

Estudios


Una respuesta a la interpretación de Hans Boersma sobre la visión beatífica en la doctrina tomista Un diálogo cristológico (y pneumatológico)

CATALINA VIAL

Facultad de Teología

Pontificia Università della Santa Croce

c.vialdeamesti@pusc.it

 <https://orcid.org/0000-0002-1420-8051>

Resumen: Algunos autores como Hans Boersma critican la doctrina tomista sobre la visión beatífica porque consideran que en ella la mediación cristológica es totalmente irrelevante, sea cuando hace referencia al *medio* como al *objeto* de la visión de Dios que los santos tienen en la gloria. La postura de Boersma ha dado lugar a un debate que, sin embargo, se ha centrado sobre todo en la *Suma de Teología*. Sin embargo, en el último tiempo se ha redescubierto la riqueza que contienen los comentarios bíblicos del Aquinate. Por eso, el objeto del presente artículo es considerar el rol de Cristo glorioso y del Espíritu Santo en la visión beatífica del cristiano según estos comentarios, para así iluminar el debate contemporáneo.

Palabras claves: visión beatífica, Hans Boersma, Tomás de Aquino, comentarios bíblicos, mediación cristológica, Espíritu Santo

Abstract: Scholars such as Hans Boersma criticize the Thomistic doctrine of the beatific vision because they consider that it renders Christology totally irrelevant both in the *medium* and the *object* of the glorious divine vision of the saints. Boersma's position has been the subject of a debate focusing mainly on the *Summa Theologica*. Yet recent times have seen a rediscovery of the richness contained in Aquinas's biblical commentaries. The present article proposes considering the role of the glorified Christ and the Holy Spirit in the Christian's beatific vision according to these commentaries, in order to shed light on the contemporary debate.

Keywords: beatific vision, Hans Boersma, Thomas Aquinas, biblical commentaries, Christological mediation, Holy Spirit

INTRODUCCIÓN

La visión beatífica de Dios en el cielo es una verdad que está en el corazón de la teología cristiana. Ya en los primeros siglos del cristianismo, Ireneo de Lyon afirma que ver a Dios es el fin de la persona humana: “La gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre (y la mujer) es la visión de Dios”¹. Desde la época de los Padres de la Iglesia hasta la teología contemporánea, la doctrina sobre la visión beatífica ha sido objeto de estudio y debate. Entre los autores que han profundizado en ella podemos mencionar a Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín, Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor, Tomás de Aquino, Buenaventura, Gregorio Pálamas, Juan Calvino, Vladimir Lossky, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar².

En tiempos recientes, Hans Boersma, –teólogo anglicano, especialista en ontología sacramental–, señala al inicio de su libro *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition* que ver a Dios es el propósito principal de nuestra vida³. Boersma analiza distintos autores que a lo largo de la historia de la teología han determinado nuestra comprensión de la visión beatífica. En este contexto afirma que la doctrina tomista sobre el tema adolece de un doble déficit cristológico que, de algún modo, ha influido notablemente en la teología católica posterior⁴. En primer lugar, sostiene, el Aquinate raramente dice que la visión de Dios en el cielo es una participación en la visión beatífica de Cristo. En segundo lugar, la mediación de Cristo no es teofánica, es decir, no veremos a Dios eternamente manifestado en y a través de

¹ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

² Cf. P. O'CALLAGHAN, *Cristo speranza per l'umanità* (Edusc, Roma 2012) 207-217; A. NITROLA, *Trattato di Escatologia*, 2. *Pensare la venuta del Signore* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2010) 422-471.

³ H. BOERSMA, *Seeing God. The Beatific Vision in Christian Tradition* (Eerdmans, Grand Rapids 2018) 1.

⁴ H. BOERSMA, *Seeing God*, 159. La crítica de Boersma, en realidad, retoma el debate entre Suzanne McDonald y Simon Francis Gaine, y lo amplía. Véase S. McDONALD, “Beholding the Glory of God in the Face of Jesus Christ: John Owen and the ‘Reforming’ of the Beatific Vision”, en K. M. KAPIC Y M. JONES (ed.), *The Ashgate Research Companion to John Owen’s Theology* (Ashgate, Burlington 2012) 141-158 y S. F. GAINE, “Thomas Aquinas and John Owen on the Beatific Vision: A Reply to Suzanne McDonald”, *New Blackfriars* 97 (2016) 432-446.

Cristo. En este sentido, explica el teólogo anglicano en un artículo posterior, “la parte más problemática del déficit cristológico del Aquinate es su énfasis en la esencia divina en contraposición a Jesucristo como objeto de nuestra adoración y visión”⁵. En definitiva, según Boersma, para Tomás de Aquino, la mediación cristológica es totalmente irrelevante, tanto cuando nos referimos al *medio* como al *objeto* de la visión de Dios que tienen los santos en la gloria⁶.

La postura de Hans Boersma ha sido rechazada por diversos autores, especialmente por Simon Francis Gaine, experto en el pensamiento tomista⁷. La defensa que Gaine hace del tomismo es sólida, aunque se centra sobre todo en la *Suma de Teología*. Por su parte, Michael Root, especialista en teología ecuménica y escatología, retoma el debate entre ambos autores con la intención de analizar las distintas visiones teológicas que están en juego. Root coincide con Boersma en la afirmación de que la teología tomista presenta un cierto déficit cristológico al tratar el tema de la visión beatífica, ello no solo en la *Suma de Teología*, sino también en otras de las principales obras del Aquinate, como el *Comentario a las Sentencias*, el *De Veritate*, algunas

⁵ Más extensamente, afirma lo siguiente: “My problems with Aquinas’s views on the beatific vision run deeper. They have to do with the fact that he does not treat Christ as the object of the beatific vision, in the sense that we will see God eternally as manifested in and through Christ. The most worrying part of Aquinas’s christological deficit is his focus on the divine essence as opposed to Jesus Christ as the object of our eternal worship and vision” (H. BOERSMA, “Thomas Aquinas on the Beatific Vision: A Christological Deficit”, *TheoLogica* 2/2 [2018] 129-147, 136).

⁶ En este sentido, tanto Karl Rahner como Hans Urs von Balthasar, aunque siguen líneas de pensamiento distintas entre sí, coinciden en la necesidad de explicar los temas escatológicos teniendo en cuenta su dimensión trinitaria y cristológica. Ambos critican que en la teología católica de los últimos siglos esta dimensión ha quedado en un segundo plano. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Escatología”, en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BOCKLE (ed.) *Panorama de la Teología Actual* (Guadarrama, Madrid 1961) 499-518; K. RAHNER, “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas”, en *Escritos de Teología, IV* (Taurus, Madrid 1961) 411-439.

⁷ S. F. GAINÉ, “The Beatific Vision and the Heavenly Mediation of Christ”, *TheoLogica* 2/2 (2018) 116-128; S. F. GAINÉ, “Thomas Aquinas, the Beatific Vision and the Role of Christ: A Reply to Hans Boersma” *TheoLogica* 2/2 (2018) 148-167. Véase también M. ROOT, “The Christological Character of the Beatific Vision: Hans Boersma’s Seeing God” *The Thomist* 84 (2020) 127-151 y G. ORTLUND, “Will we see God’s essence? A defence of a Thomistic account of the beatific vision”, *Scottish Journal of Theology* 74 (2021) 323-332.

Cuestiones Quodlibetales, la *Suma contra Gentiles*, el *Comentario al Evangelio de san Juan* (aquí se limita a señalar como referencia los nn. 210 al 214) y el *Compendium*⁸. La razón de este déficit probablemente radica en el hecho de que la principal preocupación de Tomás de Aquino a lo largo de su vida, por el contexto histórico en el que se desarrolla su doctrina, fue explicar por qué la visión inmediata de Dios es el único fin adecuado para la persona humana y cómo esto es posible desde el punto de vista epistemológico; es decir, en qué sentido podemos afirmar que una inteligencia creada puede llegar a ver la esencia de Dios⁹.

