



LA VISIÓN BEATÍFICA COMO REALIDAD TRINITARIA

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ-ALIÓ

SUMARIO: INTRODUCCIÓN. I. LA INFORMACIÓN INTELIGIBLE DEL INTELECTO BEATO POR LA ESENCIA DIVINA: 1. La información inteligible. 2. La Esencia divina hace de forma inteligible en la visión beatífica. 3. Todo intelecto creado es *capax Dei*. 4. La elevación del intelecto: el *lumen gloriae*. 5. El acto de visión. II. LA VISIÓN EN EL VERBO. EL CONOCIMIENTO DE LAS PERSONAS DIVINAS: 1. La función del verbo mental en la operación intelectual. 2. El Verbo de Dios y el conocimiento intratrinitario. 3. La visión beatífica como visión en el Verbo. 4. Gracia increada y gracia creada: la doble participación sobrenatural *per operationem* y *per similitudinem*. CONCLUSIÓN.

INTRODUCCIÓN

Una cuestión central¹ en la especulación teológica es la conexión existente entre el Misterio de la Santísima Trinidad y la salvación del hombre. El Misterio trinitario nos ha sido revelado como el Misterio salvífico por excelencia. Y esto es así no sólo porque la acción salvífica sea trinitaria sino, primaria y esencialmente, porque

1. Este artículo forma parte de un conjunto de trabajos que tienen como finalidad el estudio del conocimiento intratrinitario como conocimiento interpersonal estructurado en el Verbo divino —*El entender como perfección: la operación inmanente*, en *Sapientia*, 158 (1984) 249-290; *El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental* (en espera de publicación en *Sapientia*); *El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia*, en *Dios y el hombre* (Pamplona 1984) 377-398; *La Santísima Trinidad, Comunión de Personas*, en *Scripta Theologica* 18 (1986) 11-115; *La mediación del Verbo divino como mediación inmanente*, en *Portare Cristo all'uomo* (Roma 1985) 585-603—. A ellos haremos referencia para fundar algunas de nuestras afirmaciones.

la misma salvación de la criatura es trinitaria, y consecuentemente debe serlo su realización.

La salvación del hombre es trinitaria porque no es otra cosa que la inserción del mismo en aquella Vida de conocimiento y amor realizada por las tres divinas Personas —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo—: para eso envió el Padre a su Hijo y a su Espíritu al mundo, para que tengamos Vida y la tengamos en abundancia².

Desde esta perspectiva, desde el Misterio trinitario como principio y fin de la creación, es como la ciencia teológica adquiere su carácter sapiencial, y la creación se nos muestra como una *regiratio* de la criatura respecto del Creador, cuyo fundamento se encuentra en la Vida intratrinitaria de Dios. Dice así Santo Tomás: «en la salida de las criaturas a partir de su primer principio se nos muestra una cierta circulación o *regiratio*, ya que todas ellas vuelven, como a su término, a Aquél del que proceden como de su principio. Por eso es necesario que aquello que da razón de su salida dé la razón de su retorno. Ahora bien (...) las eternas procesiones de las Personas divinas son la razón de la producción de las criaturas a partir de su primer principio y, por tanto, también ellas son la razón de su vuelta al fin; porque así como fuimos creados por el Verbo y el Espíritu Santo, también por las procesiones divinas alcanzamos nuestra unión con el fin último»³.

Un lugar privilegiado para alcanzar una más clara inteligencia del contenido trinitario de nuestra salvación lo ocupa, en nuestra opinión, la visión beatífica. Y esto por dos motivos: el primero, porque sólo *in Patria* nuestra participación en la Vida trinitaria será perfecta y plena; segundo, porque la operación intelectual nos es mejor conocida que la volitiva. Sin embargo, por causas diversas, la visión beatífica ha sido considerada habitualmente fuera del contexto trinitario, y sólo se ha tenido en cuenta su carácter de perfección absoluta, no su aspecto relativo. Pues, si bien es verdad que siempre se hace referencia a que el objeto conocido es el Dios Trino, de acuerdo al Magisterio de la Iglesia⁴, la relación entre el *lumen gloriae*, las misio-

2. Cfr. Io 10.10.

3. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2 sol.

4. PIO XII, *Enc. Mystici Corporis* 20.VI.1943, AAS 35 (1943) 232; CONC. FLORENTINO, *Bul. Laetentur coeli* 6.VI.1439 (D 1305).

nes de las Personas divinas —en especial del Verbo—, que nos permiten introducirnos en la intimidad divina, y la donación de las divinas Personas, que dicha entrada supone, en la práctica no ha sido considerada. Simplificando, nos atreveríamos a afirmar que, según la exposición más habitual, la visión beatífica es presentada como trinitaria sólo en razón de su objeto, pero no en razón de su estructuración, y en consecuencia las procesiones eternas no aparecen como la razón y causa de dicha visión.

En el presente trabajo pretendemos hacer una exposición del contenido trinitario de la visión beatífica, y mostrar cómo en ella se entrelazan en perfecta armonía la gracia creada y la Increada, la misión invisible del Verbo y la donación de las Personas divinas; y de este modo contemplar la vida *in Patria* como una participación de la misma Vida divina —Vida esencialmente trinitaria— precisamente en cuanto trinitaria.

Hemos dividido nuestro estudio en dos apartados: en el primero consideramos el aspecto de perfección absoluta de la visión beata —la información inteligible del intelecto creado por la misma Esencia divina—; en el segundo, la misión invisible del Verbo, mediante la cual el bienaventurado es «introducido» en la Vida Intratrinitaria por vía de conocimiento, a la vez que tratamos de poner de relieve como *in Patria* pasamos a «formar parte» de un modo limitado y finito —participamos— de la misma Trinidad.

I. EL ACTO DE VISIÓN. LA INFORMACIÓN INTELIGIBLE DEL INTELECTO BEATO POR LA ESENCIA DIVINA

En todo proceso intelectual, y por tanto también en la visión beatífica, se distinguen dos momentos claramente diferenciados: el primero receptivo, en el que el intelecto es informado inteligiblemente por la forma del objeto, de modo que pasa a ser inteligente en acto; el segundo activo, consistente en la generación del verbo mental, en el que se contempla el objeto conocido en sí mismo.

Estudiamos ahora el primero de ellos en el caso de la visión

beatífica⁵, y debemos tener en cuenta que en él intervienen dos principios: el objeto conocido, que determina, mediante su forma, la operación intelectual⁶, y el intelecto posible. Y, para poder determinar cómo intervienen estos dos principios, consideramos en primer lugar las características generales de la información inteligible para aplicarlas después a nuestro caso concreto.

1. *La información inteligible*

La operación intelectual, como toda operación cognoscitiva, es un proceso asimilativo, en el que el cognoscente se identifica formalmente con lo conocido. Identificación muy especial pues no consiste en *la posesión de otra forma* —no es propiamente una transformación— sino en *la posesión de la forma de otra cosa*, precisamente, *en cuanto otra: el inteligente no es lo conocido sino que entiende lo conocido*. De modo que se puede decir que el inteligente en cuanto inteligente se identifica con lo conocido en cuanto conocido, sin dejar de ser el mismo⁷.

No es, en consecuencia, un proceso asimilativo en el orden del ser, la información por la forma de lo conocido no es una información entitativa —*secundum esse*—, sino en el del obrar, es una información operativa —*secundum intelligere*—.

5. Por ser bien conocido, nuestra exposición será sucinta, aunque deberemos aclarar algunos aspectos —especialmente respecto al acto de visión— que, por separarnos de la opinión más habitual en el tomismo, pueden ser novedosos. En concreto para algunos autores (cfr. p. e. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I P., d. 14, d. 32; *De Anima* q. 4; SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, Tract. II, dis. 2-3; I. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomista*, t. I (Friburgo 1932); G. SZASZKIEWCZ, *Psychologia rationalis* (Roma 1966);...) la operación intelectual, y en consecuencia el acto de visión beatífica, por ser una operación vital, es considerada necesariamente activa y no receptiva (salvo *per accidens*, y de un modo previo). Sin embargo Santo Tomás insiste repetidamente en el hecho de ser esta operación receptiva —pasiva— (cfr. p. e. *S. Th. I*, q. 79, a. 2, c; ad 3; *In II De Anima*, lect. 6 y 10; *De Ver.* q. 26, a. 3, ad 4; ad 5).

6. Desarrollado en *El entender como perfección:...*, a. c. en nota 1, y que ahora resumimos.

7. Cfr. *S. Th. I*, q. 14, a. 1, c; *De Ver.* q. 8, a. 3, c.

a) *Características de la información inteligible*

De lo dicho se deduce que las características de la información inteligible se distinguen netamente de la información entitativa o natural —*secundum esse*—. Y las podríamos resumir como sigue:

— Es una verdadera información, ya que la forma de lo conocido es principio determinante —formal *quo*— de una actualidad —el entender—, lo que exige que se una al intelecto como forma.

