objetiva⁵⁵.

–que actúa como causa material– nos prepara pero no nos da formalmente la visión de la esencia divina. Esto no impide que el P. Lozano rescate la descripción de la visión beatífica que hace el Doctor Solemne: “Ipsa anima illuminata luce increata, lucet et inflamata ardore caritatis ardet; et per hoc prout possibile est, deformitatem et similitudinem habet; ut quasi non sit nec appareat esse aliud quam Deus, nec distinctum quid ab ipso” (E. de Gante, *Quodlibeto*, III, q. 12 en S. Lozano (ed.) “Naturaleza afectiva de la visión beatífica...”, 328)

⁵⁴ S. Lozano, “Naturaleza afectiva de la visión beatífica...”, 345.

⁵⁵ “Divina essentia quatenus unita intellectui creato ut forma intelligibilis, hoc est, ut finis seu ut beatitudo obiectiva, non causat ut quae

De acuerdo al procedimiento racional de nuestro entendimiento, la naturaleza de este hábito sólo puede ser explicitada a través de la definición, es decir, mediante el análisis de las cuatro causas como del género y la diferencia específica. Al ser un hábito operativo, la definición más propia del *lumen gloriae* sería a partir de la causa eficiente, en cuanto su acto se compara con su objeto: de esta manera, la visión beatífica es el acto propio del hábito de luz de gloria y se refiere a la esencia divina como objeto propio. No obstante, el P. Ramírez no se conforma y nos entrega una definición conforme a todas las causas:

La Luz de Gloria puede definirse como hábito intelectual operativo *per se* infuso, por el cual el intelecto creado se hace deiforme e inmediatamente dispuesto para la unión inteligible con la esencia divina y luego es capaz de obrar el acto de visión beatífica⁵⁶.

Esta fórmula define al hábito beatífico a través de dos causas –eficiente y final– pues dice *habitus operativus infusus* por el que la potencia intelectual es *capax eliciendi actum visionis beatificae*; y de dos efectos –formal y material– cuando señala que el hábito hace al intelecto *deiformis*, añadiendo *immediate dispositus*, lo que se aproxima analógicamente a la causalidad material. Ahora bien, el hábito operativo es una forma y ésta no puede conocerse *a priori* sino sólo a través de la causa eficiente y final; pero sí podemos hacerlo *a posteriori*, es decir, a través de los efectos formales que informan al sujeto y lo disponen al fin como ocurre cuando el intelecto es capaz de obrar el acto beatífico⁵⁷.

efficienter ipsam visionem beatificam, sed hoc pertinet exclusive ad intellectum creatum cum lumine gloriae, causat tamen ut qua, nempe ut ratio qua intellectus cum lumine gloriae visionem illam efficienter producit, quia tota ratio seu motivum eius est ipsa divina essentia attingenda ut obiectum seu beatitudo obiectiva” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.289).

⁵⁶ “Lumen gloriae possit definiri: habitus intellectualis operativus per se infusus, quo intellectus creatus efficitur deiformis et immediate dispositus ad unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia, ac proxime capax eliciendi actum visionis beatificae” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.298).

⁵⁷ “Le fondement dernier, en même temps que la vraie nature de la puissance obédientielle de l’âme humaine à la vision divine et à la vie surnaturelle qui achemine efficacement à cette vision, nous sont ainsi livrés par la

Luego de estas aclaraciones acerca de las relaciones entre las causas, el teólogo salmantino nos entrega una definición más breve, pero no menos profunda, porque la hace de acuerdo al género y la especie: “La Luz de Gloria es esencialmente hábito intelectual contemplativo *per se primo* beatífico, es decir, hace beato sin mediación”⁵⁸.