Root se pregunta qué solución propone Boersma para superar este déficit cristológico. La clave de la propuesta del teólogo anglicano está en aplicar una ontología sacramental a la visión beatífica¹⁰. De este modo, su posición se puede expresar como “ver a Dios-en-Cristo”, lo que da lugar a un modelo que Root denomina del *object understanding*. En cambio, la propuesta que subyace a la postura de Gaine, entre otros autores, se puede expresar como “en-Cristo ver a Dios”, dando origen al modelo del *unity understanding*. En el primero se pone el acento en el carácter cristológico del *objeto* conocido, en cambio en el segundo, la connotación cristológica está en el *sujeto* que conoce¹¹.

Root se inclina por el modelo del *unity understanding*, en primer lugar, porque lo considera más cercano al lenguaje del Nuevo Testamento. Y porque el modelo del *object understanding*, en su opinión, presenta importantes problemas. Uno de ellos se relaciona con la visión beatífica del mismo Cristo glorioso. Si Cristo en su humanidad ve a Dios a través del conocimiento de sí mismo, entonces nuestra visión beatífica es distinta de la suya y es externa a él. En tercer lugar,

⁸ Cf. M. ROOT, “The Christological Character of the Beatific Vision”, 132.

⁹ Sobre el contexto histórico de la visión beatífica en el pensamiento tomista, véase J-P. TORRELL, “La vision de Dieu ‘per essentiam’ selon saint Thomas d’Aquin”, en *Recherches Thomasiennes* (Vrin, Paris 2000) 178-181; C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes à sa définition par Benoît XII* (École Française de Roma, Roma 1995).

¹⁰ “A sacramental understanding of the beatific vision acknowledges that everything we see with the eyes of the body today is a theophany of God in Jesus Christ, and that everything we will ever see with the eyes of the soul is also a theophany of God in Jesus Christ” (H. BOERSMA, *Seeing God*, 384).

¹¹ Cf. M. ROOT, “The Christological Character of the Beatific Vision”, 138 y 146.

porque en el modelo del *object understanding*, la divinización del cristiano es más limitada que en el del *unity understanding*. Según este último modelo, la visión beatífica consiste en una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y por tanto en la vida íntima de la Trinidad¹².

El objeto del presente artículo es analizar los comentarios bíblicos neotestamentarios del Aquinate, para dilucidar si en ellos se da o no un déficit cristológico cuando nos referimos tanto al medio como al objeto de la visión beatífica. De no ser así, analizar entonces qué rol cumple Cristo (y el Espíritu Santo) en nuestra visión de Dios en el cielo. La elección de los comentarios bíblicos del Aquinate –como fuente principal de investigación– se debe a que hasta ahora ha sido habitual centrar el estudio de la doctrina tomista en sus grandes tratados, es decir, en la *Suma contra Gentiles* y la *Suma de Teología*. Sin embargo, en el último tiempo, se ha redescubierto la riqueza teológica que contienen los comentarios escriturísticos del Aquinate, los cuales no se han considerado a la hora de iluminar el debate en cuestión y, en general, han sido poco estudiados dentro del pensamiento tomista respecto a la doctrina de la visión beatífica. En este sentido, como señala Enrique Alarcón, “en los albores del tercer milenio, el campo de estudios tomistas más novedoso es el de los comentarios a la Sagrada Escritura”¹³.

En el Nuevo Testamento, los textos principales que tratan sobre el tema de la visión de Dios que tendremos en el cielo son Mt 5,8; 1 Co 13,12 y 1 Jn 3,1-2. A ellos debemos agregar el prólogo del Evangelio de san Juan y el discurso de despedida que tiene lugar en la última cena (Jn 13-17). En nuestro análisis tomaremos en consideración, principalmente, el comentario de Tomás de Aquino a estos textos que,

¹² Cf. M. ROOT, “The Christological Character of the Beatific Vision”, 147-149. Otros autores que se pueden enmarcar dentro del modelo del “unity understanding” al tratar el tema de la visión beatífica en la doctrina tomista, son J. ALFARO, “Cristo glorioso, Revelador del Padre”, *Gregorianum* 39 (1958) 222-270 y J. L. GONZÁLEZ ALIÓ, “La visión beatífica como realidad trinitaria”, *Scripta Theologica* 19 (1987) 597-631.

¹³ E. ALARCÓN, *Introducción*, in C. A. CASANOVA (Trad. y notas), *Comentario al Libro de los Salmos según santo Tomás de Aquino. Tomo I* (CET-RIL editores, Santiago de Chile 2014) 9.

de algún modo, fundamentan la doctrina cristiana sobre la visión beatífica.

1. “EL QUE ME HA VISTO A MÍ, HA VISTO AL PADRE” (JN 14, 9)

En su libro *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*, Hans Boersma considera que uno de los pasajes más fascinantes del Nuevo Testamento sobre la visión de Dios es el diálogo de despedida, en el cual Cristo, pocas horas antes de morir, abre su intimidad a los apóstoles¹⁴. En efecto, cuando Jesús afirma, “adonde yo voy, ya sabéis el camino” (Jn 14, 4), Tomás exclama: “Señor, no sabemos adónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?” (Jn 14, 5). Entonces Jesús le responde: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto” (Jn 14, 6-7). Según Boersma, de este pasaje evangélico se puede deducir que, para quienes miran con ojos de fe, no hay ninguna distancia que separe al Padre del Hijo, por eso, ver a Cristo es ver también al Padre. De hecho, a continuación, Felipe pide al Señor que les muestre al Padre (Jn 14, 8). Y Jesús le responde: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9). Puesto que el Padre y el Hijo son uno, no tiene sentido mirar al Padre “detrás” de Jesús, comenta Boersma, porque “ver a Cristo con ojos de fe no solo *conduce* a la bienaventuranza, sino que *es* la bienaventuranza”¹⁵. Esto se fundamenta en la doctrina de la Trinidad y de la encarnación. En definitiva, según el teólogo anglicano,

la futura visión beatífica no es, pues, una etapa posterior a la visión de Cristo (aunque en la visión beatífica veremos a Dios en Cristo mucho más claramente que nunca) [...]. La esencia divina no está detrás o más allá de Cristo, sino que quien tiene ojos de fe puede ver la esencia de Dios en la unidad de la persona de Cristo. La conversación de Jesús con Tomás y Felipe en el Evangelio de Juan es clave para comprender la

¹⁴ Cf. H. BOERSMA, *Seeing God*, 409.

¹⁵ Más ampliamente, dice: “we may put it even more strongly: seeing Christ with eyes of faith not only *leads* to beatitude, it *is* beatitude” (H. BOERSMA, *Seeing God*, 410).

visión beatífica, aunque el pasaje no menciona directamente la visión escatológica de Dios¹⁶.

Al leer el comentario de Tomás de Aquino al mismo pasaje evangélico, sorprende que el Aquinate coincide con Boersma al afirmar el carácter cristológico que tiene la visión beatífica, pero a la vez, se diferencia de Boersma al subrayar la diferencia entre la fe que tenemos en la tierra y la visión inmediata del Padre que tendremos en el cielo. En efecto, cuando el apóstol Tomás niega conocer tanto el camino como la meta, el Aquinate explica que en realidad los apóstoles ya tenían un cierto conocimiento de ambos y, a la vez, los desconocían. Es decir, la familiaridad con Jesús les había puesto en contacto con el Padre, y por eso “conocían muchas cosas del Padre y del Hijo que habían aprendido de Cristo; pero ignoraban que el Padre era la meta a la cual se dirigía Cristo, y que el Hijo era la vía para alcanzarla”¹⁷. Los apóstoles todavía tenían un conocimiento muy imperfecto de la Trinidad, en cambio, en el futuro, tendrán dos tipos de conocimientos más perfectos que el actual. El primero consistirá en la visión inmediata del Padre en el cielo, según 1 Jn 3,2, y el segundo tipo de conocimiento es el de la fe, el cual, aunque ya está presente, se perfeccionará después de la resurrección y con el envío del Espíritu Santo. Por la fe es posible ver al Padre, pero todavía de modo enigmático, como a través de un espejo, según 1 Co 13, 12¹⁸. En definitiva, comenta el Doctor dominico, Cristo es el camino a través del cual se alcanza la meta y, a la vez, él mismo es la meta, porque quien se une a él, conoce al Padre: “Se debe notar que el Padre no estaba en la carne por la unidad de persona, pero estaba en el Verbo encarnado por la unidad de la naturaleza, así en Cristo encarnado era visto el Padre”¹⁹, concluye Tomás de Aquino.