— De esta información surge un cierto *unum* —el intelecto en acto— cuya actualidad —el entender— es una perfección absoluta del inteligente, un enriquecimiento ontológico del mismo, si bien no en el orden del ser —no es entitativa— sino del obrar —es operativa—. De aquí que no sea un *unum simpliciter*, como sucede en la información entitativa, ya que el entender es acto del intelecto pero no de la forma, pues ésta ni es *entendida* en razón de dicho acto —es por su propio acto de ser, y lo entendido es el objeto no la forma—. En consecuencia, es un *unum secundum quid*, y más propiamente un *unum in intelligendo*, de modo que la unión es real del intelecto a la forma pero sólo de razón de la forma al intelecto.

— Es una información intencional, y ésta es la característica fundamental de la que se derivan las anteriores, en cuanto que lo propio del acto de entender es ser una actualidad que hace siempre referencia a otra —la de acto de ser de lo conocido—, o, en otras palabras, el intelecto en acto hace siempre referencia al ser, de modo que, de por sí, el entender sin esa referencia carece de sentido. Y este carácter referencial propio del entender es lo que se expresa con la palabra «intencional», y pone de relieve la prioridad metafísica del ser sobre el obrar.

b) *Conocimiento «per essentiam vel per similitudinem»*

Para que la forma de lo conocido participe en la operación intelectual como principio formal *quo* —informando intencionalmente el intelecto— es necesario que esté presente físicamente en el mismo y sea inteligible en acto.

Según esto podemos distinguir dos tipos de «visión» o conocimiento⁸: el conocimiento *per essentiam*, cuando la misma forma natural del objeto informa inteligiblemente el intelecto del cognoscente —lo que sucede cuando se cumplen las dos condiciones indicadas—, y el conocimiento *per similitudinem* cuando, por no cumplirse alguna de las dos condiciones, la forma del objeto es sustituida por una forma vicaria —la *species intelligibilis*— que hace sus veces.

Si bien la «visión» *per speciem* no hace mediato el conocimiento, ya que informa inteligiblemente en cuanto *similitudo* y lleva el conocimiento directo del objeto, en general este conocimiento es menos perfecto que el conocimiento *per essentiam*, ya que depende de la mayor o menor identidad de la forma vicaria con el objeto.

2. *La Esencia divina hace de forma inteligible en la visión beatífica*

Consideramos ahora la forma inteligible propia de la visión beatífica. Y debemos decir que, en principio, no parece imposible que la visión beata se llevase a cabo mediante una especie creada, ya que es el modo natural con el que el hombre conoce y, por otra parte, el conocimiento por especie no hace mediato el conocimiento.

a) *Ninguna especie creada permite conocer a Dios como es en sí*

Sin embargo es por parte de la especie donde surge la imposibilidad de este tipo de conocimiento: no es posible que ninguna realidad creada pueda representar adecuadamente la Esencia divina, «ya que la Esencia divina es su mismo *esse* (...), lo cual no puede competir a ninguna forma creada. Y, por tanto, ninguna forma creada puede ser semejanza que represente a la Esencia divina en el vidente»⁹.

8. Existe también una visión especular, cuando a partir del conocimiento de una cosa, que hace de medio *a quo*, se conoce otra. Pero se trata de una visión mediata.

9. *S. Th. I* q. 12, a. 2, c. Santo Tomás da otras cinco argumentaciones, pero todas ellas se pueden reconducir a ésta (cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 1, c; *De Ver.* q. 8, a. 1, c; *C. G. III*, c. 49; *In I Sent.* d. 3, q. 1, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, sol; *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, c).

b) *La Esencia divina puede hacer de forma inteligible de un intelecto creado*

De lo dicho se deduce que sólo es posible la visión beatífica si la Esencia divina hace forma inteligible del intelecto creado, de modo que Dios sea no sólo *quod videtur* sino *quo videtur*. Sin embargo, a pesar de que el conocimiento *per essentiam* no es ajeno al conocimiento intelectual de las criaturas —cuando se reúnen ciertas condiciones— parece, en un primer momento, que este tipo de visión se opone a la transcendencia divina. Por eso nos planteamos la posibilidad de esta información, en este epígrafe lo haremos desde el punto de vista de Dios, y en el próximo desde el de la criatura.

Y tenemos que *per se* la Esencia divina puede hacer de forma inteligible de un intelecto creado, ya que «para que el intelecto entienda no se requiere otra cosa sino que lo conocido sea inteligible en acto y se una al intelecto. Y la Esencia divina es por sí misma inteligible en acto, pues es inmaterial, y está presente a (todo) intelecto, ya que (...) Dios es más cercano a cualquier cosa que ella misma. Tenemos, por tanto, que el intelecto creado puede ver inmediatamente la Esencia de Dios»¹⁰.

Y esto no se opone a la transcendencia divina precisamente en razón de las características propias de la información inteligible, que no comporta el que surja un *unum simpliciter* sino un *unum secundum quid* —*in intelligendo*—¹¹. De modo que lo único modificado en razón de esa información es el intelecto, del cual es el acto de visión, no la Esencia divina. Para poner de relieve este hecho, Santo Tomás insistirá en que, al no ser una información en su sentido más propio —la entitativa—, Dios hace «como de forma» —*ut forma*— del intelecto beato¹².

3. *Todo intelecto creado es «capax Dei»*

Una vez vista la posibilidad de la visión beatífica de parte del

10. *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, sc 2.

11. Cfr. *In I Sent.* d. 49, q. 2, a. 1, ad 8.

12. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 15.

objeto, pasamos a considerarla de parte del sujeto, en concreto, de parte del intelecto creado. Y parecería que la respuesta tendría que ser negativa, ya que es necesario que entre una potencia y su objeto haya una cierta proporción, y la desproporción entre la criatura y Dios es manifiesta.

a) *La proporcionalidad entre el intelecto y su objeto*

Sin embargo, Santo Tomás precisará que hay que distinguir una doble proporción: la proporción en el ser o en la cantidad, y en este sentido no cabe ninguna proporción entre la criatura y su Creador; y la proporción —llamada proporcionalidad— que se da entre «la materia y la forma», «el efecto y la causa», y «la potencia y el objeto», y este tipo sí cabe entre la criatura y Dios¹³.

Ahora bien, antes de pasar al estudio de la posibilidad de que exista esta proporción es necesario tener en cuenta que entre el intelecto y su objeto cabe una triple proporcionalidad: la proporcionalidad esencial o formal, cuando el objeto está contenido bajo la formalidad propia de una potencia; la proporcionalidad propia, o relativa cualitativa, cuando el contenido formal del objeto cae dentro de la amplitud propia de la potencia; y la proporcionalidad relativa cuantitativa, cuando la potencia es capaz de comprender totalmente el contenido formal del objeto.

La primera determina esencialmente la potencia operativa, y la define específicamente; la segunda la determina en relación a su objeto formal propio; la tercera la determina sólo accidentalmente en cuanto a su perfección.

b) *Todo intelecto creado tiene la capacidad radical de conocer a Dios*

El objeto de todo intelecto es el ente, bajo el transcendental *verum*: todo ser, en cuanto que es, es objeto de cualquier intelecto. De

13. Cfr. C. G. III, c. 54; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad, 6,...

modo que ninguna diferencia por parte del objeto diversifica el intelecto¹⁴.

Por ello, Dios que es el Ser y la Verdad Supremos es posible objeto de todo intelecto —del Divino y del creado—. Y es en razón de esta característica, esencial a todo intelecto, que las criaturas intelectuales no sean sólo una cierta semejanza de Dios sino su imagen, ya que lo imitan en su último aspecto específico. Por eso Santo Tomás insiste en que por ser imagen de Dios toda criatura intelectual es radicalmente *capax Dei*, y que no pueda alcanzar toda su perfección posible —su último fin— sino en razón de la visión beatífica¹⁵.

c) *Ningún intelecto creado es capaz naturalmente de conocer a Dios como es*

Si bien todo intelecto es *capax Dei* —tiene una apertura transcendente a Dios—, el intelecto creado sólo es capaz de conocer adecuadamente su objeto formal propio, aquel que deriva de su propia naturaleza intelectual, y que es siempre una realidad creada, de modo que Dios es sólo objeto formal propio del Intelecto divino.

Dice así el Aquinate: «Es imposible que algún intelecto vea la Esencia divina por sus propias fuerzas naturales. Pues el conocimiento se realiza según que lo conocido está en el cognoscente. Y lo conocido está en el cognoscente según el modo de ser de éste. Por ello, el conocimiento de todo cognoscente es según su naturaleza. De aquí que, si el modo de ser de una cosa excede la naturaleza del cognoscente, su conocimiento está por encima de la naturaleza del mismo.

«Hay una pluralidad de modos de ser en las cosas: unas, cuya naturaleza no tiene el ser sino en *esta materia* individual, son los cuerpos; otras, cuya naturaleza es *per se* subsistente, y son las substancias incorpóreas, que llamamos ángeles. Pero sólo a Dios le compete su propio modo de ser, ya que es su *esse* subsistente (...).

