

¿PUEDE EL HOMBRE «TOCAR» A DIOS?

P. Lic. José Antonio Marccone, I.V.E.

1. Introducción

«Estoy tocando el cielo con las manos»: es una expresión de felicidad, es un grito de alegría cuando una persona ha alcanzado un sueño largamente acariciado pero nunca poseído. «Tocar el cielo con las manos» hace mención a la gloria celestial y, por lo tanto, a Dios. El culmen de la felicidad se expresa diciendo que estamos «tocando» el cielo, que estamos «tocando» a Dios. ¿Podrá esta metáfora convertirse en realidad?

Nuestra época es una época en la cual guerras, campos de concentración, ideologías totalitarias y muchos otros factores parecen gritar por todos lados que Dios ha muerto. Quizá hoy como nunca el silencio de Dios se hizo agudo, perceptible para la conciencia humana, y el hombre está como a la búsqueda de un Dios que sea *su* Dios, un Dios del hombre, un Dios que esté al alcance de sus manos. «La eclipse de Dios», la «pérdida de Dios» (Pascal), la «muerte de Dios» (Hegel, Nietzsche), la «falta de Dios» (Heidegger), su «ausencia»: este es el ambiente que rarifica la atmósfera de la cual el espíritu del hombre tiene necesidad para respirar. El mundo desacralizado, convertido en opaco, y en compensación dominado por ídolos tiránicos e impresionantes imperativos materialistas, se convierte en un ambiente en el que le es muy difícil al hombre encontrar la razón última de su existir, encontrar el rostro de Dios para poder tocarlo.

Sin embargo, el hombre guarda en su interior una sed muy grande de encontrar a Dios y relacionarse con Él. Los Salmos son testimonios vivientes de la sed de Dios que el hombre guarda en su interior: «Mi alma está sedienta de Ti, mi carne tiene ansia de Ti, como tierra reseca, agostada, sin agua...» (Sal.62,2-3). «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a Ti, Dios mío; tiene sed de Dios del Dios vivo: ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?» (Sal.41,2-3).

Pero al mismo tiempo, la incertidumbre de esta búsqueda y los obstáculos que se hallan para llegar a saciar esta sed inciden en el espíritu humano y lo hacen interrogarse acerca de la posibilidad de este encuentro con Dios: «Las lágrimas son mi pan noche y día, mientras todo el día me repiten: *¿Dónde está tu Dios?*» (Sal.41,4).

Esta sed no se limita a los hombres religiosos, que ya han conocido de algún modo la posibilidad del encuentro con Dios. Todo hombre siente esta sed de Dios. Pero...¿puede lo que es esencialmente finito ponerse en contacto con el que es Infinito por esencia, con aquel que es el Absoluto? Esta cuestión torturó y tortura al hombre de todos los tiempos. Precisamente este es el tema del presente artículo: ¿puede el hombre (ser finito) alcanzar al Absoluto (ser Infinito)? ¿Es el hombre capaz de contener a Dios? ¿Es el hombre «capaz» de Dios?

La intención de este artículo es la de mostrar que el hombre es verdaderamente capaz de entrar en relación con el Infinito, cuál es la naturaleza de esta relación y hasta qué grado llega la unión entre el hombre y el Absoluto en esta relación. Es decir: la intención de este artículo es poder responder a la pregunta expresada en el título: ¿puede el hombre «tocar» a Dios? Todo esto basándonos en la doctrina de Santo Tomás de Aquino explicada por el P. Cornelio Fabro.

Hemos bebido fundamentalmente de estas tres fuentes:

SANTO TOMÁS DE AQUINO (para la citación a pie de página, ST), *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, 1988, Milano (para la citación a pie de página: *S. Th.*)

FABRO, C., *Dio. Introduzione al problema teologico*, EDIVI, Roma, 2007. (Para la citación a pié de página: *DIPT*).

FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Roma, 2005. (Para la citación a pié de página: *NMP*)

Todas las traducciones al castellano de las obras de Santo Tomás y del P. Fabro son nuestras, salvo que se indique lo contrario.

2. El «misterio del conocimiento»

Constatadas las potencias espirituales del hombre, es decir, aquellas por las cuales el hombre es hombre, su inteligencia y su voluntad, debemos decir que el hombre solamente podrá relacionarse con Dios, el Absoluto, a través del conocimiento de la inteligencia o el amor de la voluntad.