2. CRISTO GLORIOSO NOS DONA SU ESPÍRITU

Para comprender cómo es posible ver al Padre en Cristo, según la postura tomista, es necesario considerar la presencia del Espíritu Santo

¹⁶ H. BOERSMA, *Seeing God*, 411.

¹⁷ *In Ioann.*, 14, 2, n. 1866.

¹⁸ Cf. *In Ioann.*, 14, 2, n. 1880.

¹⁹ *In Ioann.*, 14, 2, n. 1881.

en el mismo Cristo y cómo Cristo dona el Espíritu Santo. Según Gilles Emery, la relación de Jesús con el Paráclito está en el corazón del comentario de santo Tomás a la *Carta a los Romanos*²⁰. La tercera Persona es el artífice de la humanidad de Jesús en el momento de su concepción. El Paráclito acompaña a la persona de Cristo a lo largo de toda su vida, dándole plenitud de gracia. La absoluta perfección a la que se dirige Jesús en su camino histórico consiste en alcanzar la resurrección y la ascensión al Cielo²¹. De este modo, la vida de Cristo que culmina en la gloria es tanto el camino como la realización de la meta a la que está llamada toda la humanidad²².

Siguiendo a san Agustín, Tomás de Aquino afirma que Cristo no solo es el camino y la meta del cristiano sino, en primer lugar, él es camino para sí mismo: “Él es camino y también él recorre este camino, además de ser el término: él va a sí mismo, a través de sí mismo”²³. El Aquinate compara a Cristo con una persona que al hablar sale de sí, sin perder esa palabra en su interior. Cuando guarda silencio, en cierto sentido, vuelve a sí misma y, a la vez, permanece en aquellos a quienes ha hablado. Del mismo modo, “Cristo el cual es para nosotros el camino se hizo también camino para sí mismo en la carne, para alcanzar con ella la verdad y la vida”²⁴. Tomás de Aquino subraya que “no hay distancia entre Cristo y Dios”²⁵ pero, a la vez, afirma que Cristo, en su naturaleza humana, aunque tiene un conocimiento de Dios totalmente singular y superior al de cualquier criatura, no tiene la total comprensión de lo divino, porque si fuese así se perdería la

²⁰ Cf. G. EMERY, “The Holy Spirit in Aquinas’s Commentary on Romans”, en M. LEVERING y M. DAUPHINAIS, *Reading Romans with St. Thomas Aquinas* (The Catholic University of America Press, Washington D.C 2012) 127-162, 136-137.

²¹ Cf. *Ad Rom.*, 1, 3, n. 59; *Ad Rom.*, 8, 2, n. 629; *Ad Rom.*, 8, 5, n. 678; *Ad Rom.*, 12, 1, n. 971; *I Ad Cor.*, 15, 7, n. 993; *Ad Col.*, 1, 5, n. 50; *Ad Tit.*, 3, 1, n. 93; *Ad Heb.*, 1, 4, n. 63; *Ad Heb.*, 5, 2, n. 260.

²² Cf. *In Ioann.*, 14, 2, n. 1875; *In Ioann.*, 15, 3, n. 2018.

²³ *In Ioann.*, 14, 2, n. 1872.

²⁴ “Et simile est si dicerem: et mens mea, dum loquor aliquibus, ad eos exit, nec tamen me relinquit: cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo, et cum illis quibus loquor, maneo. Sic ergo Christus, qui nobis est via, etiam sibi ipsi, idest carni, factus est via, ut ad veritatem et vitam iret” (*In Ioann.*, 14, 2, n. 1872).

²⁵ *Ad Heb.*, 7, 4, n. 371.

infinita diferencia entre el Creador y lo creado. Sobre todo, Cristo conoce y nos revela el misterio de la Trinidad, señala santo Tomás²⁶.

En el *Comentario a los Hebreos*, el Doctor Angélico explica que la muerte de Cristo trajo consigo dos frutos: uno en Cristo que consiste en su glorificación y el otro en sus miembros, porque Cristo, al hacerse completamente perfecto, comunica su perfección a otros. Santo Tomás puntualiza: “De hecho, es propio de la naturaleza del perfecto que pueda engendrar a otros semejantes a él”²⁷. El Señor nos comunica esta perfección al donarnos su propio Espíritu, la gracia de Cristo. En el momento de la resurrección, el Espíritu Santo, que antes actuaba en plenitud en el alma humana de Cristo, ahora permea también su cuerpo. Es por eso por lo que, después de la resurrección, el Paráclito es donado en abundancia:

Según Jn 7, 39: *aún no era dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía*, lo cual no puede entenderse en el sentido de que antes de la Resurrección de Cristo nadie hubiese recibido el Espíritu santificante; sino en el sentido que desde el momento en que Cristo resucitó, comenzó a ser donado en un modo más abundante y universal²⁸.

La donación del Paráclito tiene lugar en paralelo y de modo inseparable al rol que Cristo glorioso cumple actualmente frente al Padre como intercesor nuestro en el cielo. En el comentario al texto paulino, “¿quién condenará? ¿Cristo Jesús, el que murió, más aún, el que fue resucitado, el que asimismo está a la derecha de Dios, el que incluso intercede por nosotros?” (Rm 8, 33-34), Tomás de Aquino enumera cuatro beneficios que provienen de la humanidad de Cristo glorificado: (1) su muerte por nuestros pecados, (2) la resurrección, en virtud de la cual nos vivifica en el tiempo presente con la vida

²⁶ Cf. *In Ioann.*, 1, 11, n. 219.

²⁷ “Deinde cum dicit *et consummatus*, etc., ostendit fructum passionis, qui fuit duplex. Unus in Christo, alius in membris eius. In Christo fructus fuit glorificatio, et ideo dicit *et consummatus*. Nam ab instanti conceptionis suae fuit consummatus perfectus, quantum ad beatitudinem animae, inquantum ferebatur in Deum; sed tamen habuit passibilitatem naturae. Sed post passionem habuit impassibilitatem. Et ideo, quia secundum hoc ex toto perfectus est, convenit sibi alios perficere. Haec est enim natura perfecti, quod possit sibi simile generare” (*Ad Heb.*, 5, 2, n. 260).

²⁸ *Ad Rom.*, 1, 3, n. 58.

espiritual y, al final de los tiempos, con la vida corporal, (3) la confesión del Padre y (4) su intercesión, porque él está como nuestro abogado ante el Padre²⁹. En concreto, Cristo intercede de dos modos por nosotros: rezando por nuestra salvación y presentando al Padre su humanidad con los misterios en ella celebrados³⁰. La *Carta a los Hebreos* hace referencia al rol que Cristo glorioso cumple en el cielo, relacionándolo con su función como sumo y eterno sacerdote (Hb 8, 1). En la glosa, el Doctor Angélico explica que

la humanidad de Cristo es como el órgano de la divinidad. Por tanto, es *ministro del santuario* porque administra los sacramentos de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro. Él es *ministro de la tienda verdadera*, que es o bien la Iglesia militante [...], o bien, la Iglesia triunfante [...]. Cristo en su humanidad es ministro porque por medio de él son dispensados todos los bienes de la gloria³¹.

En definitiva, de los comentarios bíblicos es posible deducir que la visión beatífica de la que Cristo goza en el cielo es también causa de nuestra visión inmediata del Padre en la gloria³². A la vez, siempre debe quedar claro que la visión beatífica tiene como causa principal la acción de Dios en nosotros, ya que es el Espíritu Santo quien nos introduce en la intimidad trinitaria como miembros de Cristo y, en cuanto es Dios, él es también el contenido mismo de la vida eterna que

²⁹ Cf. *Ad Rom.*, 8, 7, n. 719.

³⁰ Cf. *Ad Rom.*, 8, 7, n. 720.

³¹ *Ad Heb.*, 8, 1, n. 382.