«Por tanto, conocer al mismo ser subsistente es sólo connatural al intelecto divino, y está por encima de la capacidad natural de cual-

14. Cfr. *S. Th. I*, q. 79, a. 7, c.

15. Cfr. *S. Th. I*, q. 79, a. 3, c; a. 4, c; q. 12, a. 1, c; a. 2, c.

quier intelecto creado, pues ninguna criatura es su *esse* sino que tiene un *esse* participado»¹⁶.

4. *La elevación sobrenatural del intelecto beato: el «lumen gloriae»*

De aquí que, si ningún intelecto creado es capaz por sus propias fuerzas naturales de «ver a Dios», es manifiesto que debe ser perfeccionado por encima de ellas para poder alcanzar dicha visión. Y este perfeccionamiento cualitativo del intelecto se lleva a cabo mediante un hábito operativo que ha sido llamado *lumen gloriae*.

a) *La función del «lumen gloriae»*

La incapacidad de cualquier intelecto creado para ver naturalmente a Dios radica en el hecho de que su capacidad asimilativa —la disposición última para recibir la información inteligible— es desproporcionada a la Esencia divina. Y a suplir esta deficiencia se ordena el *lumen gloriae*.

El hombre en su conocimiento natural alcanza esa última disposición en razón de la información entitativa —*secundum esse*— de la especie: el intelecto agente ilumina el fantasma y educe en el intelecto posible la especie inteligible, que inhiere en él como un accidente. Esta inhesión implica dos cosas: permite que la forma inteligible en acto del objeto esté presente en el intelecto —la especie es vehículo de la forma del objeto—; produce un enriquecimiento entitativo —en el orden del acto primero— del intelecto, de modo que «el modo de ser» del intelecto deviene adecuado a la forma inteligible, y le da así la última disposición para ser informado inteligiblemente por ella¹⁷.

De aquí que podamos considerar la luz intelectual bajo un doble concepto: como acción del intelecto agente —abstractiva— o co-

16. S. *Th.* I, q. 12, a. 4, c.

17. Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qa. 3, sol; ad 2, *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, c.

mo «pasión» del posible. Bajo este último concepto, y por analogía con la luz sensible, que recibida en lo diáfano le hace claro y transparente —dispuesto a la recepción de los colores—, puesto que la luz intelectual recibida en el intelecto posible le da aquella última disposición —claridad y transparencia— para la recepción de la forma inteligible, es calificada de medio *sub quo* el intelecto posible entiende¹⁸.

En el caso de la visión beatífica no es necesaria la acción iluminadora-abstractiva del intelecto agente, pues la Esencia divina es perfectamente inteligible en acto y está presente al intelecto. Sin embargo es necesario el efecto de la iluminación sobre el intelecto posible que lo haga «claro y transparente» para ser informado por la Esencia divina. Y esta disposición última es el efecto propio del *lumen gloriae*¹⁹. Y al tener que ser esta disposición del mismo orden de la forma a cuya recepción dispone, el *lumen gloriae* tiene que hacer que el intelecto creado pase a ser deiforme en el orden del acto primero, y en consecuencia es una realidad estrictamente sobrenatural²⁰.

b) Posibilidad del «*lumen gloriae*»

Al ser una realidad sobrenatural la posibilidad del *lumen gloriae* no es demostrable en sentido estricto por la razón, si bien podemos dar argumentos de conveniencia²¹ y de no-contradicción. Nosotros nos limitaremos a considerar estos últimos, en cuanto nos ayudan a comprender mejor la visión beatífica.

Cinco objeciones se plantea y resuelve Santo Tomás sobre el *lumen gloriae* de un modo directo, y que exponemos ahora de un modo positivo: el *lumen gloriae* es posible porque: I. la elevación del intelecto por el *lumen* mantiene el objeto formal del intelecto, y no comporta un cambio esencial del mismo²²; II. su infusión no es pro-

18. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15; a. 4, sol; C. G. III, c. 53.

19. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol; *S. Th. I*, q. 12, a. 2, c; a. 5, ad 2; q. 79, a. 4, c;...

20. Cfr. C. G. III, c. 53; *S. Th. I*, q. 12, a. 5, c; ad 3; *De Ver.*, q. 8, a. 3, c.

21. En último término consisten en mostrar la transcendente apertura de todo intelecto.

22. Cfr. C. G. III, c. 54.

piamente una transformación, no es un paso de una especie a otra de intelecto —lo que no sería posible—, sino una *elevación* en sentido propio, que perfecciona al intelecto por encima de todo género concreto²³; III. de aquí que la visión beatífica no sea incompatible, sino *per accidens*²⁴, con la operación natural, y no conlleve una anulación sino un perfeccionamiento de la naturaleza²⁵; IV. no hace mediato el conocimiento, ya que su función específica, como medio *sub quo*, es precisamente permitir la unión inmediata del intelecto con la Esencia divina como su forma inteligible; V. si bien es una realidad creada, y por tanto finita y limitada, esta finitud afecta sólo a la proporcionalidad cuantitativa no a la cualitativa, que es la requerida para poder «ver a Dios», de modo que podemos afirmar que es en cierto modo —cualitativamente— infinito, o, en otras palabras, sobrenatural en sentido propio²⁶.

c) *Características del «lumen gloriae»*

Todo lo dicho nos permite definir el *lumen gloriae* como un hábito sobrenatural cognoscitivo que perfecciona cualificativamente el intelecto posible dándole la disposición última adecuada para ser informado inteligiblemente por la Esencia divina²⁷.

Y sus características son: I. es *un hábito* y, por tanto, en el orden del acto primero²⁸; II. *cognoscitivo*, perfecciona el intelecto posible e inhiere inmediatamente en él²⁹; III. *cualificativo no determinativo*, ya que su función propia es elevar la capacidad asimilativa del intelecto, lo cualifica en orden a su objeto, pero no lo determina en orden al mismo —no es principio formal *quo* sino medio *sub*

23. Cfr. C. G. III, cc. 51 y 53: *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; ad 12.

24. Sucede así en el caso del hombre debida a la dependencia que tiene su intelecto de la sensibilidad, y sólo en el Cielo, cuando el cuerpo esté sometido plenamente al intelecto, no será obstáculo.

25. Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qa. 5, ad 1; *S. Th. I*, q. 58, a. 7, c;...

26. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 6; *S. Th. I*, q. 12, a. 5, c;...

27. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 14.

28. Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 5, ad 1.

29. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol.

*quo*³⁰—; IV. es creado y finito, y admite una pluralidad de grados³¹; V. tiene carácter sobrenatural, en cuanto nos hace entrar en el orden del ser divino³²; VI. y, en consecuencia, es causado necesariamente por Dios³³.

d) *La limitación intensiva del «lumen gloriae»*

De las tres proporcionalidades entre el intelecto creado y Dios hemos considerado, hasta ahora, las dos primeras: la capacidad esencial de todo intelecto de conocer a Dios y la capacidad de conocerle en sí mismo, que el intelecto alcanza mediante el *lumen gloriae*. Nos queda, pues, por ver la tercera: ¿es posible un conocimiento comprensivo de Dios por parte de un intelecto creado?

Se dice que se da un conocimiento comprensivo de una cosa cuando el intelecto alcanza una identificación formal perfecta con la misma. Ahora bien esta asimilación depende del principio formal *quo* —de la forma inteligible— y de la capacidad asimilativa del sujeto —del medio *sub quo*—.

En el caso de la visión beatífica el principio formal *quo* es perfectísimo, pues es la misma Esencia divina, y de por sí tiende a llevar al intelecto a un conocimiento comprensivo de Dios. Sin embargo, la identificación alcanzada depende del modo como el intelecto «subesté» bajo dicha forma, lo que depende de su capacidad asimilativa —el *lumen gloriae*—³⁴. Sin embargo, éste, al ser una realidad creada y por tanto finita, no es capaz de proporcionar una capacidad asimilativa infinita, y en consecuencia no permite alcanzar un conocimiento comprensivo de Dios.

De aquí que, si bien mediante el *lumen gloriae*, seamos capaces

30. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15.

31. Cfr. *C. G. III*, c. 58; *S. Th. I*, q. 12, a. 6, c.

32. Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 4, c; a. 5, c.

33. Cfr. *C. G. III*, c. 52. Por eso, el Aquinate compara la acción de Dios, en este caso, con la del intelecto agente.

34. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 4, sol.

de ver a Dios como es en sí —Dios es conocido *totus*— no permite conocerlo comprensivamente —Dios no es conocido *totaliter*—³⁵.

e) *El «lumen gloriae» como participación del intelecto divino*

El *lumen gloriae* perfecciona al intelecto creado haciéndolo deiforme, hace que su disposición última se encuentre en el mismo orden del objeto divino³⁶. Y esto significa que el intelecto creado y elevado llega a poseer, limitada, finita y parcialmente, aquello que es propio del Intelecto divino por naturaleza: participa de lo que es sólo propio de Dios³⁷.