Pero también sabemos que es imposible que el hombre ame con su voluntad algo que primero no haya conocido con su inteligencia. Por lo tanto el problema de la relación del hombre como ente finito con el Absoluto se coloca en el ámbito del conocimiento. La pregunta, ¿puede el hombre en cuanto ente finito relacionarse con el Absoluto?, equivale, entonces, a esta otra: ¿puede el hombre *conocer* al Absoluto?

Por eso es que todo el planteamiento de la posibilidad de relacionarse con el Absoluto se centra en el conocimiento del Absoluto. Después de esto podrá el hombre relacionarse con el Absoluto también a través del amor. Pero solamente si el hombre puede conocer a Dios, podrá amarlo.

«Ciertamente, la esencia divina como tal trasciende todo intelecto finito, incluso el angélico y no solamente el humano, y la creatura podrá contemplarla únicamente en la otra vida cuando será admitida a participar del *lumen* de la divina gloria. El intelecto humano, además, depende en su entender de la experiencia sensible, y todos nuestros conceptos no sólo tienen origen en la realidad empírica y en la observación de la naturaleza física, sino que además se refieren siempre a la misma, de tal manera que, mientras estemos en la tierra, es imposible generar el concepto de una realidad que está del todo desprovista de caracteres sensibles (como es la de Dios). Estos dos caracteres: la suprema trascendencia y la espiritualidad de Dios marcan los límites de nuestro conocimiento de la naturaleza divina».¹

Sin embargo, aún con sus límites, el conocimiento intelectual del hombre se funda sobre la participación más noble de la infinita perfección de Dios, que es la inmaterialidad positiva, es decir, el espíritu creado como participación del Espíritu divino. No existe ninguna participación de la

¹ *DIPT*, 97.

infinita perfección de Dios más noble que el ser espíritu, que funda en el ángel y en el hombre el conocimiento intelectual².

Partiendo entonces del sustrato último de la metafísica que es la noción metafísica de participación, nos encontramos con esta participación suprema de Dios que es la vida espiritual. Y en ella se funda el conocimiento intelectual. Éste es el punto de partida, esta es la punta del ovillo para poder empezar a investigar si el hombre puede entrar en relación con el Absoluto.

El conocimiento en el hombre es algo grandioso: «Gracias a la asimilación cognoscitiva, la creatura, aun permaneciendo un ser finito bajo el aspecto ontológico, tiene una amplitud formal infinita, en cuanto es capaz de tener dibujado en sí todo el universo, es decir, en cuanto es capaz de recibir en sí, en modo intencional y como acto propio, las formas de todas las cosas, acercándose así, de algún modo, a la infinitud de Dios»³.

Santo Tomás en *De Veritate*, q. II, a. 2 dice que una cosa puede ser perfecta de dos modos: «un modo según la perfección de su propio «*esse*», que le compete según su propia especie»⁴. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, tanto más perfecta será una cosa según este primer modo de perfección, cuanto más distinta sea de todas las otras cosas, o, dicho de otro modo, cuanto más *ella* sea. Es decir, que en este sentido, la máxima perfección consiste en la *máxima carencia* de las perfecciones específicas de las otras cosas.

Además si consideramos este tipo de perfección, comparándolo con el *cosmos*, es decir, el universo ordenado y armónico,⁵ veremos que esa perfección es *imperfecta* (valga la expresión) porque ella es sólo una parte de la

² NMP, 287.

³ NMP, 287.

⁴ «Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem» (De Ver, q. II, a. 2 c).

⁵ *Cosmos* en griego (κόσμος) significa *orden* (cf. FONTOYNONT, V., *Vocabulario Griego*, Editorial «Sal Terrae», Santander, 1966, 98).

perfección de todo el universo, la cual brota de la perfección de todas las cosas singulares congregadas, ordenadas y armonizadas unas con otras.

Para poner algún remedio a este tipo de *perfección imperfecta* «hay otro modo de perfección en las cosas creadas, en cuanto que la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y ésta es la perfección del cognocente en cuanto que ejerce su acto de conocer»⁶. De manera que el conocimiento pone una solución radical a la imposibilidad de comunicación de perfecciones específicas entre cosas diferentes.