Cuando el P. Ramírez decía más arriba *habitus intellectualis operativus* está excluyendo del género de hábitos beatíficos tanto a la caridad, ya que pertenece a la voluntad; como a la fe, perteneciente al intelecto pero no propiamente intelectual. A lo cual añade como diferencia específica *per se primo beatificus*, en cuanto descarta a todo el resto de hábitos intelectuales especulativos que nos hacen beatos, pero no del modo inmediato que la Divina Providencia estableció para el hombre. Si bien, estos hábitos son en alguna medida beatíficos porque sus actos versan sobre las realidades más nobles; sin embargo, no nos hacen inmediatamente beatos como el hábito de luz de gloria, puesto que las especies inteligibles creadas siguen mediando para representar a Dios⁵⁹.

4. LA EMINENCIA ESPECULATIVA Y PRÁCTICA DE LA VISIÓN BEATÍFICA

Un objeto es más noble en cuanto sea más simple y abstracto, puesto que es más inmaterial y, por lo tanto, más semejante a Dios. De esta manera el objeto del intelecto –que es la razón de todas las cosas– implica el de la voluntad, es decir, ésta se mueve al bien universal sólo y en cuanto ha sido aprehendida la razón de bondad por parte del intelecto. De allí que el apetito de bien

structure analogique de l'intelligence” (A. Gardeil, “La structure analogique de l'intellect”, *Revue thomiste* 32 (1927) 3-19, 19).

⁵⁸ “Lumen gloriae est habitus per se primo beatificus, hoc est, beatum faciens sine medio” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.299).

⁵⁹ “Solum ergo lumen gloriae est habitus per se primo beatificus, hoc est, beatum faciens sine medio; beatificus enim idem sonat quod beatum faciens. Et quidem facit beatum intellectum creatum dupliciter: primo, formaliter, dando ei statum beatificum, quem causat in genere causae formalis; secundo, efficienter, ipsi conferendo actum beatificum, quem elicit una cum ipso intellectu in genere causae efficientis” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.299).

universal –equivalente a la beatitud– esté en proporción de su aprehensión, como señala el P. del Prado: “El conocimiento de la cosa es la medida de su apetito. Por lo que la amplitud de la potencia apetitiva sigue a la amplitud de la potencia cognoscitiva”⁶⁰.

Por esta razón y según Cayetano, ver a Dios es más perfecto que amarlo del mismo modo como el hábito de *lumen gloriae* supera al de caridad; no sólo porque el hábito beatífico es propio del término, sino también, porque la esencia divina ocupa lugar habitual en el intelecto y no en la voluntad⁶¹. Una vez en la Patria Celeste, Dios es amado no sólo como bien sino como bien conocido; donde el amor no se ordena a la visión sino y, por el contrario, una vez visto es necesariamente amado⁶².

Lejana de todo juicio y discurso, la visión beatífica debe asemejarse a una simple aprehensión intuitiva pues su objeto no son las propiedades del ser divino sino su misma esencia o Deidad. Este conocimiento excede cualquier operación natural –incluso angélica– por su simplicidad y pureza, siendo indescriptible para el lenguaje de las creaturas. No puede compararse con la contemplación *circular* a la que podemos aspirar en este mundo mientras ascendemos en la vida espiritual, porque sigue siendo un conocimiento negativo *circum Deum* pero no *ipsius Deus*⁶³. Por el contrario, la visión de la esencia divina es un conocimiento *central* y absolutamente positivo como explica el P. Ramírez:

Esta visión o contemplación positiva de la misma deidad por sí misma, debe decirse que es una contemplación central como aquella que Dios tiene por sí acerca de sí mismo, de acuerdo a las palabras de Santo Tomás: ‘el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, se compara con el *centro*’, por razón de suma simplicidad e inmovilidad⁶⁴.

⁶⁰ “Cognitio rei est mensura appetitus eiusdem. Unde amplitudo potentiae appetitivae consequitur amplitudinem potentiae cognoscitivae” (N. del Prado, *De Veritate Fundamentalibus*, 634).

⁶¹ Cayetano, *In Primam Partem*, q.82, a.3.

⁶² “Sed in patria, quamquam Deus amatus non ametur propter videre ipsum, sed propter ipsum Deum, amore amicitiae, quia tamen amatur visus” (Cayetano, *In Primam Secundae Partem*, q.3, a.4).