³² Como señala Boersma, una afirmación explícita al respecto se encuentra en el comentario al *De divinis nominibus expositio*, en el cual el Aquinate afirma que en el cielo participaremos de la luz inteligible de Cristo glorioso ("Thomas Aquinas on the Beatific Vision", 134). El texto del Aquinate es el siguiente: "Nos, inquam, *adimpleti visibili apparitione*, idest sensibili et corporali *ipsius Dei*, quantum ad humanitatem Christi et hoc *in castissimis contemplationibus*, quia ad carnem Christi non afficiemur carnaliter, sed spiritualiter, secundum illud apostoli II Corinth. 5: *et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc non novimus*; ipso, inquam, Christo *refulgente circa nos* per sui corporis claritatem, *manifestissimis splendoribus sicut factum est circa discipulos in illa divinissima transformatione*, idest transfiguratione, ut habetur Matth. 17: *facies eius resplenduit sicut sol*; et non solum erimus *adimpleti sensibili apparitione ipsius*, sed etiam erimus *participantes intelligibili datione luminis ipsius Christi*, quod effundet in nos, secundum virtutem suae divinitatis" (*Div. Nom.*, 1, 2, n. 66). Sobre el tema, véase también *ST III*, q. 9, a. 2 y *ST III*, q. 22, a. 5.

recibiremos de forma definitiva en el cielo, como explicaremos a continuación³³.

3. EL ESPÍRITU SANTO ACTÚA INTERIORMENTE EN NOSOTROS PARA QUE PODAMOS VER AL PADRE

El Aquinate señala que Cristo, al donarnos al Paráclito, nos dona su propia gracia. Somos liberados “por la gracia de Cristo, es decir, mediante el Espíritu Santo”³⁴. Los dos términos –Espíritu Santo y gracia de Cristo– se aplican al mismo referente –el cristiano– estudiado desde ángulos distintos³⁵. También en este sentido, al tratar sobre la caridad, el Aquinate hace referencia al binomio Espíritu Santo-caridad de Cristo en relación con la Iglesia: “La caridad de Dios está en Cristo porque nos ha sido donada en virtud de Él que nos la ha dado mediante el Espíritu Santo”³⁶, “el Espíritu Santo es amor”³⁷ y “el espíritu de Cristo es el amor de Cristo, y este celo es el que el Espíritu Santo tiene para con la Iglesia”³⁸. Es decir, Cristo Cabeza al donarnos el Espíritu Santo nos comunica su propio principio de gracia y caridad, y con ello nos hace miembros suyos:

Así como el espíritu natural produce la vida natural, así el Espíritu divino produce la vida de la gracia [...]. Y [san Pablo] agrega: *en Cristo Jesús*, porque este espíritu no es donado sino a aquellos que están en Cristo Jesús. Así como el espíritu natural no llega al miembro que carece de conexión con la cabeza, así también el Espíritu Santo no llega a la persona humana que no está unida a su Cabeza, que es Cristo³⁹.

Como hemos dicho, para comprender el rol de Cristo en la visión beatífica según la exégesis bíblica tomista es necesario profundizar en la relación de Cristo con el Espíritu Santo en su misión conjunta, porque en el modelo del *unity understanding* no se comprende la misión de la segunda Persona divina, sino se une a la del Paráclito. En la

³³ Cf. *Ad Gal.*, 3, 2, n. 127; *I Ad Cor.*, 2, 2, nn. 104-107; *II Ad Cor.*, 1, 5, nn. 45-46.

³⁴ *Ad Rom.*, 8, 2, n. 628.

³⁵ Véase también *In Ioann.*, 1, 10, n. 202.

³⁶ *Ad Rom.*, 8, 7, n. 733.

³⁷ *Ad Eph.*, 1, 5, n. 41.

³⁸ *II Ad Thess.*, 2, 2, n. 46.

³⁹ *Ad Rom.*, 8, 1, n. 605.

última cena, Jesús afirma, “si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará; y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14, 23), y luego agrega: “Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo” (Jn 14, 25-26). Tomás de Aquino, al comentar el texto afirma que el Espíritu Santo obra en nuestro interior para hacernos receptivos de la misión del Hijo y así, en el Hijo, conocer al Padre. El texto sintetiza muchos elementos interesantes de la exégesis tomista que vale la pena tener en cuenta para comprender en profundidad el rol de las personas divinas enviadas por el Padre para conducirnos a su visión en la gloria:

Como el efecto de la misión del Hijo fue conducir al Padre, así el efecto de la misión del Espíritu Santo es conducir al Hijo. Pero el Hijo, puesto que es la misma Sabiduría engendrada, es la Verdad misma. Y por eso el efecto de tal misión es hacer participar a los hombres de la sabiduría divina, hacerles conocedores de la verdad. El Hijo, por tanto, nos da a conocer la doctrina, ya que es el Verbo, pero solo el Espíritu Santo nos hace receptivos de su doctrina. Por ello dice *él os enseñará todas las cosas*, porque cualquier cosa que el hombre enseñe desde fuera en vano se cansa si el Espíritu no da inteligencia interiormente, ya que, si el Espíritu no está presente en el corazón del que escucha, ocioso será el verbo del doctor, Jb 32,8: *la inspiración del omnipotente da la inteligencia*; incluso hasta el punto de que el mismo Hijo hablando por el órgano de la humanidad no vale si él mismo no obra interiormente por el Espíritu Santo⁴⁰.

En otras palabras, al mirar a Cristo nos encontramos frente al Padre, sin embargo, para conocerle no basta situarnos frente a él, es necesario que el Paráclito obre en nosotros una regeneración espiritual que nos permita tener una visión espiritual de Dios. En este sentido, cuando Nicodemo va de noche a encontrar a Jesús, recibe el siguiente consejo: “El que no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios” (Jn 3, 3). Tomás de Aquino comenta que nadie está en grado de conocer los

⁴⁰⁴⁰ *In Ioann.*, 14, 6, n. 1958. Para un análisis del pasaje tomista apenas citado, cf. R. FERRI, *Ille homo ipsa divina veritas, Cristo-verità nell'interpretazione di Tommaso d'Aquino: sviluppo e novità rispetto ad Agostino d'Ippona* (Pontificia Università Lateranense, Roma 2007) 238-248 y G. EMERY, “Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité: la doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin”, *Revue Thomiste* 104 (2004) 167-204.

secretos de la divinidad si primero no ha sido regenerado interiormente. El Doctor dominico explica que el verbo “ver”, en sentido metafórico, expresa los distintos tipos de conocimiento espiritual que se tienen según los diferentes grados de vida. Quienes viven una vida carnal tienen una visión carnal, mientras que quienes llevan una vida espiritual, es decir, quienes son regenerados por el Espíritu Santo con un espíritu de adopción y filiación, poseen una visión espiritual⁴¹. Esta regeneración, aclara santo Tomás, no solo dice relación con la dimensión espiritual de la persona humana, sino también con su carne, es decir, con la persona entera. Ello, entre otras razones, porque nuestro modo natural de conocer las cosas espirituales es a partir de lo sensible, puesto que nuestro conocimiento siempre se inicia con los sentidos⁴².

Tomás de Aquino, en sus comentarios bíblicos, insiste en un equilibrado apofatismo cuando se refiere al conocimiento de Dios; es decir, no renuncia a un cierto saber de la Trinidad en la tierra, a la vez que niega la posibilidad de “ver a Dios” en sentido estricto, es decir, de comprender su esencia, mientras dependemos del conocimiento sensible. El intelecto humano es naturalmente proporcionado para conocer las esencias de las cosas materiales, por eso, señala el Doctor Angélico, la esencia divina, en esta tierra, no es posible entenderla, ni siquiera con la acción interior del Paráclito y la ayuda de la gracia⁴³. En el comentario joánico, el Aquinate pone de manifiesto la influencia de Pseudo Dionisio en esta cuestión:

Dionisio escribió en su *Teología mística* que el modo más perfecto con que nosotros podemos llegar a conocer a Dios, en la vida presente, es mediante la exclusión en él de toda realidad creada y de toda noción entendida por nosotros⁴⁴.

El apofatismo tomista salvaguarda la infinita distancia que existe entre el Creador y la criatura, la cual fundamenta la posibilidad de entrar en relación con Él, según el modelo del *unity understanding*⁴⁵.