De este análisis saca Santo Tomás dos conclusiones. La primera conclusión está tomada de Aristóteles⁷ y es que gracias a esta capacidad de conocer que tiene el espíritu humano «el alma es de algún modo todas las cosas».

La segunda conclusión es todavía más extraordinaria y es, incluso según Hegel, una de las conquistas más imperecederas del pensamiento humano⁸. «*Secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat*», «según este modo de perfección es posible que esté en una sola cosa (el alma) la perfección de todo el universo». «De modo que ésta es la última perfección a la cual el alma puede llegar (...) que en ella esté desplegado todo el orden del universo y de sus causas»⁹.

El espíritu humano y el «misterio del conocimiento» son algo tan grande que en el uno a través del otro cabe la perfección de todo el uni-

⁶ «Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscentis» (*De Ver*, q. II, a. 2 c)

⁷ *De Anima* III, 15 y 17.

⁸ Cf. FABRO C., *Percepción y Pensamiento*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1978, 81.

⁹ «Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire (...), ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius» (*De Ver*, q. II, a. 2 c).

verso¹⁰. Hasta tal punto esta realidad es impactante que algunos, dice Santo Tomás, pusieron en esto el fin último del hombre¹¹.

3. El hombre, imagen de Dios y «capax Dei»

Pero por esta participación suprema de Dios que es la vida espiritual, el alma humana no sólo puede conocer y tener en sí toda la perfección del universo sino que, además, se constituye en *imagen* de Dios.

En virtud de su dependencia causal las criaturas contienen una *semejanza* de Dios, que es imperfectísima en los seres irracionales pero más perfecta en las sustancias espirituales. Santo Tomás, inspirándose en San Agustín, dice que en el primer caso se trata de un *vestigio* de la Trinidad, mientras el hombre y los seres espirituales son, propiamente, *imagen* de la Trinidad, aun cuando lo sean de una manera imperfecta¹².

Santo Tomás desarrolla el tema del hombre como imagen de Dios en la S. Th. I, q. 93, y le da una importancia capital en toda la arquitectura de la S. Th., ya que el ser imagen de Dios dice orden inmediato a Él. El ser imagen de Dios determina todo el proceso de procedencia y retorno, desde Dios y hacia Dios, proceso sobre el que se funda toda la S. Th. Y esto es así porque el hombre es creado a imagen de Dios para que, al mismo tiempo, en base a su condición de imagen, pueda volver a Dios. Es decir: el hombre es creado a imagen de Dios, y porque es imagen, puede volver a Dios.

¿Y dónde está en el hombre la imagen de Dios? En su alma intelectual (mens, dice Santo Tomás, a. 2, siempre siguiendo a San Agustín). Para ST es evidente que, propiamente hablando, sólo en las criaturas intelectuales la semejanza de Dios se convierte en imagen de Dios (a. 2). En las demás criaturas, la semejanza de Dios se encuentra, simplemente, como vestigio, como dijimos (a. 2). «De dónde se sigue que en la criatura racionalno se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto espíritu, alma o, más propiamente hablando, alma intelectual (*mens*)». El texto latino de la S. Th. dice

¹⁰ El P. Fabro habla del «mistero del«intelligenza», cf. *NMP*, 288.

¹¹ *De Ver*, q. II, a. 2 c.

¹² Cf. S. Th., I, q. 93, a. 1-2. Cf. *DIPT*, 105.

así: *Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem* (a. 6).

Pero hay algo más en este tema de la imagen. «Si la imagen de la Trinidad ha de ser recibida en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas Personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia (el Padre), y la del Amor que los une a ambos. Pero, en nuestra alma, el verbo «no puede existir sin el pensamiento en acto», como dice Agustín. Y por eso, primero y principalmente, se dice que la imagen de la Trinidad está en el alma intelectual según el acto (propio) del alma intelectual, es decir, en cuanto que de una noticia que tenemos, pensando interiormente, formamos el verbo, y de esto prorumpimos en el amor»¹³.

El hecho de ser imagen de Dios, es decir, el hecho de conocer y amar, va a fundar la capacidad de alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor. En efecto, ST dice que el hombre es imagen de Dios en cuanto que es «capaz de Dios», *capax Dei*. En un texto de la S. Th. (III, q. 4, a. 1 ad 2) dice lo siguiente: «Hay que decir que la semejanza de imagen en la naturaleza humana se dice en cuanto que es *capax Dei*, es decir, alcanzando a Dios (*ipsum attingendo*) por la operación propia de conocimiento y amor»¹⁴. De esta manera nos vamos acercando ya al argumento propuesto en el título de este artículo porque el verbo latino *attingere* significa no sólo *alcanzar* también *tocar*.