Por ello, mediante esta luz, el intelecto deviene una participación por semejanza del intelecto divino³⁸, no sólo en cuanto intelecto —todo intelecto creado lo es— sino en cuanto divino —en cuanto tiene como objeto formal propio a Dios—³⁹. Y en esto es donde se manifiesta el carácter estrictamente sobrenatural de esta participación: «seremos semejantes a El, porque lo conoceremos tal como es»⁴⁰.

5. *El acto de visión*

Una vez elevado el intelecto por el *lumen gloriae* se cumplen las condiciones requeridas para la operación intelectual⁴¹; y, en consecuencia, inmediatamente, sin ninguna posterioridad temporal sino sólo metafísica, el intelecto pasa a estar en acto —segundo—, en razón de su información inteligible por la Esencia divina⁴².

Es el acto de intelección una actualización del intelecto de carácter pasivo —receptivo—, constituida *exclusivamente* por la informa-

35. Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 7, ad 2 y 3; *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 3, ad 3.

36. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; *S. Th. I*, q. 12, a. 5, ad 3.

37. Cfr. *C. G. III*, c. 52; *S. Th. I*, q. 13, a. 2, c.

38. Cfr. *C. G. III*, cc. 53 y 58.

39. Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 5, c.

40. *I Io*, 3.2. Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 2, ad 1.

41. Cfr. *Quodl. VII*, q. 1, a. 1, sc 2; *De Ver.*, q. 8, a. 3, c.

42. Cfr. *S. Th. I*, q. 14, a. 5, ad 3; *C. G. I*, c. 46; *IV*, c. 19.

ción inteligible, cuyas características generales hemos visto ya, y que aplicamos ahora al caso concreto de la visión beata.

a) *La información inteligible del intelecto por la Esencia divina*

A partir de las características generales de toda información inteligible, podemos resumir las propias de la visión beatífica como sigue:

— Es una verdadera información, en la que la Esencia divina —que actúa como forma inteligible— determina la actualidad del intelecto beato —la operación intelectual— como principio formal *quo*⁴³.

— De esta información surge un cierto *unum* —el intelecto en acto— cuya actualidad —el acto de visión— es sólo del intelecto, no de la forma. De aquí el *unum* resultante no sea un *unum simpliciter* —lo que atentaría a la transcendencia divina— sino un *unum secundum quid* —*in intelligendo*—, ya que en este proceso lo único que cambia es el intelecto —primero en razón del *lumen gloriae*, mediante el que pasa a acto primero, después en razón de la información inteligible, por la que pasa a acto segundo—⁴⁴; en consecuencia se da una unión real del intelecto con Dios pero sólo de razón de Dios con el intelecto.

— Como resultado de esta unión el intelecto se identifica intencionalmente con Dios, en cuanto que *intellectus in actu est intellectum in actu*. Y por ello podemos afirmar que en la visión beatífica el intelecto se hace Dios *in intelligendo*, se hace operativamente Dios —entiende a Dios— pero no entitativamente —no es Dios—.

b) *Características del acto de visión*

En razón de esta información del intelecto pasa a estar en acto, es *intellectus intelligens Deum in actu*, y las características de este acto —la visión beatífica— son:

43. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th. I*, q. 12, a. 4, c.

44. *In Symb. Ap. Exp.* a. 12: «consistit autem haec coniunctio in perfecta visione». Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 2, ad 3; q. 54, a. 1, ad 3.

I. Es un acto del inteligente, y más en concreto de su intelecto, que es actualizado. Y, en cuanto acto de una potencia operativa, es una actualidad accidental de tipo operativo.

II. Esta actualidad depende de la forma inteligible —la Esencia divina— y de la capacidad asimilativa —operativa— del intelecto, esto es, del *lumen gloriae*, que es un hábito creado —finito y limitado—.

III. En consecuencia, dicha actualidad es finita y proporcional al *lumen gloriae*. Lo que implica: primero, que si bien en la visión beatífica se conozca a Dios como es en sí —*totus*— su conocimiento no es comprensivo —no se le conoce *totaliter*—; segundo, que existen diversos grados de visión, dependiendo de la perfección de la luz, de modo que si bien todos los beatos tienen un mismo objeto y una misma forma inteligible —Dios— el acto de entender —propio de cada uno— tiene una mayor o menor perfección intensiva⁴⁵.

IV. Es un acto único, ya que los actos del intelecto se multiplican en razón de las formas inteligibles, y en la visión beatífica la forma es única —la Esencia divina—. Y consecuentemente es eterno, pues es perfecto desde el primer momento, o, desde otro punto de vista, porque permanecen inalterables sus dos principios —la Esencia divina y el *lumen gloriae*—.

V. Por último, es un acto causado inmediatamente por Dios, ya que Dios es la causa, con la producción del *lumen gloriae*, de la última disposición para la información inteligible de la que surge acto de visión; y esto no se opone al carácter vital del mismo en cuanto la operación intelectual es una operación receptiva, no activa.

c) *La visión beata como participación del Entender divino*

Como en toda operación intelectual, en la visión beatífica se da una identificación intencional entre el intelecto y el objeto —Dios—. Identificación que es solamente parcial y limitada, por lo que en un cierto sentido se puede decir que participa, aunque sólo intencionalmente, de la Esencia divina. Sin embargo, en cuanto que los térmi-

45. Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 4, qa. 2, sol; qa. 4, sol; *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 14,...

nos «comparados» no son homogéneos —la perfección entitativa de lo conocido y la operativa del inteligente—, en nuestra opinión, no se puede hablar de una participación por semejanza en sentido propio.

Ahora bien, sí cabe la comparación entre el acto de visión y el Entender divino, y en consecuencia podemos afirmar que la visión beatífica es una participación por semejanza del Entender divino —precisamente en cuanto divino—. De modo que el beato es «inteligente divino» por participación de Aquel que lo es por Esencia⁴⁶.

Por último, encontramos que la unión *secundum operationem* que se da entre el intelecto y la Esencia divina es una participación por semejanza de aquella unión que Dios tiene consigo mismo en cuanto forma inteligible. Pero esta unión no es la correspondiente a la participación *per operationem*, de la que habla Santo Tomás, y mediante la cual la criatura *attingit ipsum Deum*⁴⁷ (a la que haremos referencia más adelante), ya que la participación por la operación corresponde a la que se da respecto al objeto, y la unión a la que ahora nos referimos es la correspondiente a la de la potencia con su principio formal *quo*. Además esta unión no es algo distinto a la actualización del intelecto, de modo que la participación de la visión inteligible sea distinta de la participación del Entender divino, y ésta es una participación *per similitudinem* de una realidad operativa no la participación *per operationem* de una realidad entitativa.

II. LA VISIÓN EN EL VERBO. EL CONOCIMIENTO DE LAS PERSONAS DIVINAS

Una vez estudiada la primera fase del proceso intelectual en la visión beatífica, consideramos ahora la segunda, en la que el intelecto forma el verbo mental y en él conoce el objeto en sí mismo. Fase que, en el caso de la visión beata, no ha sido estudiada explícitamente por Santo Tomás, si bien la insinúa en diversas ocasiones⁴⁸.

46. Cfr. *In I Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, qa. 3, ad 3; a. 4, ad 4.

47. Cfr. *In I Sent.*, d. 37, Exp. la. Part. Tex.; *De Ver.*, q. 8, a. 4, ad 11.

48. Cuando afirma que nos unimos a Dios como *intellectum*, como *notum*... Cfr. *S. Th. I*, q. 12, a. 3, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 3.

Para ello expondremos primeramente y de modo resumido cuál es la función del verbo en el conocimiento creatural y la del Verbo divino en el intratrinitario, ya que nos separamos de la que podría considerarse la opinión más habitual dentro del tomismo⁴⁹.

1. *La función del verbo mental en la operación intelectual*

Dos⁵⁰ son las características fundamentales del verbo mental: el ser *dictum* y el ser *intellectum*. Las cuales estudiamos a continuación.

a) *El verbo es «dictum»: la generación del mismo*

La generación del verbo mental de acuerdo al Aquinate es del siguiente modo: una vez que el intelecto es actualizado por la forma inteligible, identificándose con el objeto conocido, y pasa a estar en acto, es capaz de obrar, y obra engendrando en sí mismo el verbo mental en el que contempla el objeto⁵¹.