⁴¹ Cf. *In Ioann.*, 3, 3, nn. 431-432.

⁴² Cf. *In Ioann.*, 3, 3, n. 443.

⁴³ Cf. *In Ioann.*, 1, 11, n. 213.

⁴⁴ *In Ioann.*, 1, 11, n. 211.

⁴⁵ Sobre el apofatismo tomista, véase *I Ad Tim.*, 6, 3, nn. 268-270.

4. CONOCIMIENTO TEÓRICO Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO

De acuerdo con el Aquinate, podemos conocer la realidad de modo teórico o práctico. Esta distinción es relevante al momento de estudiar cómo podemos conocer al Padre en la tierra y en qué radica la diferencia con la visión que tendremos de él en el cielo. En el conocimiento teórico no tenemos un contacto directo e inmediato con la realidad, porque nuestro intelecto abstrae la esencia de lo conocido a través de la mediación intencional de la idea o concepto que se forja en el interior del sujeto cognoscente. Así, por ejemplo, es posible conocer la esencia del helado, sin necesariamente haberlo probado nunca. El conocimiento práctico, en cambio, se dirige a un bien concreto. Es decir, implica entrar en contacto con una realidad que toca directamente nuestro apetito y es percibida como agradable o desagradable. El movimiento del apetito es ciego, no es causa formal del saber, sin embargo, al insertarse al interior del acto de conocimiento, en el juicio, es conocido por el intelecto. La respuesta afectiva a la realidad concreta agrega un elemento nuevo al conocimiento meramente teórico, al establecer una relación real con ella⁴⁶.

Si bien en esta tierra no podemos ver la esencia divina, sí podemos unirnos a Dios y así obtener un cierto conocimiento de él por experiencia. De modo eminente, esto ocurre en la encarnación, en cambio, en nuestro caso, esta unión se realiza a través del conocimiento externo de las mediaciones sensibles, en primer lugar, de Cristo, y por la presencia del Espíritu Santo, la gracia y las virtudes de la fe y la caridad en nuestro interior⁴⁷. El conocimiento al que da lugar la fe y la caridad es especulativo por su objeto y práctico por el modo en que accedemos a él⁴⁸. La fe nos da un conocimiento bastante limitado de Dios, pero suficiente para permitirnos amarlo y así unirnos a él, casi como a un desconocido⁴⁹. Es decir, gracias a la fe y la caridad podemos tener una experiencia de Dios semejante a la de un ciego que conoce y

⁴⁶ Cf. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino* (Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992) 165-183.

⁴⁷ Cf. *In Ioann.*, 17, 6, n. 2269.

⁴⁸ Cf. *I Ad Cor.*, 13, 4, n. 806.

⁴⁹ Cf. *ST I*, q. 12, a. 13, ad. 1.

ama algo sin verlo, percibiéndolo de algún modo solo con el oído y el tacto.

En la oración sacerdotal, Jesús pide al Padre:

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido y estos han conocido que tú me has enviado. Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor que me has tenido esté en ellos, y yo en ellos (Jn 17, 25-26).

En el comentario al texto, Tomás de Aquino recoge la distinción entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico, y luego señala que el mundo no ha conocido perfectamente a Dios con ninguno de los dos. Por una parte, “si bien algunos gentiles conocieron a Dios bajo ciertos aspectos que eran cognoscibles con la razón, sin embargo, no lo conocieron en cuanto Padre del Hijo unigénito y consustancial”⁵⁰. Por otra, tampoco lo conocieron de modo afectivo, porque no le han “conocido como Padre mediante el amor”, señala santo Tomás⁵¹. “Pero yo te he conocido” (Jn 17, 25), afirma el Señor, y el Aquinate comenta que la “raíz y la fuente del conocimiento de Dios es el Verbo de Dios, es decir Cristo”⁵². Luego agrega, “en la medida en que las personas humanas son partícipes del Verbo de Dios, conocen a Dios”⁵³. Y el fruto de este conocimiento consiste en que “el amor que me has tenido esté en ellos, y yo en ellos” (Jn 17, 26). Esto según santo Tomás, se interpreta en el sentido de que

el Padre ama al Hijo, como muestra la gloria que le ha dado. De ello se sigue que ama a todos aquellos en los que se encuentra el Hijo. Este último [Cristo] está en ellos en cuanto poseen el conocimiento de la verdad [...]; y por el hecho de que están en él, *el amor con el cual me has amado estará en ellos*, es decir, se extenderá a ellos, y tú los amarás como me has amado a mí⁵⁴.

Es decir, en la medida en que conocemos la verdad revelada, nos asimilamos a ella, así el Padre descubre en nosotros a su Hijo y nos ama con el mismo amor con que le ama a él por naturaleza, en nuestro

⁵⁰ *In Ioann.*, 17, 6, n. 2265.

⁵¹ *In Ioann.*, 17, 6, n. 2265.

⁵² *In Ioann.*, 17, 6, n. 2267.

⁵³ *In Ioann.*, 17, 6, n. 2267.

⁵⁴ *In Ioann.*, 17, 6, n. 2270.

caso por gracia. Dios, al donarnos al Espíritu Santo, es decir al Amor que procede del Hijo, nos configura a Cristo en su conocimiento amoroso del Padre. De este modo, las personas divinas son enviadas de modo invisible a nuestra alma cuando son conocidas a través del contacto espiritual real con Ellas, que tiene lugar por las misiones divinas. En los comentarios bíblicos de santo Tomás la inhabitación de las personas divinas en la persona humana es un tema central. Son muchos los textos en los que el Aquinate hace referencia a la misión invisible de las Personas divinas⁵⁵. A continuación, recogemos solo uno en el que se pone de manifiesto la mediación cristológica de la doctrina tomista.

Según el cuarto evangelio, el discípulo amado es uno de los primeros discípulos que conoció a Jesús. En Jn 1, 35-39, probablemente nos narra su propia vocación. Según el texto, los discípulos de Juan Bautista al encontrarse con el Señor le preguntan dónde vive, y él les responde: “Venid y lo veréis” (Jn 1, 39). Los discípulos entonces se quedan con Jesús todo el día. Según santo Tomás, si este pasaje se interpreta en un sentido espiritual, se puede entender como una invitación a habitar en la morada de Dios. Ello es posible con la gracia y con la gloria, las cuales dan lugar, en el primer caso, a un conocimiento por experiencia, en el segundo por contemplación. En ambos casos se trata de un conocimiento que no se puede expresar con palabras:

En sentido místico la invitación *venid y veréis* sirve para indicar que la morada de Dios, sea la de la gracia o la de la gloria, no se puede conocer si no es por experiencia, porque no se puede explicar con palabras. En el *Apocalipsis* 2, 17, se alude a ello en el siguiente pasaje: *a quien venciere... le daré una piedrecita blanca, y en la piedrecita está escrito un nombre nuevo, que nadie conoce, si no el que lo recibe*. Es por eso la invitación: *venid y veréis*: *venid* con el creer y con el obrar; *ved* con la experiencia y la contemplación⁵⁶.

⁵⁵ Cf. *II Ad Cor.*, 6, 3, n. 240; *Ad Col.*, 2, 2, n. 96.

⁵⁶ *In Ioann.*, 1, 15, n. 2265.

5. “EL QUE ESTÁ EN EL SENO DEL PADRE, ÉL MISMO LO DIO A CONOCER” (JN 1, 18)

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que, según la exégesis tomista, mientras estamos en la tierra, la fe nos permite “en-Cristo-ver a Dios” todavía de modo borroso y enigmático. El Espíritu de Cristo nos introduce en la intimidad de la Trinidad con un conocimiento experiencial, todavía no de abierta visión. A continuación, profundizaremos en el rol que cumple Cristo glorioso en la visión beatífica que tendremos en el cielo.