Si ponemos en paralelo el texto que acabamos de citar con el anterior, en el que ST define porqué el hombre es imagen de Dios, nos daremos

¹³ S. Th., I, q. 93, a. 7 c. «Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum. Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra “sine actuali cogitatione esse non potest”, ut Augustinus dicit. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex noticia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus».

¹⁴ «Dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est *capax Dei*, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris». Cf. NMP, 288.

cuenta que en el lugar donde el primer texto dice: «el acto propio del alma intelectual», dice en el segundo texto: «*capax Dei*». Pongamos los textos latinos en paralelo:

Imago Trinitatis attenditur in mente secundum actus.

Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei.

Por lo tanto hay que concluir que para ST ser *capax Dei* significa la capacidad del alma humana de «tocar» a Dios mediante su operación propia de conocimiento y amor. Primero, de conocimiento, y desde él y después de él, como dice textualmente ST, «prorrumpimos en el amor a Dios», es decir, «nos lanzamos con ímpetu vehemente hacia el amor de Dios»¹⁵.

Es necesario hacer notar que ST hace consistir la imagen de Dios en el hombre no sólo en el acto de conocimiento, sino en el acto completo del alma espiritual, es decir, el acto de conocimiento que prorrumpen en el acto de amor. Esto es esencial a la imagen ya que dijo ST que la imagen debe tomarse de la semejanza de la especie de la Trinidad, y lo propio de la Trinidad son las procesiones: en primer lugar, la procedencia del Hijo que procede del Padre, y luego «*Amoris connectentis utrumque*», «el Amor que los conecta a ambos»¹⁶. Por eso es esencial al concepto de imagen la frase final de ST: «*et ex hoc in amorem prorumpimus*», «y de esto prorrumpimos en amor», porque es ese amor el que nos da la imagen definitiva de la especie de la Trinidad en el hombre. Entonces caen por su propio peso todas las acusaciones de «intelectualista» que puedan hacerse a ST. Aun cuando ST va a hacer consistir la bienaventuranza en la perfección del intelecto, sin embargo no puede entenderse esto desgajado del concepto integral de *imagen*. Aquellos que dicen que ST es «intelectualista» que digan también, entonces, que ST excluye de la Trinidad al Espíritu Santo.

¹⁵ En latín, *prorumpo*: «arrojar», «lanzar», «brotar», «estallar», «prorrumpir», «llegar hasta el punto de» (Diccionario «Vox»). El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) dice: «Prorrumpir (Del lat. prorumpere). 1. intr. Salir algo con ímpetu. 2. intr. Proferir repentinamente y con fuerza o violencia una voz, suspiro u otra demostración de dolor o pasión vehemente. Ej.: Prorrumpió en sollozos».

¹⁶ *Conecto, -nexui, -nexum* (3 tr.): atar, unir, juntar, enlazar; asociar; añadir; formar por enlace (Diccionario «Vox»).

Para confirmar lo que acabamos de decir baste hacer notar que toda la Parte II de la S. Th., la que se ocupa del retorno del hombre a Dios, está vertebrada alrededor de esta idea fundamental: el hombre es principio de su propio actuar, es decir, es libre, y a través de esos actos libres debe volver a Dios. Esta libertad es la que hace al hombre imagen de Dios. Tenemos, entonces, aquí un enfoque nuevo del *homo imago Dei*, visto principalmente desde su señorío sobre sí mismo, es decir, desde su libertad, sin dejar por eso de señalar que el ser *imago Dei* también se debe a su inteligencia. ST dice textualmente en el Prólogo de la Parte II: «Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre arbitrio y dominio de sus propios actos*. Por eso después de haber tratado del Ejemplar, es decir, de Dios, y de las cosas que procedieron del divino poder según su voluntad, resta que tratemos acerca de su imagen, es decir, del hombre, en cuanto que es él mismo principio de sus actos, porque tiene libre arbitrio y dominio de sus actos»¹⁷.