⁶³ Véase A. Gardeil, “Les mouvements en direct, en spirale, circulaire de la âme (selon S. Denys) et les oraisons mystiques” en *Revue thomiste* 30 (1925), Toulouse, 321-340.

⁶⁴ “Haec ergo visio seu contemplatio positiva ipsius deitatis per seipsam, dicenda est contemplatio centralis, sicut est contemplatio quam Deus

La vida eterna del beato implica, por un lado, la posesión de Dios como belleza infinita donde la esencia divina penetra el entendimiento y se adhiere tan firmemente a él que viene a ser tan nuestra como nuestras ideas. Durante esta vida y cuando contemplamos un objeto bello, su ser físico permanece fuera de nosotros y su posesión no es más que intencional. Sin embargo y debido a esta posesión eterna, el alma queda divinizada y participa de todos los atributos divinos siendo de algún modo ellos, porque la creatura –al ser consorte de la divinidad– los refleja como en un espejo clarísimo. Por otro, la vida eterna contiene la plenitud de la vida divina y que se manifiesta en el misterio de la adorable Trinidad: empero, el beato no asistirá como un simple espectador a este idilio donde el Padre engendra intelectualmente al Hijo y de ambos procede amorosamente el Espíritu Santo, sino y por el contrario, será introducido en la vida trinitaria como miembro de la familia de Dios porque la esencia divina está físicamente dentro del alma y se une de modo vital con su intelecto⁶⁵.

Sólo diferenciándose en el grado de evidencia, la ciencia teológica es idéntica substancialmente a la visión beatífica porque recibe sus principios a partir de la ciencia de Dios y de los santos. De allí que si la teología comprehensiva es eminentemente especulativa y práctica, también debe serlo la teología viadora según la opinión del P. Báñez:

La Teología se ordena la visión beatífica como a fin último, con el cual, *per se*, está en proporción porque es del mismo orden, esto es, sobrenatural. Pero la visión beatífica es especulativa y práctica. Luego especulativa y práctica es la Teología. Se prueba la consecuencia. Porque la razón de especulativo y práctico en las ciencias se toma del fin⁶⁶.

de seipso habet per seipsum, iuxta illud S. Thomae: ‘cognitio Dei, quam de seipso habet, comparatur centro’, ratione summae simplicitatis et immobilitatis” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.321).

⁶⁵ I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 282-287.

⁶⁶ “Theologia ordinatur ad beatificam visionem tamquam ad finem ultimum cui per se proportionatur Theologia, qui est ejusdem ordinis, nempe supernaturalis: sed visio beata est speculativa et practica, ergo Theologia est speculativa et practica. Probatur consequentia quia ratio speculativi et practici in scientiis sumitur ex fine” (D. Báñez, *In Primam Pars*, I, q.1, a.4, concl. V en S. Lozano (ed.), “Naturaleza afectiva de la visión beatífica...”, 324).

Sin mencionarlos, el P. Lozano se queja de algunos teólogos cuando conciben a la visión beatífica como puramente especulativa, olvidando que Dios no sólo es la Verdad primera sino también el Bien primero⁶⁷. Mediante la posesión de la *ipsa essentia bonitatis*, Santo Tomás sostiene que el beato adquiere la plenitud y descanso de todas sus potencias –especialmente cuando se ven rectificadas e inalterados sus afectos– y torna imposible para la voluntad buscar otro bien que no sea Dios⁶⁸.

Esta inmovilidad de nuestra voluntad es causada por el gozo en cuanto quietud del apetito en el bien poseído, lo cual –según el P. Menéndez– no es sinónimo de inacción sino de actividad intensa pero refleja: “Si el bien amado está presente, el apetito no tiene que salir de sí; en él mismo se asimila, nutriéndose de él, que es lo que produce la impresión gozosa y placentera”⁶⁹. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea el bien poseído por el amor, más intenso será el gozo y por eso el beato goza en la medida de su amor a Dios, quien se adapta y proporciona a su voluntad ya no sólo como bien en general sino como propio. Este amor agota toda la energía psíquica del beato, amando a su Creador con todas sus fuerzas porque todo cuanto pueda y quiera amar lo encuentra en Él.