La generación del verbo es un proceso de acto a acto, en el que el intelecto en acto perfecto produce el verbo mental como una realidad en el acto. Consiste, por tanto, en una cierta emanación

49. En base a la enseñanza de Santo Tomás en C. G. I c. 53 (cfr. *De Ver.* q. 4, a. 2), muchos autores (p. e. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* In I P., d. 13; *Logica* q. 22; *De Anima* q. 11; FERRARENSIS, *Comentaria in libros quatuor contra gentiles*, I, c. 63; I. GREDT, I o. c.; SALMANTICENSES, o. c.; S. RAMÍREZ, *De homini beatitudine tractatus theologicus*, t. III (Madrid 1971); C. BOYER, *Cursus philosophiae* (París 1962);...) han considerado que el verbo mental tiene como función sustituir al objeto conocido cuando éste no reúne ciertas condiciones —ser *intellectum* en acto y estar presente al intelecto—. Y el ser *intellectum* es visto como una perfección absoluta del objeto —un grado máximo de inteligibilidad e inmaterialidad— que sólo sería propia de la Esencia divina. En nuestra opinión, (cfr. nuestros trabajos *El entender como posesión...* y *La Santísima Trinidad, Comunión de Personas*), en el Aquinate se da una evolución en el concepto de *intellectum*, de modo que a partir de C. G. IV, c. 11, el verbo mental deja de ser considerado como un mero sustitutivo del objeto para ser algo propio de toda operación intelectual, y su función es la que exponemos a continuación.

50. Resumimos aquí lo expuesto en *El entender como posesión...*, a. c. en nota 1.

51. S. Th. I, q. 34, a. 1, ad 2; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1.

—comunicación de actualidad— en la que el verbo recibe toda su actualidad del intelecto en acto precisamente en cuanto intelecto; de aquí que la actualidad del verbo sea la del acto de entender, aunque numéricamente distinta.

El verbo procede como un *operatum* —como una cosa procede de otra—⁵²; sin embargo, por ser la operación inmanente, el verbo permanece en el mismo intelecto como un accidente suyo. Sin que esto comporte que el verbo sea propiamente una perfección del intelecto, ni en el orden del ser —como la ciencia—, ni en el del obrar —como el entender—; por lo que se debe decir que la generación se lleva a cabo *en* el intelecto pero no *sobre* el intelecto.

De esto se deduce que la generación del verbo no es una acción predicamental, sino sólo la dependencia plena y constante de la actualidad del verbo —toda su actualidad— de la actualidad del intelecto —del entender—. Dependencia que se manifiesta en una doble relación de origen: de origen originante en el intelecto y de originado en el verbo. De modo que la generación —o dicción— del verbo no es sino el mismo acto de entender más una relación de origen originante respecto al verbo. Y el «ser dicho» —*dictum*— no es sino la misma actualidad del verbo en cuanto fundada en el entender: el «ser del verbo» más una relación de origen originante respecto al intelecto.

b) *El verbo es «intellectum»: la manifestación del objeto*

Por ello el ser del verbo consiste «ser entendido» —*esse verbi est intelligi*—⁵³, esto es, la misma actualidad que la del entender, si bien modal⁵⁴ y numéricamente distinta.

Pero esto comporta: i. por proceder del intelecto en acto, identificado formalmente con el objeto —*intellectus intelligens actu est omnino intellectum actu*—, el verbo es idéntico a la cosa conocida, iden-

52. Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

53. Cfr. *C. G. IV*, c. 11.

54. Como veremos inmediatamente esta modalidad radica en su intencionalidad manifestativa.

tividad tanto más plena cuanto más perfecto sea el entender, de modo que la procesión del verbo es *sub rationem similitudinis*⁵⁵; ii. en cuanto que *toda* la actualidad del verbo corresponde a la del acto de entender, el verbo se nos muestra como una realidad *pura y exclusivamente intencional*, toda su realidad se agota en ser «la-cosa-entendida»; iii. esta intencionalidad no es asimilativa —no consiste sólo en ser semejante a la cosa—, sino manifestativa de la cosa en sí, y de esto se deriva su función en la intelección.

Ahora bien, ¿qué significa que su intencionalidad sea manifestativa?: que toda la realidad del verbo está orientada a permitir que el intelecto «alcance» la cosa conocida en sí misma. Su función no es permitir conocer el contenido inteligible de un objeto —lo que éste es—, lo cual se alcanza mediante la información inteligible; ni que sea algo que conocido nos lleve al conocimiento de otra cosa —no es medio *a quo*—, sino que *en él* el objeto es conocido, esto es, que en razón de la posesión «física» del verbo por parte del inteligente, éste alcanza la posesión «cognoscitiva o intencional» de la cosa misma: es medio *in quo*⁵⁶.

Y esta intencionalidad manifestativa comporta una relación propia del verbo al objeto —relación de manifestación— cuyo fundamento absoluto es el modo propio de ser del verbo, su ser *intellectum* —ser «la-cosa-conocida»—, y que es tanto más perfecta cuanto mayor sea la identidad formal verbo-objeto⁵⁷.

Por otro lado, el ser *intellectum*, si bien exige el sumo grado de inmaterialidad de lo que está siendo mantenido en su ser por el acto de entender, es una realidad esencialmente relativa —no es propiamente una perfección absoluta—, ya que de por sí no puede tener más perfección —ni de inmaterialidad ni cualitativa— que la del intelecto que lo produce. De modo que no podemos afirmar que el verbo sea más perfecto que el intelecto en acto, pero sí que es más intencional, su característica esencial es su total «ser-hacia-otro-manifestándolo».

55. Cfr. *S. Th. I*, q. 27, a. 4, c; *C. G. IV* c. 19.

56. Cfr. *Super Ioann. Ev.*, c. 1, lect. 1.

57. Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 9.

c) *El verbo mental término inmanente del entender*

Hemos hablado de la posesión «física» del verbo por el inteligente, pero esto ¿qué significa? Santo Tomás afirma repetidamente que el verbo mental es el término inmanente de la operación intelectual⁵⁸, y esto es así porque «lo-entendido» —*intellectum*— es necesario que esté en el intelecto y unido a él⁵⁹. Y «lo-entendido» en el inteligente es el verbo⁶⁰. De aquí que, producido el verbo —mantenido constantemente en acto por el intelecto— se lleva a cabo la unión del intelecto con el verbo, y a esta unión es lo que llamamos posesión «física» del verbo.

Y, antes de describir esta unión, debemos decir: i. que no corresponde a la del agente con su efecto —si bien ésta también se dé— sino a la de la acción con su término; ii. que tampoco es la de la potencia con su objeto —lo conocido es la cosa no el verbo—; iii. que esta unión no es necesaria en razón de alguna imperfección de la acción inmanente, de modo que el verbo fuera el «acabamiento» de la misma, ya que la operación inmanente es algo perfecto y acabado en sí mismo; iv. que el verbo es necesario porque el intelecto no sólo conoce «lo que una cosa es» sino que también conoce «la cosa en sí misma en razón de lo que es»; esto es, el verbo mental en cuanto término inmanente de la operación intelectual hace surgir en el inteligente la relación cognoscitiva que termina en la cosa en sí misma —«conoce la cosa misma», y esta relación es distinta de aquella asimilativa— intencional que se da entre el intelecto en acto y la cosa —en razón de la cual «conoce lo que la cosa es».

Pues bien, de acuerdo a lo dicho y a lo que consideramos la enseñanza del Aquinate, podemos describir esta unión como una unión terminativa según adecuación formal: i. *unión terminativa*, distinta de aquella que se da entre el intelecto y la especie inteligible —por la que pasa a estar en acto—, sino que es consecuencia del acto de entender: cuando el intelecto está en acto, en razón de ese mismo acto, «alcanza» de un modo «físico» al verbo mental, que está presente en

58. Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th. I*, q. 14, a. 2, c.

59. Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 9.

60. Cfr. *C. G. IV*, c. 11.

si mismo, y de este modo deviene término inmanente de la operación; ii. *según adecuación formal*, en cuanto la unión es tanto más perfecta cuanto mayor es la identidad formal intelecto-verbo.

Esta unión comporta una relación real del intelecto al verbo y sólo de razón del verbo al intelecto⁶¹, que decimos de tipo «poseivo» en cuanto es un cierto «alcanzar» algo. El fundamento absoluto de esta relación es el acto de entender, y exige la presencia física del verbo en el intelecto e identidad formal entre ambos.

d) *El verbo mental es medio «in quo» de la intelección*

De lo dicho se desprende que debido a que el entender termina en el verbo y éste manifiesta la cosa, el inteligente conoce la cosa en sí misma. Lo que en lenguaje de relaciones expresa que en razón de la relación de «posesión» del intelecto al verbo —cuyo fundamento es el entender— y de la manifestación del verbo a la cosa —cuyo fundamento es el ser *intellectum* del verbo—, surge en el inteligente la relación «cognoscitiva» que termina en el objeto. Relación que tiene, pues, un doble fundamento absoluto: uno intrínseco —el acto de entender— y otro «extrínseco» —el ser *intellectum*—. Y en razón de esta función del verbo es medio *in quo*.