El acto por el cual el hombre «alcanza» a Dios y que lo constituye en *capax Dei* es, por lo tanto, un acto libre de conocimiento y un acto libre de amor. Por eso ST va a decir en el De Veritate: «Solamente la criatura racional es *capax Dei*, porque solamente ella puede conocer y amar a Dios explícitamente (*explicite*), mientras que las otras criaturas participan solamente de la semejanza divina»¹⁸. Otra vez, entonces, asimila ST al hombre *capax Dei* con el hombre *imago Dei*.

¹⁷ S. Th., I-II, Prólogo: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrium liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

¹⁸ «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite, sed aliae creaturae participant divinam similitudinem» (De Veritate, q. XXII, 2 ad 5); cf. NMP, 288.

ST explica un poco más todavía porqué el acto de conocimiento y de amor del alma intelectual es lo que constituye al hombre *capax Dei*: «Sola-mente la creatura racional tiene un orden inmediato (*ordinem immediatum*) a Dios. En cuanto conoce la razón universal del bien y del ente, tiene un orden inmediato al principio universal de ser»¹⁹. Agrega entonces el An-gélico dos propiedades nuevas al concepto de *capax Dei*: el conocimiento de la razón universal del ente y del bien, y su orden inmediato a Dios. Este orden a Dios y esta capacidad para alcanzar o *tocar* a Dios, es decir el hecho de ser *capax Dei* e *imago Dei*, es lo que va a fundar la posibilidad y la congruencia de la Encarnación. Dice textualmente el P. Fabro: «De aquí proviene la posibilidad y la congruencia de la Encarnación»²⁰.

El hombre, entonces, en cuanto *imago Dei* y *capax Dei* puede alcanzar al Absoluto; dice orden inmediato a Él y puede *tocarlo* por el conocimiento y el amor. Pero se trata de una capacidad, de un *ordo* que debe ser actuali-zado; no se trata de un alcanzar en acto. Hay que mostrar todavía cómo se actualiza ese *ordo*. ¿Cómo comienza el hombre a actualizar ese *ordo natura-lis*? Es lo que veremos en el próximo apartado.

4. ¿Cómo se actualiza el ser «capax Dei»?

Este *ordo naturalis*, esta capacidad de alcanzar a Dios se actualiza, en primer lugar, conociendo la existencia de Dios a partir de las creaturas sen-sibles. Las cinco vías del conocimiento de Dios partiendo de las cosas na-turales demuestran la existencia de Dios (S. Th., I, q. 2, a. 3) y «nos llevan, cada una, al conocimiento de un atributo de Dios como primer motor,

¹⁹ «Sola rationalis creatura habet ordinem immediatum ad Deum...; in quan-tum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale essendi principium» (S. Th. II-II, q. 2, a. 3), citado en NMP, 288.

²⁰ NMP, 288. El texto completo del P. Fabro es el siguiente: «Sola rationalis crea-tura habet ordinem immediatum ad Deum...; in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale essendi principium (IIa-IIae, q. 2, a. 32). Per questo l'uomo è detto a immagine di Dio. Da ciò la pos-sibilità e congruenza dell'Incarnazione: *Dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris* (IIIa, q. 4, a. 1 ad 2um).

primera causa, Ente necesario, Ser por esencia y suprema inteligencia ordenadora de la naturaleza»²¹.

El hombre llega, por su sola razón y partiendo de las cosas sensibles, al conocimiento de la existencia de Dios, pero no puede llegar por la misma vía al conocimiento de lo que signifique la espiritualidad de Dios. En efecto, dice ST: «Aun cuando nuestro intelecto pueda abstraer la quiddidad de la cosa material de la materia, sin embargo no llegará jamás (por esta vía) a algo que se asemeje a la sustancia espiritual»²².

Sin embargo el hombre, aunque no sea a través de la abstracción de las cosas sensibles, puede llegar a conocer qué significa la espiritualidad de Dios. Y este es el segundo paso en la actuación o actualización de ese *ordo* que hace al hombre *capax Dei*.

Cuando intentamos explicar cómo el hombre puede llegar a conocer lo que significa la espiritualidad de Dios nos encontraremos con una verdad sorprendente. Dice el P. Fabro: «Es necesario (...) admitir con ST que el alma, por el hecho de que toma conciencia de sus actos no aferra solamente la propia existencia en los actos, sino que además obtiene inmediatamente un positivo conocimiento de la espiritualidad en cuanto tal»²³.