Al participar de la naturaleza y de la gloria divinas, entre el beato y Dios fluye necesariamente una corriente de amor fundada en la semejanza de ambos: en efecto, este efluvio surge cuando el amante divino extiende y proyecta el amor que tiene a Sí mismo en el ser amado. Una vez despertado el amor por sentirse amado, el beato se considera desmerecedor de tanto amor, lo que permite –al mismo tiempo– experimentar más claramente la bondad del Amor divino que lo creó y lo glorifica eternamente. Dilatada su potencia natural por la caridad, la voluntad del beato irrumpe sobrenaturalmente para amar a la causa y principio de todo bien e incluso de todo cuanto es amable en él mismo⁷⁰.

⁶⁷ S. Lozano, “Naturaleza afectiva de la visión beatífica...”, 238.

⁶⁸ “Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adeptus fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet” (*Compendium Theologiae*, c.149).

⁶⁹ I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 289.

⁷⁰ I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 294.

Este conocimiento afectivo y experimental ya comienza en esta vida a través de los dones del Espíritu Santo, frutos de la caridad y de la unión con Dios que los santos alcanzan durante su peregrinaje. Según San Juan de la Cruz, estas noticias amorosas son toques substanciales por los cuales la inmensidad divina –haciéndose sentir y gustar– se comunica al alma como preludio de la gloria:

Este toque divino ningún bulto ni tomo tiene, porque el Verbo que le hace es ajeno de todo modo y manera y libre de todo tomo, de forma y de figura y accidentes, que es lo que suele ceñir y poner raya y término a la substancia; y así ese toque de que aquí se habla, por cuanto es substancial (es a saber, de la divina substancia) es inefable⁷¹.

En la visión beatífica culmina la unión transformante que comienza durante esta vida, siendo la culminación de la vía normal hacia la vida eterna. Este matrimonio espiritual –del cual hablan los místicos– se consume no sólo cuando la esencia divina deifica al intelecto del beato para verla desnuda en su Deidad, sino también, cuando su voluntad queda inmovilizada en el océano de bondad que rebalsa toda su capacidad de amor⁷².

Resaltar el aspecto eminentemente afectivo de la visión beatífica, no significa desconsiderar su aspecto eminentemente especulativo e intelectual, tal como ha sido mencionado en este principio del capítulo. Si la intensidad del gozo depende de la connaturalidad de la acción por la cual se posee el bien; el acto intelectual es el más connatural porque procede de la facultad más noble de la creatura y, por lo tanto, contendrá mayor gozo. Aunque este acto sea sobrenatural, el P. Menéndez explica que se connaturaliza con el intelecto debido a la participación de la naturaleza divina y los hábitos correspondientes: “Y si todo acto connatural ya produce de suyo placer, porque es un bien y una perfección de la potencia, ¿cuál será el gozo que producirá ese

⁷¹ Juan de la Cruz, *Llama de amor viva (B)*, 20 en S. Lozano (ed.), “Naturaleza afectiva de la visión beatífica...”, 340.

⁷² “Sic valde corroboratur thesis secundum quam matrimonium spirituale seu unio transformans inchoata sit in hac vita culmen viae normalis ad vitam aeternam, et pariter vivum desiderium videndi Deum per essentiam; manifestum est quod non datur haec visio absque eius praevio vivo desiderio, sive in terra sive in purgatorio” (R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, 278).

acto perfectísimo por el cual se posee el objeto más perfecto que se puede pensar?”⁷³.

CONCLUSIÓN

Luego de haberse dispuesto por el hábito del *lumen gloriae* para la visión inmediata de la esencia divina, el ser del beato queda tan profundamente rectificado que lo diviniza completamente⁷⁴. La visión beatífica, como culminación de la deificación iniciada en el bautismo, introduce definitivamente al beato en la parentela de la Santísima Trinidad, debido a la connaturalidad establecida con la divinidad y que le es proporcionada por su elevación al orden sobrenatural.