La relación cognoscitiva dependerá en su perfección de este doble fundamento, y será tanto más perfecta cuando mayor sea la identidad intelecto-verbo y verbo-objeto.

e) *La distinción psicológica de ambas fases cognoscitivas*

Si nos referimos al contenido psicológico de las dos fases cognoscitivas, podemos decir que: en razón de la información inteligible el intelecto pasa a estar en acto, lo que comporta una relación de origen originado respecto al objeto, y de este modo *alcanza la evidencia del contenido inteligible* del mismo, «ve», entiende, *lo que es la cosa*; y, mediante la relación de origen, lo capta como *el contenido inteli-*

61. Ya que el verbo no es afectado bajo ningún aspecto por el hecho de ser término inmanente de la operación.



ble de esa cosa —es lo que Santo Tomás llama *conversio ad obiectum*, y que esencial a toda operación cognoscitiva⁶²—.

Y, porque el intelecto tiene la evidencia del contenido inteligible de la cosa, es capaz de manifestársela a sí mismo mediante el verbo mental, y así *el inteligente «ve» la cosa en sí misma contemplándola en el verbo*.

En la primera fase, el entender se nos muestra ante todo como una perfección absoluta —poseer operativamente lo que el objeto es (posee entitativamente)—; en la segunda, sin embargo, se nos muestra como una relación posesiva de la cosa conocida en sí misma, en sus subsistencialidad. De aquí que la perfección absoluta del entender dependa de la riqueza ontológica de lo conocido —con independencia de su existencia real—, en cambio, la perfección relativa depende de la existencia real del objeto, y de este modo se nos presenta como la perfección más propia del entender, cuyo objeto son los subsistentes no sus esencias⁶³.

f) *¿Cuándo es necesario el verbo mental?*

Por ello podemos afirmar que el verbo mental será necesario siempre que conocer lo que una cosa es sea distinto de conocer la cosa en sí misma en razón de lo que es. Esto sucede siempre que haya una distinción real entre esencia y subsistente. De aquí que para conocer una realidad creada necesitemos siempre el verbo mental.

Pero, ¿en el caso de Dios? ¿Es distinto conocer lo que es Dios que conocer las Personas divinas? ¿La distinción de razón Esencia-Persona comporta la necesidad de un verbo en el conocimiento divino? La respuesta no es posible sino en base a lo que Dios nos ha revelado de sí mismo, ya que corresponde al «modo» como Dios conoce.

62. Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 2, ad 7.

63. Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7; *C. G. IV* c. 11; *S. Th.* I, q. 85, a. 2, c.

2. *El Verbo de Dios y el conocimiento intratrinitario*

En un trabajo anterior⁶⁴ nos planteábamos si el Verbo en Dios ejerce una «función» propia en el conocimiento divino análoga a la que ejerce el verbo creado en nosotros, o, con otras palabras, si se puede decir que el Verbo divino en medio *in quo* del conocimiento intratrinitario.

En base a la enseñanza de Juan Pablo II sobre la Trinidad como «Comunión divina de Personas»⁶⁵, y teniendo en cuenta el proceso de profundización sobre el verbo mental que se observa en el Aquinate⁶⁶, mostramos los siguientes puntos: i. que el ser *intellectum* es una característica esencialmente relativa, y por tanto se podía aplicar al Verbo divino el ser *Deus intellectus* como propio, y no sólo el ser *Deus dictus*; ii. que las relaciones intratrinitarias no sólo se deben considerar como relaciones «de origen» sino que pueden —y en el caso de que la «comunión de personas humanas» sea imagen en sentido propio de la Trinidad, deben— considerarse como relaciones de conocimiento y amor; iii. que, en este caso, la formalidad cognoscitiva de las relaciones debe estructurarse en una propiedad personal, y, por coherencia con el dato revelado, esta propiedad es el ser *Deus intellectus* propio del Verbo divino.

a) *Las Personas divinas se conocen en el Verbo*

De aquí que podamos afirmar que:

— Las tres Personas divinas poseen un único y perfectísimo acto de entender, de modo que son tres co-inteligentes en la unidad del Entender divino; y este acto de entender es sólo fecundo en el Padre que engendra el Verbo divino.

— El Verbo divino, en cuanto *dictum* por el Padre, es el único que en Dios es *Deus intellectus*, de modo que sólo en El la Esencia

64. *La Santísima Trinidad, Comunión de Personas*, a. c. en nota 1.

65. Aunque esta doctrina es desarrollada en muchos de sus discursos y alocuciones, los aspectos principales se pueden encontrar en *L'amore umano nel piano divino* (C. Vaticano, 1980).

66. Cfr. *El entender como posesión...*, a. c. en nota 1.



divina es manifestativa de las Personas, y fundamento de la relación manifestativa de las mismas en el Verbo.

— El único acto de entender termina en el Verbo como su término inmanente, y esta unión no sólo es una «unión terminativa según adecuación formal» sino «unión terminativa en identidad numérica de actos» —el *intelligere* divino y el *intelligi* del Verbo—; de modo que las Personas, en cuanto son inteligentes, son tres *habentes unicum Verbum divinum*.

— En consecuencia, las tres Personas divinas se conocen mutuamente en el Verbo divino, ya que es «medio» *in quo* las relaciones trinitarias son formalmente relaciones de conocimiento interpersonal; relaciones que tienen un doble fundamento: el Entender divino —común a las tres Personas— y el ser *Deus intellectus* —propio del Verbo—.

b) *El Entender divino como perfección absoluta y como relación*

Por analogía con las criaturas, podemos distinguir pues un doble entender en Dios: uno esencial —el Entender divino, perfección absoluta— y otro relativo.

El Entender como perfección absoluta en Dios —la operación intelectual— es una propiedad esencial, idéntica *in re* a la Esencia y al *Esse* divino, si bien distinta bajo la razón formal, y que consiste en la absoluta y perfectísima evidencia, en la pura luz e inteligibilidad, que las tres Personas tienen de la Esencia divina en la que subsisten.

El Entender como relación —las relaciones cognoscitivas interpersonales— en Dios son las mismas tres relaciones subsistentes, constitutivas de las Personas, en cuanto que *in Verbo* son formalmente relaciones de conocimiento.

c) *La mediación «ad extra» del Verbo divino*

Esta mediación *in quo* y *ad intra* del Verbo divino es el fundamento de su mediación *ad extra*, en razón de la esencial apertura

absolutamente libre de Dios a lo que no es El. Ya que la Esencia divina, en cuanto tiene esa apertura a lo no divino, es participable de infinitos modos, y, por tanto, la Ciencia divina abarca no sólo lo que es Dios sino todos los posibles modos de ser; y, del mismo modo, el Verbo divino no sólo manifiesta las Personas divinas sino todos los seres.

Por ello se puede afirmar que el Verbo ejerce también en la creación una mediación funcional *ad extra* descendente —como Arquetipo e Imperio— análoga a la que ejerce el verbo del artífice respecto a su obra⁶⁷. De aquí que nos planteemos ahora si ejerce una mediación funcional de tipo ascendente entre las criaturas y las Personas divinas, o, en otras palabras, si las Personas divinas son conocidas *in Verbo* en la visión beatífica.

d) *Sólo en el Verbo divino se pueden conocer las Personas como son en sí mismas*

De todo lo anterior, y en perfecta armonía con la Revelación, se nos muestra como perfectamente congruente el afirmar que la distinción de razón entre las Personas y la Esencia divina comporta también una distinción entre el conocimiento de la Esencia divina en la que subsisten las Personas y el conocimiento de las mismas en cuanto subsisten en ella; y, en consecuencia, que para conocerlas es necesario un verbo mental.

Ahora bien, ¿basta para este conocimiento un verbo creado? Para poder responder a esta pregunta es necesario distinguir dos aspectos del verbo mental: su intencionalidad, su ser *intellectum*, en el que se fundan las relaciones manifestativa y cognoscitiva; y su «contenido» —su identidad formal con el objeto—, que puede ser más o menos perfecto.

En el caso del conocimiento natural que tenemos de Dios, al conocerle como Creador y Señor del universo, el verbo mental que producimos no tiene una intencionalidad que termine en las Personas en su distinción, y en consecuencia no las manifiesta.

67. Cfr. *La mediación del Verbo...*, a. c. en nota 1.

En el caso de la fe, el verbo producido tiene una intencionalidad que termina en las Personas, en cuanto se funda en el testimonio que Dios da de sí mismo; pero, sin embargo, la Revelación se nos ha hecho con palabras humanas, y por eso, aunque nuestra inteligencia sea elevada por la fe, las especies que utilizamos son especies creadas, y ninguna de ellas permite conocer a Dios como es en sí. De aquí que si bien el *verbum fidei*, producido mediante esas especies, nos permite conocer las Personas divinas, no nos permite conocerlas tal como son en sí mismas: las conocemos, pero *nec totae nec totaliter*.

Por eso, si *in Patria* vemos cara a cara a Dios, a las tres divinas Personas tal como son en sí mismas, es necesario que sea visión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo *en el Verbo divino*, el único que los manifiesta como son⁶⁸.