Las cinco vías nos dan a conocer que Dios existe, sus atributos fundamentales y también la absoluta espiritualidad de Dios. Pero qué signifique esta espiritualidad de Dios, qué signifique ser espíritu, qué signifique

²¹ *DIPT*, 98.

²² S. Th., I, q. 88, a. 2. «Quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere». El título del artículo es: «Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales». Cf. *DIPT*, 99.

²³ *DIPT*, 98. El texto completo dice: «Bisogna (...) ammettere con S. Tommaso che l'anima per il fatto che prende coscienza dei suoi atti non afferra soltanto l'esistenza propria negli atti, ma ottiene subito una positiva conoscenza della spiritualità come tale e questa conoscenza naturalmente può poi progredire mediante la riflessione secondo tutte le diramazioni delle scienze fino all'esperienza estetica, religiosa e strettamente mistica».

ser una sustancia espiritual, nuestra alma no lo conoce por abstracción de las cosas sensibles, porque estas son materiales. El conocimiento de qué signifique esta espiritualidad de Dios, el ser espíritu, el ser una sustancia espiritual nuestra alma lo adquiere «de la cointuición (*cointuizione*) de sí misma como principio en acto de la vida espiritual». «Este conocimiento propio de nuestra espiritualidad es el que es pre-requerido para nuestro itinerario en el ulterior conocimiento de Dios y de las otras sustancias espirituales. Éste es el estupendo texto de ST (...): *Aún cuando acerca de las sustancias separadas conozcamos que son ciertas sustancias espirituales, ya sea a través de demostraciones, ya sea por la fe, este hecho de que son espirituales, solamente lo podemos conocer por el mismo hecho que nuestra alma conoce por sí misma (ex se ipsa) que es un esse intelectual (quod est esse intellectuale)* (C. G., III, 46)»²⁴.

«Podemos, por lo tanto, decir que los sentidos *no* son la única fuente de conocimiento para el alma, la cual puede conocer la genuina naturaleza del espíritu en la percepción de la dinámica interior del entender y del querer»²⁵.

Pero «el esplendor del itinerario tomista toca su vértice cuando leemos que el conocimiento que el alma tiene de sí misma en su acto de entender toca (*atinge*) lo íntimo de su esencia y demuestra perfectamente su virtud y su

²⁴ *DIPT*, 99. He aquí el texto completo del P. Fabro, con el texto latino de ST incluido: «Per S. Tommaso mentre le vie a posteriori ci assicurano dell'esistenza e degli attributi fondamentali della divinità, che poi la fede completa e dilata nella conoscenza soprannaturale dell'essenza e della vita divina, e attestano l'assoluta spiritualità di Dio: cosa significhi questa spiritualità, essere spirito, essere una sostanza intelligente..., l'anima nostra non lo ha per astrazione dalle cose sensibili perché queste sono materiali ma dalla *cointuizione* di se stessa come principio in atto della vita spirituale. È questa conoscenza propria della nostra spiritualità ch'è prerequisita al nostro itinerario dell'«ulteriore conoscenza di Dio e delle altre sostanze spirituali. Ecco lo stupendo testo che fonde l'esigenza aristotelica del limite umano e quella agostiniana dell'intimità e affinità dell'anima con Dio: «*Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationes, vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale anima nostra ex se ipsa cognosceret*» (C. G., III, 46)».

²⁵ *DIPT*, 100.

naturaleza. Dice S.T.: *El alma humana conoce a sí misma por su entender, que es su acto propio, mostrando perfectamente su virtud y su naturaleza*»²⁶.

Este tema es explicitado magníficamente por el P. Fabro. Y aclara que aquí se ve que ST no ha ignorado el principio de la fenomenología moderna, que tiene su punto de partida en la percepción que el hombre tiene de sí mismo. Sucede que la fenomenología moderna se ha preocupado solamente de desarrollarla en el plano meramente fenomenológico, es decir, descriptivo. ST, en cambio, aprovechó esta adquisición cognocitiva para desarrollar sus «estupendos análisis sobre el acto humano y las pasiones y la teología de la vida mística (dones del Espíritu Santo, virtudes infusas, estados místicos...)»²⁷.