Desde sus primeras obras Tomás de Aquino se encuentra frente al desafío de mantener en equilibrio, por una parte, un verdadero apofatismo al momento de referirse a la visión de Dios y, por otra, de explicar cómo podremos realmente conocer la esencia divina en el cielo. En el prólogo de san Juan, el Doctor Angélico presenta el problema y la solución. En efecto, al comentar el texto, “a Dios nadie lo ha visto jamás; el Unigénito, Dios, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer” (Jn 1, 18), el Aquinate recuerda que “ninguna imagen creada, sea que se forme a partir de los sentidos externos, sea que se forme en la imaginación o en la inteligencia, puede representar la esencia divina tal como es en sí misma”⁵⁷. La razón de ello es que

ninguna realidad finita puede reproducir el infinito tal como es; y toda especie creada inteligible es finita. Además, Dios se identifica con su ser, también con su sabiduría y bondad, y todos los demás atributos son una misma cosa con Él. Todos estos atributos no se pueden representar con un único concepto creado, por eso el conocimiento de Dios que se alcanza a través de las criaturas no es un conocimiento de su esencia, sino que es un conocimiento enigmático, confuso e indirecto [...]. Con este tipo de conocimiento no se puede saber de Dios qué es, sino más bien qué no es y que existe⁵⁸.

En el comentario paulino, Tomás de Aquino reitera su apofatismo al rechazar la opinión de quienes afirman que en el cielo la esencia de Dios será vista mediante una semejanza creada. En su opinión, esto es falso e imposible, porque no es posible conocer la esencia divina

⁵⁷ *In Ioann.*, 1, 11, n. 211.

⁵⁸ *In Ioann.*, 1, 11, n. 211.

mediante una semejanza que no convenga con la especie de lo conocido. Por ejemplo, a través de la especie del caballo no puedo conocer la esencia de una persona humana. Todavía menos, mediante lo creado, puedo conocer la esencia de Dios, cuya distancia es infinitamente mayor. Además, si fuese así, de ello se concluiría que la felicidad de la persona humana se cumple en algo creado, no en Dios mismo. Con ello, el deseo natural que tenemos de alcanzar la causa primera de todas las cosas y de conocerla sería vano⁵⁹.

A la vez, en el prólogo de san Juan, el Aquinate explica por qué es posible afirmar la posibilidad de la visión de Dios en el cielo. Primero rechaza la postura de quienes sostienen que ninguna inteligencia creada podrá contemplar la esencia divina en el cielo. En palabras del Doctor Angélico, esta afirmación es falsa, en primer lugar, porque contrasta con la Sagrada Escritura (cita 1 Jn 3, 2; y Jn 17, 3). En segundo lugar, porque el “resplandor de Dios no es otra cosa que su sustancia y por tanto él no resplandece en nosotros mediante una luz participada, sino por sí mismo”. Aquí está la clave del asunto, en el cual nos detendremos en el próximo apartado. El Doctor Angélico da una tercera razón que coincide con lo afirmado en el comentario a 1 Co: “Es imposible que uno alcance la felicidad perfecta sin la visión de la esencia divina”, según Mt 5, 8: “bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios”⁶⁰.

⁵⁹ Cf. *I Ad Cor.*, 13, 4, n. 803.

⁶⁰ El texto completo dice: “Fuerunt autem aliqui dicentes, quod divina essentia numquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab angelis vel beatis videtur. Sed haec propositio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter. Primo quidem, quia contrariatur auctoritati divinae Scripturae; I Io. III, 2: videbimus eum sicuti est; et infra XVII, 3: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum. Secundo quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam. Tertio quia impossibile est quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur, nisi in visione divinae essentiae: quia naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo; quod non potest impleri nisi scita et cognita prima universali omnium causa, quae non est composita ex effectu et causa, sicut causae secundae. Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus, est auferre ipsam beatitudinem” (*In Ioann.*, 1, 11, n. 212). Véase también *In Matthaei* 5, 2, n. 408.

6. “AHORA VEMOS COMO EN UN ESPEJO, BORROSAMENTE; ENTONCES VEREMOS CARA CARA” (1 Co 13, 12)

San Pablo utiliza una metáfora muy conocida para expresar el conocimiento de Dios que tendremos en la gloria: “Ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara cara” (1 Co 13, 12). Ver algo en un espejo, de acuerdo con el comentario tomista a 1 Co 13, 12, no significa contemplar la cosa misma, sino una semejanza suya. En cambio, mirar a alguien cara a cara es verle tal como es. Dios nunca será visto por el ojo físico o la imaginación, porque con los sentidos solo es posible percibir objetos sensibles y Dios es incorpóreo. Por eso contemplaremos a la Trinidad con una visión intelectual⁶¹.

El conocimiento humano es mediado tanto por la facultad de conocer como por las especies sensibles o intelectuales a través de las cuales se conoce. Dado que en la visión inmediata de Dios no puede haber una especie creada a través de la cual tenga lugar el conocimiento divino, habrá que centrarse en la facultad de conocer. En este sentido, Tomás de Aquino, en la *Suma de Teología*, al referirse al *lumen gloriae* que perfecciona nuestra inteligencia, aclara que

esta luz no es necesaria para ver la esencia de Dios como si fuera una semejanza en la que se contempla a Dios, sino como una cierta perfección del entendimiento que le da más capacidad para ver a Dios. Así puede decirse que es un medio no en el que Dios es visto (*in quo Deus videatur*), sino bajo el que se le ve (*sub quo videtur*). Esto no quita la inmediatez a la visión de Dios⁶².

Es decir, en la gloria recibiremos un don que excede nuestra capacidad natural y que perfecciona nuestro intelecto. Desde sus primeras obras Tomás de Aquino afirma que la fe que tenemos en la tierra, en cuanto conocimiento que requiere la mediación de la imagen sensible o el fantasma, en el cielo se transformará en una intuición inmediata de la esencia divina infundida directamente por Dios en el alma. En la *Suma contra Gentiles* el Aquinate escribe:

Pues hemos demostrado que la sustancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que

⁶¹ Cf. *I Ad Cor.*, 13, 4, n. 802 e *In Ioann.*, 1, 11, n. 214.

⁶² *ST I*, q. 12, a. 5, ad. 2.

el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión sea la esencia divina lo que se ve (*quod videtur*) y también el medio de verla (*quo videtur*)⁶³.

También en este sentido, en la *Suma de Teología* el Doctor Angélico plantea como hipótesis lo que en realidad será la explicación al modo cómo puede tener lugar la visión beatífica:

Si hubiera algo que al mismo tiempo fuera ambas cosas, esto es, principio de la capacidad de ver (*principium visivae virtutis*) y cosa vista (*res vis*), el que ve recibiría de dicho principio tanto la capacidad de ver (*virtutem visivam*) como la forma por la que ve (*formam per quam videret*) (*ST I*, q. 12, a. 2).

En el mismo libro Tomás de Aquino utiliza la metáfora de la luz para referirse sea a la inteligencia humana en sí misma, sea a la inteligencia perfeccionada por la gracia y la gloria: la “capacidad intelectual de la criatura es una cierta luz inteligible, derivada de la primera luz, bien se entienda esto de la capacidad natural, bien de cualquier perfección añadida de gracia o de gloria”⁶⁴. En los comentarios bíblicos esta metáfora alcanza su plena expresión, porque adquiere carácter cristológico y trinitario, cuando se relaciona con el Salmo 36, 10, “en tu luz veremos la luz”; con Jn 1, 19, “el Verbo era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” y con 2 Co 4, 4, “la luz del Evangelio glorioso de Cristo, el cual es la imagen de Dios”. Es decir, tanto la luz de la inteligencia, como el *lumen fidei* y el *lumen gloriae* son una participación cada vez más perfecta de la luz divina⁶⁵. A continuación, nos detendremos en esta dimensión trinitaria y cristológica que tiene la visión beatífica como participación en la luz divina según la exégesis bíblica del Aquinate.

7. “ENTONCES CONOCERÉ COMO SOY CONOCIDO” (1 CO 13, 12)

En el comentario joánico, Tomás de Aquino afirma que “nadie comprende la esencia divina fuera del Padre, del Hijo y del Espíritu

⁶³ SCG III, 51.

⁶⁴ *ST I*, q. 12, a. 2.

⁶⁵ Cf. *In Psalmos 26*, nn. 233-236; *In Ioann.*, 1, 4, n. 120; *II Ad Cor.*, 4, 2, nn. 125-130.