3. *La visión beatífica como visión en el Verbo*

Nos queda, pues, estudiar *cómo* se realiza esta visión en el Verbo de las Personas divinas. Se trata solamente de mostrar su posibilidad, esto es, su no contradicción y su congruencia, ya que es una verdad propiamente sobrenatural. Por ello nos limitaremos a estudiar dos aspectos de la misma: la terminación del acto de visión en el Verbo divino como término inmanente, y la relación cognoscitiva que, estructurada en el Verbo como medio *in quo*, termina en las divinas Personas.

a) *El Verbo divino término inmanente del acto de visión*

Como ya se ha indicado, la operación intelectual termina en el verbo mental en cuanto se une a él con una unión terminativa según adecuación formal. Y para que se lleve a cabo se requiere: la adecuación formal entre el intelecto en acto y el verbo, y la presencia física del verbo en el intelecto.

68. De un modo análogo a como sólo la Esencia divina puede hacer de forma inteligible en la visión beatífica.

Ahora bien, en el caso de la visión beatífica se cumplen ambas condiciones: el intelecto beato informado inteligiblemente por la Esencia divina tiene una identidad formal con el Verbo divino, identidad que, como hemos visto, es «total» aunque no «totalmente perfecta», debido al carácter finito del *lumen gloriae*; por otra parte el Verbo divino está físicamente presente a todo intelecto. De aquí que se pueda afirmar que el acto de visión tiene como término inmanente el mismo Verbo divino, y se une a El con una unión terminativa según adecuación formal.

Esta unión es una unión *secundum intelligere*, una cierta participación de aquella unión que las Personas divinas, en cuanto inteligentes, tienen respecto al Verbo, y que las constituye en tres *habentes unicum Verbum divinum*. Por ello podemos decir que, en la visión beata, surge en los bienaventurados una relación de «unión y posesión» respecto al Verbo divino en cuanto tal, que es una participación *per similitudinem* de aquella perfectísima y total unión y posesión que las Personas divinas tienen respecto al Verbo.

Pero esto comporta que haya en los beatos una posesión real —limitada y parcial— del mismísimo Verbo de Dios: una participación del Verbo divino en cuanto término inmanente de la operación. Y esta participación es esencialmente distinta de la participación *per similitudinem*, ya que mediante ella no poseemos simplemente una semejanza del Verbo sino que poseemos el mismo Verbo divino: participamos *per operationem* del Verbo de Dios.

Y esto es así porque el mismo Dios es el que obra en nosotros la operación intelectual —el acto de visión—, lo que es posible porque la operación intelectual es esencialmente pasiva.

b) *La visión de las Personas divinas en el Verbo*

Ahora bien, si en razón del acto de visión nos unimos al Verbo divino, y Este es manifestativo de las Personas, esto comporta que las Personas divinas son conocidas en El, o, en otras palabras, que el Verbo es medio *in quo* de la relación cognoscitiva que acaba en las mismas⁶⁹.

69. Como una consecuencia de considerar el ser *intellectum* como una perfección absoluta, y por tanto como una propiedad esencial en Dios, la mayoría de los

En consecuencia, dicha relación tiene un doble fundamento absoluto: el acto de visión —el entender creado— como fundamento intrínseco, y la Esencia divina en cuanto que en el Verbo, por ser *Deus intellectus*, es manifestativa— como fundamento extrínseco. Y, si bien el fundamento extrínseco es perfectísimo —el mismo Verbo divino—, el fundamento intrínseco —el acto de visión—, por ser finito y limitado, hace que la relación cognoscitiva alcance a las Personas *totae sed non totaliter*, y en este sentido es una participación *per similitudinem* de las relaciones divinas en cuanto relaciones de conocimiento.

Pero, si al igual que en el caso anterior, nos fijamos en el término de la relación, podemos afirmar que mediante esa relación las mismas Personas son poseídas cognoscitivamente, y no sólo una semejanza de las mismas. Y de este modo, mediante el Verbo divino, cada una de las Personas —*ipsa eadem*— es alcanzada y poseída, si bien de un modo finito y limitado—: participamos *per operationem* de las Personas divinas como objeto de conocimiento⁷⁰.

Y esta participación *per operationem* es distinta de la participación *per operationem* del Verbo, en cuanto que el Verbo es participado como término inmanente, esto es bajo su «aspecto funcional», en cambio ahora participamos de las Personas divinas en cuanto Personas —en cuanto objeto de conocimiento interpersonal—.

Por último, quisieramos hacer notar que la relación cognoscitiva, la cual termina en las Personas en cuanto distintas —ya que en caso contrario no serían conocidas—, es única, pues las tres Personas son contempladas bajo la única formalidad de «Verdad Primera». Y es así

tomistas ponen el término inmanente de la visión beatífica en la Esencia divina y no, en sentido propio, en el Verbo; de modo que la visión *in Verbo* se dice sólo por apropiación (cfr. p. e. CAYETANO, *in I Parte*, q. 27; L. BILLOT, *De Deo uno et trino* (Roma 1935); FERRARENSIS, JUAN DE SANTO TOMÁS, SALMANTICENSES, RAMÍREZ, GREDT... *oa. cc.*). Con ello el contenido trinitario de la visión beatífica en sentido propio queda reducido al hecho de que el objeto conocido sean las Personas divinas, y no influye para nada en su estructuración íntima; y la presencia propia de la misión queda reducida o a una presencia por semejanza o una presencia intencional del objeto.

70. La relación cognoscitiva que termina en las Personas, *per se*, ya que es meramente intencional, no comporta una presencia «física» de las mismas en el alma del justo, lo que en cambio sí sucedía en razón de la participación *per operationem* del Verbo divino, como término inmanente de la operación intelectual, y que daba razón de la presencia del Verbo en el alma beata propia de su misión invisible.

porque no es la pluralidad de términos sino la pluralidad de fundamentos lo que multiplica las relaciones⁷¹, y en la visión beata único es el fundamento absoluto intrínseco —el acto de visión— y único el extrínseco —el Verbo divino—.

4. *Gracia increada y gracia creada: la doble participación sobrenatural «per operationem» y «per similitudinem»*

Todo el estudio precedente nos permite contemplar la visión beatífica —aquel acto que constituye primariamente nuestra beatitud, en cuanto mediante él entramos en la intimidad divina— como una participación especialísima, esencialmente distinta de la participación natural.

a) *La doble participación sobrenatural*

Y esta participación sobrenatural muestra toda su peculiaridad no sólo en el hecho de que participemos dones creados sobrenaturales —participación *per similitudinem* de lo que es propio de Dios— sino, principalmente, porque «la posesión por parte de la criatura no termina en dichos dones sino que posteriormente tiende a Aquél por el que dichos dones han sido dados»⁷².

Es, pues, la posesión cognoscitiva y amorosa de las Personas —la participación *per operationem* de las mismas—⁷³, lo que constituye lo más propio de la participación sobrenatural, y a ella se ordena esencialmente la participación *per similitudinem* propia de los dones sobrenaturales creados. De modo que la conexión entre la gracia creada —los dones sobrenaturales— y la Gracia Increada —las Personas divinas— se muestran como algo inseparable.

Si nos fijamos en la gracia creada, la elevación sobrenatural se estructura en una multitud de dones que, imitando a Dios bajo distintas formalidades, nos hace «dioses por participación». Y estos dones

71. Cfr. *C. G. I.*, c. 11; *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 8; *Quodl. I.*, q. 2, a. 1, c.

72. *In I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, qa. 1, ad 2.

73. Generalizamos nuestros resultados al Espíritu Santo como término inmanente del amor sobrenatural.

cen referencia tanto a la Esencia como a las Personas —a lo absoluto y a lo relativo en Dios—.

Y así, limitándonos al aspecto cognoscitivo de nuestra elevación *in Patria*, nos encontramos las siguientes formalidades participadas: mediante el *lumen gloriae* el intelecto beato se nos muestra como una participación del Intelecto divino; el acto de visión, una participación del Entender divino; la posesión terminativa del Verbo, una participación de la posesión que los tres inteligentes divinos tienen del Verbo divino; y la relación cognoscitiva, una participación de las relaciones trinitarias en cuanto relaciones de conocimiento. Y todas ellas son participaciones *per similitudinem* de la correspondiente formalidad —absoluta o relativa— divina, y son estrictamente sobrenaturales en cuanto imitan a Dios en lo que es propio de Dios.

Ahora bien, si nos fijamos en las dos últimas, en cuanto son relaciones de tipo «posesivo» que tienen como término las Personas divinas, nos encontramos que el mismo Verbo divino, y en El, las tres divinas Personas son participados *per operationem* —el primero como término inmanente de conocimiento, y las Personas como objeto de conocimiento interpersonal—.

b) *La triple donación divina*

La elevación sobrenatural, que nos introduce en la intimidad divina —intimidad de conocimiento y amor intratrinitario—, se nos muestra, pues, como un don de Dios: don de sí mismo al hombre. Y este don comporta una triple donación: la donación de la gracia creada, la donación de su Verbo y su Amor, y la donación de las Personas divinas.