Pero, cuidado, porque no por esto podemos conocer adecuadamente la virtud y la naturaleza de las sustancias inmatriciales. Dice ST: «Pero no por esto (por la experiencia interna), ni por cualquier otra cosa que se encuentre en las cosas materiales, puede (el hombre) conocer perfectamente

²⁶ *DIPT*, 100: «Lo splendore dell'itinerario tomista tocca il suo vertice quando leggiamo che la conoscenza che l'anima ha di se stessa nel suo intendere attinge l'intimo della sua essenza e ne dimostra perfettamente la virtù e la natura: *Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam* (S. Th., I, q. 88, a. 1, ad 1)». El participio presente «*demonstrans*» usado por ST es importante: «*Demonstro*: 1 tr.: mostrar, designar, indicar, señalar (*digito*, con el dedo). Exponer, describir, mencionar» (Diccionario «Vox»).

²⁷ *DIPT*, 100-101. Edith Stein es una muestra de cómo la fenomenología moderna puede superar sus límites si se encuentra con los grandes clásicos del pensamiento católico como Santo Tomás y San Juan de la Cruz. En efecto, la santa mártir aplica la doctrina de estos dos doctores a las experiencias de la contemplación infusa, uniéndola a sus adquisiciones personales en el estudio de la fenomenología del alma, que ella había bebido de sus investigaciones al lado de Edmundo Husserl. Y de esta manera fecunda a la fenomenología y, por otro lado, le agrega a la doctrina tradicional una aplicación nueva que la hace más luminosa (cf. STEIN, E., *La ciencia de la cruz*, especialmente Parte II, parágrafo 3, apartado b: «El alma en el reino del espíritu y de los espíritus»).

la virtud y la naturaleza de las sustancias inmateriales, porque no hay adecuación con las virtualidades de las sustancias inmateriales»²⁸.

«Este principio vale mucho más todavía para el conocimiento de Dios, que es la causa primera, absolutamente trascendente e Infinita»²⁹.

«Por lo tanto, la percepción de nuestra espiritualidad constituye el punto de partida para una noción propia y positiva de Dios: en este sentido Hegel tenía razón cuando retomaba las estupendas palabras de Aristóteles que *Dios no es envidioso*, y atribuía a gloria del Cristianismo el haber concedido al hombre el conocer a Dios. Pero Hegel irá demasiado lejos porque pretende llegar hasta el secreto de la vida íntima de Dios y apresar la totalidad del ser, que él identifica con el desplegarse de la naturaleza (espacio) y de la historia (tiempo)»³⁰.

Llegamos aquí a una primera cima en la búsqueda de Dios, en la búsqueda del relacionarse el ente finito con el Absoluto. Resumámosla: el hombre participa de la espiritualidad de Dios; esa espiritualidad funda la posibilidad del conocimiento; el acto propio del alma espiritual e intelectual es el de formar el verbo mental y luego prorrumpir en el amor; en este acto propio reside la imagen de Dios en el hombre; por el hecho de ser imagen de Dios el hombre es capaz de Dios; el hombre comienza a actuar esa capacidad cuando conoce la existencia de Dios y sus atributos; la perfecciona cuando conoce, a través de la intuición de su propio espíritu, qué significa la espiritualidad de Dios.

En este punto es donde el hombre se da cuenta que ha llegado a una cima, porque adquiere el primer conocimiento positivo de Dios. Pero he aquí que no ha saciado su sed de conocimiento. Porque se da cuenta que no puede conocer la naturaleza de las sustancias separadas y por lo tanto no puede conocer la naturaleza de Dios. Y al mismo tiempo se da cuenta que su sed es infinita.

²⁸ *DIPT*, 101. El texto latino de ST es el siguiente: «Sed neque per hoc [experiencia interna], neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes».

²⁹ *DIPT*, 101.

³⁰ *DIPT*, 101.