La posibilidad de la vida eterna es una verdad que supera cualquier demostración puesto que es superior a la capacidad aprehensiva o discursiva del intelecto creado. Sin embargo, esto no significa que la vida eterna sea imposible y no podamos ver a Dios tal como se ve y amarlo tal como se ama. En efecto, los beatos no sólo conocen a Dios como Ente primero, Verdad primera o Bondad primera, perfecciones que son participadas naturalmente a las creaturas y por las cuales podemos elevarnos al conocimiento de Su existencia y naturaleza; sino también, lo conocen en su vida íntima o en sus profundidades⁷⁵.

En este océano de suma inteligibilidad, donde la Bondad primera se comunica infinitamente y por la que el Padre genera la Verbo y del amor de ambos procede el Espíritu Santo, los beatos se sumergen eternamente e intuyen a Dios en toda su razón de Deidad. Como explica el P. Garrigou, la realidad divina no es puramente absoluta (significada por la unidad de su naturaleza) ni tampoco puramente relativa (significada por las Personas divinas) sino algo superior que contiene *eminenter formaliter* aquello que corresponde a nuestros conceptos de absoluto y relativo, de naturaleza y de personalidad relativa⁷⁶.

⁷³ I. Menéndez, “El don de intelecto...”, 296.

⁷⁴ “Similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est” (1 Ioan. 3:2).

⁷⁵ 1 Cor. 2:10.

⁷⁶ R. Garrigou-Lagrange, “Le clair-obscur de la Sainte Trinité”, *Revue thomiste* 45 (1939), 647-664, 655.

Como la esencia divina es su ser, pudiendo por sí misma hacer existir otra naturaleza a través de la creación; así también y siendo su verdad e inteligibilidad, puede actualizar a otro intelecto haciendo las veces tanto de especie impresa, porque Dios en cuanto visto no excede a su esencia que es la forma por la cual se ve; como de especie expresa, debido a que el intelecto creado es actualizado no por un verbo proferido por él, sino por la misma esencia divina:

La esencia divina hace las veces de una y otra especie inteligible por modo de forma puramente actuante y terminante, no por modo de forma informante: lo que ciertamente repugna a la esencia divina, que es Acto Puro⁷⁷.

Que la creatura pueda ver a su Creador, Santificador y Beatifactor constituye el beneficio más grande que Dios pudo haberle concedido al ángel y al hombre como explica Santo Tomás:

Según el orden de los efectos es el orden de las causas; pues, mientras más noble es el efecto, más noble es la causa. Pero entre todas las cosas que puedan concederse a las creaturas puras, es que vean a Dios por esencia, esto es lo máximo. En efecto, la causa de esto no puede ser la naturaleza sino sólo Dios que es suma causa de todo⁷⁸ (*).

⁷⁷ “Divinam essentiam gerere vices utriusque speciei intelligibilis per modum formae pure actuantis et terminantis, non per modum formae informantis: quod certe divinae essentiae, quae est Actus Purus, nequaquam repugnat” (S. Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, III, n.248).

⁷⁸ “Secundum ordinem effectuum est et ordo causarum: nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quae possunt purae creaturae praestari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa” (*Super Sententiis*, IV, d.49, q.2, a.6, sc.4).

^(*) Este artículo es fruto de la investigación que realicé durante mi permanencia en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA) durante el primer semestre de 2018, en el marco del programa *Becas Iberoamérica: jóvenes profesores e investigadores*, financiada por el Banco Santander-Río en cooperación con la Secretaría de Investigación de la Universidad Católica de La Plata (UCALP). Por esta razón, agradezco la colaboración de todas estas instituciones y, particularmente, a mi tutor, Dr. José Ramón Matito, y a la señora decana de la Facultad de Humanidades (UCALP), Dra. María Minellono.