Para que la criatura pueda entrar en esa Vida divina es necesario que sea transformada —deificada— hasta la raíz de su propio ser, por encima de todo aquello que le pudiera corresponder en razón de su naturaleza. Y la realidad creada que da razón de este cambio ontológico —en el ser y en el obrar— es lo que ha sido llamado gracia santificante. Mediante ella el hombre alcanza una participación *per similitudinem* de aquello que sólo es propio de Dios: su naturaleza es divinizada mediante la gracia habitual, de modo que es principio remoto de operaciones que sólo a Dios competen; sus potencias divinizadas,

mediante las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo, son principios inmediatos de dichas operaciones; y la persona —hecha consorte de la naturaleza divina⁷⁴— deviene hija de Dios por adopción⁷⁵.

Ahora bien, los dones creados de por sí no son capaces de introducirnos en la Vida divina —en aquel conocimiento y amor perfectos que terminan en las Personas— de modo que Ellas mismas sean Don perfecto y acepto—. Sólo las mismas Personas divinas pueden introducirnos en su Vida íntima: sólo en el Verbo y en el Amor divino somos capaces de conocerlas y amarlas como son en sí —como Ellas mismas se conocen y aman mutuamente—. Por eso Dios envía y nos dona su propio Verbo y su propio Amor como términos inmanentes de las operaciones sobrenaturales: son las misiones invisibles de las Personas divinas en nuestra alma —«en la recepción de los dones sobrenaturales las Personas divinas son poseídas de un modo nuevo: como quien nos conduce o une al fin»⁷⁶—. Estas misiones se estructuran en la participación «funcional» *per operationem* de Verbo y del Amor: somos hechos «participante(s) del Verbo divino y del Amor procedente, para poder libremente conocer con verdad a Dios y amarle con rectitud»⁷⁷.

Y a través de la donación del Verbo y del Espíritu Santo —las misiones invisibles— las Personas divinas se nos dan precisamente en cuanto «personas»: nos abren e introducen en su intimidad, de modo que participamos de su mutua donación y posesión. Lo cual es fruto de su libérrimo don y de la plena y libre aceptación del mismo por nuestra parte —aceptación que necesariamente está causada por Dios, ya que El es «quien obra en nosotros el querer y el obrar»⁷⁸, y por tanto es ella misma don de Dios—.

c) *La vida «in Patria» participación perfecta de la Vida intratrinitaria*

Esta triple donación introduce al hombre en la misma Vida divina, de manera que de un modo inefable —imperfecto *in via* y per-

74. *II Ptr* 1.4.

75. *I Io* 3.1.

76. *In I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, sol.

77. *S. Th.* I, q. 38, a. 1, c.

78. *Phil* 2.1.

fecto *in Patria*— entramos a formar parte —participamos— de la «comunidad divina». Pero esta participación se lleva a cabo siempre de un modo limitado, dice así Juan Pablo II: (el don de Dios al hombre) «es ciertamente ‘radical’ y por eso mismo ‘total’. Sin embargo, no se puede hablar aquí de *totalidad* en sentido metafísico. El hombre, de hecho, como criatura no es capaz de ‘acoger’ el don de Dios en la plenitud transcendental de su divinidad. Un tal ‘don total’ sólo viene participado por el mismo Dios en la ‘trinitaria comunión de las Personas’»⁷⁹.

Y así, si nos fijamos en el triple reflejo de la Trinidad en las comunidades humanas —comunidad social, comunidad de origen y comunión de personas—, nos encontramos que, hecho el hombre «dios por participación», entra a formar parte de la «sociedad trinitaria» en cuanto que su fin —poseído para siempre en la Gloria— es la misma Bondad divina, y de este modo todos los santos forman una sociedad perfectísima —la Iglesia Celestial—; hecho partícipe de la misma Vida de Dios, de la cual el Padre es Fuente y Origen, el hombre entra a formar parte de la «familia divina», somos hijos del Padre y hermanos de Cristo en el Espíritu Santo, y de este modo la Iglesia constituye la familia de los hijos de Dios; por último, mediante el envío de su Verbo y de su Amor, las mismas Personas se donan y son acogidas —limitada y finitamente— en la propia donación del hombre a Ellas, y de este modo se vive en comunión de conocimiento y amor con las Personas divinas, y, por Ellas, en Ellas y con Ellas, en comunión con todos los santos.

CONCLUSIÓN

El Misterio de la Santísima Trinidad, decíamos al principio de este trabajo, es misterio salvífico en el sentido más estricto y absoluto de la expresión, ya que nuestra salvación consiste en el introducirnos en la misma Vida divina —Vida trinitaria de conocimiento y amor—, y para ello es necesario que las mismas Personas divinas vengan a nuestra

79. JUAN PABLO II, *Disc.* 29.IX.82, en *Insegnamenti...* V.3 (1982) 628.

alma, que la misma Vida divina se prolongue de un modo inefable en nosotros, y así llegue a ser Vida de nuestra vida.

Esta es la gran verdad que Dios nos ha revelado: «hemos sido llamados a penetrar en la intimidad divina, a conocer y amar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo y, en la Trinidad y en la Unidad de Dios, a todos los ángeles y a todos los hombres.

«Esa es la gran osadía de la fe cristiana: proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza, y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de los hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador del Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo, y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo»⁸⁰.

En el presente trabajo hemos pretendido introducirnos un poco en el conocimiento de esta verdad, y comprender mejor que: trinitaria es la Vida que Dios nos comunica, trinitario su origen, trinitaria su realización y trinitario el término: el Dios Uno y Trino —Padre, Hijo y Espíritu Santo—.

J. L. González-Alió
Centro Accademico Romano
della Santa Croce
ROMA

SUMMARIUM

VISIO BEATIFICA TANQUAM REALITAS TRINITARIA

Visio beatifica locum occupat privilegiatum ad considerationem rei trinitariae nostrae elevationis supernaturalis, quatenus una simul cum charitatis actu actum constituit quo nostram in Vita aeterna participationem perfectam adsequimur. Attamen, diversis ex causis, exposita est habitualiter extra dictum contextum et in praxi materia trinitaria restricta est ad realitatem trinitariam obiecti —Deus, Pater, Filius et Spiritus Sanctis—, sine clara relatione ad eius structurationem; hoc modo visio in Verbo iudica-

80. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1978, n. 133.



ta est generaliter tanquam quaedam appropriatio, ita ut dici nequeat Verbum divinum mediationem propriam in actu visionis exercere.

Consideratio Verbi divini tanquam medii in quo relationes intratrinitariae struuntur sicut relationes cognitionis interpersonalis —quatenus Is solum est Deus-intellectus in Trinitate—, sinit exponere quo modo visio beatifica habeat tanquam terminum immanentem ipsum Verbum divinum —ita ut per operationem participetur—, et in Illo struatur relatio cognitionis beati qui ut terminum tres divinas Personas habet.

Hoc modo visio beatifica —sicut tota elevatio supernaturalis— secum fert triplicem donationem ex parte Dei, structa in triplici participationis modo: Donatio luminis gloriae, participatio per similitudinem intellectus divini qua talis; donatio ipsius Verbi divini, quod participatur per operationem tanquam terminus immanens actus visionis, proptereaque dicitur missum esse a Patre in animam nostram; donatio trium divinarum Personarum, quae participantur per operationem tanquam obiectum cognitionis interpersonalis.

ABSTRACT

THE BEATIFIC VISION AS A TRINITARIAN REALITY

In considering the Trinitarian content of our elevation to the supernatural order, the beatific vision occupies a privileged place, in so far as, alongside the act of charity, it constitutes the act by which we attain perfect participation in divine Life. For a variety of reasons, however, it has normally been studied outside this context, and, in the practice, the Trinitarian content has been reduced simply to the Trinitarian reality of the object—that is God the Father, Son and Holy Spirit—, without any exact reference to the way it is structured; for this reason, the beatific vision in Verbo has normally been seen as an appropriation, without any need for saying that the divine Word exercises any proper mediation in the act of vision.

The consideration of the divine Word as the means in quo, the medium by which inter-trinitarian relations are structured as relations of interpersonal knowledge—in so far as he alone is the Deus-intellectus of the Trinity— allows us to show how the beatific vision has the divine Word itself as its immanent term—in such a way that it is participated per operationem—, and in Him is structured the knowledge relationship of the blessed, the term of which is the three divine Persons.

In this way, the beatific vision—just as with the entire supernatural elevation—brings with it a triple donation on God's part, structured on a triple mode of participation: the donation of the lumen gloriae, participation per similitudinem in the divine intelligence as such; the donation of the divine Word itself, which is participated per operationem as the immanent term of the act of vision, because of which it is said that he is sent by who are participated per operationem as the object of interpersonal knowledge.