Santo”⁶⁶. El Padre al conocerse y amarse a sí mismo genera eternamente al Hijo y le comunica la plenitud de la naturaleza divina, y el Hijo “conoce al Padre de modo perfectísimo, como se conoce perfectamente a sí mismo”⁶⁷ ya que “al recibir en sí toda la naturaleza del Padre por la generación eterna, lo ve y lo comprende totalmente”⁶⁸. A la vez, el Padre y el Hijo al conocerse y amarse mutuamente espiran al Espíritu Santo, y también le comunican la plenitud de la naturaleza divina, por tanto, la plenitud del conocimiento y amor divino⁶⁹.

San Pablo escribe que en la gloria “conoceré como soy conocido” (1 Co 13, 12). Según Tomás de Aquino, con esta afirmación el apóstol quiere señalar que tal como Dios conoce nuestra esencia, así también nosotros le conoceremos a él. Sin embargo, el “como” (*sicut*) “no implica igualdad de conocimiento, sino solo una cierta semejanza”⁷⁰. En efecto, Dios no conoce a las criaturas como una realidad fuera de sí, de la que tiene noticia, porque él “ve las cosas no en sí mismas, sino en sí mismo”⁷¹. El Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo conoce todo lo creado como su causa, en un acto infinito de perfecto conocimiento y amor. En cambio, cuando conocemos, concebimos el verbo mental, el cual es verdadero porque se adecúa a la realidad, pero no es causa de esa misma realidad. El Verbo, por su parte, es verdadero porque es la misma verdad, origen de toda verdad. Dios, al conocerse a sí mismo, tiene un conocimiento perfecto de sí que en nuestro caso no es posible. Este conocimiento divino, en la práctica, se identifica con la generación del Hijo por parte del Padre, porque en Dios el plano personal y el plano intencional coinciden en el único Dios trino. De este modo, el *lumen gloriae* es la participación más perfecta que tenemos del conocimiento amoroso entre el Hijo y el Padre, por el Espíritu Santo en la intimidad de la Trinidad. Esta participación nos permite una visión directa de la esencia de Dios, puesto que en su contenido coinciden la elevación de la capacidad de ver con la forma por la que se ve. Porque el Verbo generado eternamente por el Padre es la misma verdad que

⁶⁶ *In Ioann.*, 1, 11, n. 219.

⁶⁷ *In Ioann.*, 7, 3, n. 1063.

⁶⁸ *In Ioann.*, 6, 5, n. 947.

⁶⁹ Cf. *Ad Rom.*, 1, 4, n. 73; *Ad Gal.* 1, 1 n. 7; *I Ad Thess.*, 1, 1, n. 5; *In Ioann.* 14, 6, n. 1946.

⁷⁰ *I Ad Cor.*, 13, 4, n. 804.

⁷¹ *ST I*, q. 14, a. 5.

perfecciona nuestra inteligencia a la vez que nos da una intuición inmediata del Padre. Es decir, el Verbo, al unirse a nuestro intelecto cumple el rol que en la tierra cumpliría la especie creada a través de la cual conocemos, sin que ello comporte una unión ontológica entre la Trinidad y la persona humana, porque nos movemos siempre en un plano intencional, lo que no significa que no sea vital, como explica el Aquinate en el comentario joánico:

Se debe notar que la verdad y la vida corresponden a Cristo en sentido propio y esencial. De hecho, a Cristo corresponde la verdad porque él es el Verbo. La verdad es la adecuación de la realidad al intelecto, lo que ocurre cuando el intelecto concibe la cosa tal como es. Por eso la verdad de nuestro intelecto pertenece al verbo mental, que es el pensamiento concebido por nosotros. Pero nuestro verbo mental, aun siendo verdadero, no es la misma verdad, no siendo tal en sí misma, sino por el hecho de que se adecua a la realidad que concibe. Al Verbo de Dios, en cambio, pertenece la verdad del intelecto divino, porque el Verbo de Dios es verdadero en sí mismo, no siendo medido por las cosas, sino al contrario, las cosas son verdaderas en cuanto se acercan a su semejanza, porque el Verbo de Dios es la misma verdad. Puesto que nadie puede conocer la verdad si no es adhiriendo a la verdad, es necesario que quien desea conocer la verdad se adhiera a este Verbo. Él también es la vida, porque quien tiene por sí mismo el obrar se le llama viviente. [...]. Entre todas las acciones vitales, las principales son las acciones intelectuales, es por eso por lo que el intelecto es llamado viviente y su obrar un género de vida. En Dios la intelección y el intelecto son la misma cosa, por eso, es evidente que el Hijo, el que es el Verbo del Padre, se identifica con su vida. He aquí por qué Cristo se designa a sí mismo como camino, pero unido al término, porque Él es el término que tiene en sí cuanto se puede desear, siendo a la vez verdad y vida⁷².

El texto apenas citado pone de manifiesto el carácter cristológico que tendrá nuestra visión beatífica, porque Cristo no solo es el camino mediante el cual alcanzamos la verdad, sino también la verdad y la vida en sí misma, término de ese camino. El Aquinate subraya que la acción intelectual por la que participamos en el Verbo no es algo meramente teórico, sino que es el acto vital más perfecto. Más adelante,

⁷² *In Ioann.*, 14, 2, n. 1869.

en el mismo comentario, abunda en la explicación anterior. Señala que nosotros conocemos mediante el verbo o la imagen de lo conocido, mientras que “en el Hijo se puede conocer al Padre como en su Verbo mental e Imagen propia”⁷³. En las realidades creadas solo encontramos una semejanza imperfecta del Verbo, por eso, a través de ellas no es posible conocer perfectamente aquello que es Dios. Puesto que solo el Verbo conoce y comprende al Padre en su esencia, solo en él conocemos al Padre, concluye santo Tomás⁷⁴.

También afirma que, si preguntamos a Arrio cómo explicar las palabras del evangelista, “nadie va al Padre sino por mí” (Jn 14, 6), responderá que Jesús con su enseñanza simplemente nos instruye sobre el Padre. Sin embargo, afirma el Doctor Angélico, en realidad Cristo quiere revelar una realidad mucho más profunda, porque “Arrio o cualquier otra persona humana pueden hablarles del Padre; pero ninguno fuera del Hijo –que posee con el Padre la misma naturaleza–, es tal que por el conocimiento de él se tenga también el conocimiento del Padre”⁷⁵. En definitiva, según Tomás de Aquino, Cristo “nos introducirá en la visión del Padre”⁷⁶, de modo que *ipso facto* en el Hijo le podremos ver directamente⁷⁷: “En la gloria nadie podrá ver al Padre si no es porque el Hijo se lo manifiesta. [...] Él es la verdadera luz y nos comunica la luz para ver al Padre”⁷⁸. A la vez, el Aquinate afirma que ninguna inteligencia creada, ni siquiera en el cielo, puede comprender completamente la esencia divina. Por este motivo, precisa que los bienaventurados ven la esencia divina toda entera (*tota*), porque es simplicísima, pero no totalmente (*non totaliter*), porque eso significaría comprenderla⁷⁹.

⁷³ *In Ioann.*, 14, 2, n. 1878.

⁷⁴ Cf. *In Ioann.*, 14, 2, n. 1879.

⁷⁵ *In Ioann.*, 14, 2, n. 1879.

⁷⁶ El texto completo dice: “*Ut sit sensus omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis, idest, faciam in plenitudine, de qua dicit Apostolus I Cor. XIII, v. 12: tunc cognoscam sicut et cognitus sum; infra XVI, 25: in illo die palam de Patre meo annuntiabo vobis, quando scilicet introducet nos ad visionem Patris*” (*In Ioann.*, 15, 3, n. 2018).

⁷⁷ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Cristo speranza per l'umanità*, 235.

⁷⁸ *In Ioann.*, 16, 7, n. 2150.

⁷⁹ Cf. *In Ioann.*, 1, 11, n. 213 e *In Ioann.*, 7, 10, n. 1063.

8. “DESEO QUE LOS QUE TÚ ME HAS DADO ESTÉN TAMBIÉN CONMIGO ALLÍ DONDE YO ESTÉ, PARA QUE CONTEMPLÉN LA GLORIA QUE ME HAS DADO” (JN 17, 24)

Hasta ahora ha quedado claro que de los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino es posible deducir un rol fundamental de Cristo que media la visión beatífica al asimilarnos a sí para, de este modo, ver al Padre. Nos queda entonces considerar en qué sentido podemos decir que Cristo glorioso es también el objeto de la visión de Dios en el cielo. Es decir, la cuestión es cómo hacer compatible la afirmación de Boersma, citada al inicio –según la cual “la esencia divina no está detrás o más allá de Cristo”⁸⁰ – con la doctrina tomista.

Casi al final de la oración sacerdotal, Jesús reza con las siguientes palabras: “Padre, deseo que los que tú me has dado estén también conmigo allí donde yo esté, para que contemplen la gloria que me has dado” (Jn 17, 24). Según el comentario tomista, Cristo “declara: quiero no solo que ellos estén conmigo, sino que vean mi gloria con la visión beatífica, según 1 Jn 3, 2”. El Aquinate señala que “la gloria” a la que se refiere Jesús en el texto puede consistir en el cuerpo glorioso que Cristo adquirió después de la resurrección, o bien, puede tratarse de la gloria de su divinidad. En el caso de los santos, “ellos verán la una y la otra” para siempre, porque “según el Salmo 35 (36),10, *en tu luz*, es decir, en la luz de la gracia, *veremos la luz*, es decir, la luz de la gloria”. Los condenados, en cambio, solo verán el cuerpo glorioso de Cristo el día del juicio, pero no la esencia divina, e incluso la visión del cuerpo glorioso del Señor les será sustraída después del juicio⁸¹. La manifestación de Cristo a los condenados es necesaria para que tenga lugar el juicio. Sin embargo, esta visión, en su caso, no está unida *ipso facto* a la contemplación beatificante de la esencia divina, como ocurre con los santos. Ello es posible, precisamente, por la distinción que el Aquinate hace entre el conocimiento que tiene lugar a través de una especie creada y el que tiene lugar por la participación en la esencia divina.

⁸⁰ H. BOERSMA, *Seeing God*, 411.

⁸¹ *In Ioann.*, 17, 5 n. 2260.

En el *Comentario a las Sentencias*, Tomás de Aquino afirma que con los ojos físicos del cuerpo glorioso los santos podrán contemplar los efectos de la gloria. En primer lugar, en Cristo, luego en los demás santos y finalmente en toda la creación⁸². Cristo glorioso manifestará la divinidad en su cuerpo, velada durante su paso por la tierra, por eso, en el comentario joánico, el Aquinate afirma que “en la eternidad gozaremos también de la humanidad de Cristo”⁸³. Sin embargo, como subraya Gaine, el Doctor Angélico no identifica el gozo que produce la visión física de Cristo con la visión de la esencia divina⁸⁴. En el *Comentario a Job* el Aquinate afirma esto explícitamente:

Para mostrar que el cuerpo participará a su manera en esa visión, añade: *y mis ojos lo contemplarán*, no porque con los ojos del cuerpo verán la esencia divina, sino porque los ojos del cuerpo verán a Dios hecho hombre. También verán la gloria de Dios resplandeciente en las cosas creadas⁸⁵.

De los textos tomistas es posible deducir que al final de los tiempos la persona entera, como una unidad corpóreo-espiritual, gozará de la Trinidad, de la comunión con los demás santos y de la creación transfigurada. Ello implica que, de alguna manera, la distinción a la que alude Boersma entre ver a Cristo glorioso y ver la esencia divina, en la práctica será poco relevante, ya que en Cristo veremos de forma inmediata a Dios y en Dios la comunión con los santos será aún más profunda, porque comprenderemos su verdadero sentido. Por eso, al hilo de Hb 12, 22, “vosotros os habéis acercado al Monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, a la asamblea gozosa”, santo Tomás comenta que en el cielo nos llenará de gozo “la fruición de Dios y la comunión con los santos, porque la posesión de un bien no es agradable si no se goza junto a otros”⁸⁶.

⁸² Cf. *IV Sent*, d. 48, q. 2, a. 1.

⁸³ *In Ioann.*, 17, 1, n. 2188.

⁸⁴ Cf. S. F. GAINE, “Thomas Aquinas, the Beatific Vision and the Role of Christ”, 165-166.

⁸⁵ *In Iob* 19, 2, n. 295.

⁸⁶ *Ad Heb.*, 12, 4, n. 706.

CONCLUSIONES

Algunos autores, entre ellos, Hans Boersma, consideran que la doctrina tomista adolece de un déficit cristológico al momento de considerar a Cristo, sea como *medio* que como *objeto* de la visión de Dios en el cielo. Sin embargo, en los comentarios bíblicos del Aquinate, esto no es así. Según Tomás de Aquino, la humanidad de Cristo *media* la visión de Dios, en primer lugar, porque con el envío del Espíritu Santo recibimos la luz de la gracia que nos incorpora a Cristo. Y, en segundo lugar, porque en el cielo, la luz de la gloria, es un nuevo don divino que, de algún modo, es también dispensado y mantenido por Cristo cabeza. En efecto, como señala el *Comentario a Hebreos*, refiriéndose a Cristo sumo y eterno sacerdote, “Cristo en su humanidad es ministro porque por medio de él son dispensados todos los bienes de la gloria”⁸⁷. A partir de la doctrina tomista es posible concluir que la visión beatífica de Cristo es causa de nuestra visión inmediata de Dios, porque en Cristo vemos al Padre. Sin embargo, esto no significa que Cristo sea el contenido último de esa visión (es decir Cristo es el medio *sub quo Deus videtur*, no el medio *in quo Deus videtur*). El Doctor Angélico está convencido de que ninguna realidad creada, ni siquiera la humanidad de Cristo, es un medio epistemológicamente adecuado *en el cual* es posible ver a Dios “cara a cara” y por tanto alcanzar la felicidad eterna. La persona humana tiende al infinito y su deseo solo se puede satisfacer con la unión definitiva al mismo Dios infinito. El único modo como esto puede tener lugar es participando del conocimiento y amor que el mismo Dios tiene de sí mismo, a través de la luz de la gloria, con la cual es posible ver a Dios *en el Hijo* eternamente generado por el amor del Padre.

Según Boersma, la doctrina tomista sobre la visión de la esencia divina no es teofánica porque no permite afirmar que vemos a Dios en Cristo. Por eso, en su opinión, el Aquinate socava el papel de Cristo como *objeto* de la visión beatífica. Boersma precisa que el acento que Tomás de Aquino pone en la esencia divina como objeto de la visión beatífica, es equivocado. En realidad, de los comentarios bíblicos del Doctor dominico, se concluye que no es necesario hacer un

⁸⁷ *Ad Heb.*, 8, 1, n. 382.

planteamiento *aut-aut* de la cuestión: visión de Cristo o visión de la esencia divina. En efecto, el Doctor Angélico subraya que, al mirar a Cristo glorioso, Verbo del Padre, los santos verán *ipso facto* al Padre. Por otra parte, después de la resurrección de los cuerpos, al final de los tiempos, la persona entera gozará de la unión definitiva con Dios, lo que se manifestará en toda la creación. Con los ojos del cuerpo resucitado los santos gozarán de manera particular de la contemplación de Cristo glorioso, aunque también de la gloria de Dios que se transparentará en todos los santos. A partir de los comentarios bíblicos de Tomás de Aquino es posible afirmar una teofanía al final de los tiempos que se verá acentuada por el hecho de que, al gozar de la esencia divina, la contemplación de la gloria en Cristo y en el mundo creado alcanzará su significado más profundo.

En definitiva, la pregunta de fondo no es si en la doctrina tomista, Cristo cumple o no un rol relevante en la visión beatífica, sino qué rol específico cumple. La respuesta a ello nos conduce al modelo del *unity understanding*, según el cual la comunión con Cristo nos hace partícipes de la intimidad trinitaria, de manera que Dios nos hace felices porque él mismo nos comunica su gloria y bienaventuranza. Esto significa que, como afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*, “el cielo es la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a él [a Cristo]”⁸⁸.

⁸⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1026.