En este punto, es decir, cuando el hombre se sabe *capax Dei*, cuando el hombre sabe que puede alcanzar a Dios por la capacidad de su alma para conocer la verdad y amar el bien, nace en el hombre una «tensión» más profunda que la «tensión» provocada por el deseo de conocer todo el universo. Sabemos que el hombre no puede agotar ni siquiera su objeto proporcionado, que son las esencias sensibles. Sabemos además que el hombre no puede llegar a conocer en el tiempo limitado de su vida todas las adquisiciones de la ciencia en su estado actual. Pero aun cuando el hombre llegara a tener todo este conocimiento, «nuestro deseo de saber, más que apagarse, se vería aun más sediento, porque ninguna verdad finita, aún cuando sea altísima, puede saciar una capacidad infinita. Es misterioso (es el misterio de la inteligencia) que una facultad y creatura finita no tenga reposo más que en el contacto con el Infinito»³¹. Esta constatación del P. Fabro es extraordinaria: el hombre es *imago Dei* y *capax Dei* por su capacidad de conocer la verdad; ahora bien, dice el P. Fabro, esta capacidad es infinita. Es una afirmación sumamente audaz. Pero tiene su explicación racional.

En efecto, dice ST: «La perfecta bienaventuranza del hombre no consiste en aquello que es perfección del intelecto según alguna participación, sino en aquello que es perfección por esencia». La perfección del intelecto es la verdad, por lo tanto no habrá ninguna verdad participada, es decir, creada que pueda dar al hombre su perfecta felicidad, la bienaventuranza. La única verdad que puede saciar definitivamente su sed es la Verdad que no es participada, es decir, la verdad por esencia, la Verdad Increada, es decir, Dios³².

³¹ NMP, 288.

³² Lo explica esto ST en S. Th., I-II, q. 3, a. 7: «Perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque in tantum est perfectio alicuius potentiae, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima dispositione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate ut dicitur (Metaph., a, 1) quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem; Angeli autem (a fortiori las otras creaturas) habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut ostensum est. Unde relinquitur quod eius contemplatio faciat perfecte beatum» (Ia-IIae, q.

Pero es imposible para el hombre alcanzar por sus solas fuerzas esta Verdad Increada, objeto definitivo de su inteligencia, y el Bien Increado, objeto definitivo de su voluntad.

Por eso dice el P. Fabro: «Pero si todo dependiese de nuestras solas fuerzas naturales, nuestra alma debería resignarse a un tormento eterno de hambre, saludando desde lejos con desesperada nostalgia la patria de la feliz contemplación, obligada a sepultar en sí misma la ilusión de sus infinitos deseos»³³. Aquí comienza, entonces, para el hombre un nuevo ascenso, una nueva subida hacia la cima definitiva.

Es por esto que Dios «quiso injertar en el tronco de la vida natural también la vida sobrenatural, por la cual el hombre recibe la capacidad y el derecho de aquella visión infinita»³⁴. De esta manera la imagen de Dios que lleva en sí el hombre y que lo convierte en *capax Dei*, «es potenciada y elevada al orden sobrenatural mediante la gracia santificante»³⁵.

3, a. 7), citado en NMP, 289. Presentamos una traducción castellana tomada de la Suma Teológica de la BAC: «La bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II Metaphys.36, lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia, como se demostró en la primera parte (q.44 a.1; cf. q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2). Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado».

³³ NMP, 289.

³⁴ NMP, 289.

³⁵ DIPT, 105. «Quest`immagine viene potenziata ed elevata nell`ordine soprannaturale mediante la grazia santificante (cf. S. Th., I, q. 93, aa. 1-2)».

5. La gracia santificante, con las virtudes infusas y Dones del Espíritu Santo

Cuando decimos que la capacidad del hombre de llegar a Dios «es potenciada al orden sobrenatural mediante la gracia santificante», debemos ser muy cuidadosos. Porque si no lo somos, podemos interpolar los términos de natural y sobrenatural. El hecho de que sea *capax Dei* significa una capacidad intelectual de conocer explícitamente a Dios y un orden inmediato a Él. Pero de ninguna manera puede decirse que haya en la naturaleza alguna exigencia o necesidad metafísica que la deba llevar a la contemplación de la Verdad Increada. ST lo dice explícitamente: «La visión de Dios no es algo de la naturaleza, sino el fin de la naturaleza»³⁶.

Karl Rahner, por ejemplo, con lo que él llama el «existencial sobrenatural», cae en el error de poner en la misma naturaleza una exigencia intrínseca de la gracia. Este «existencial sobrenatural» es, según Rahner, una nota *especificante* de la esencia del hombre, sin la cual el hombre no sería hombre. Aún más, para el teólogo alemán el «existencial sobrenatural» es *la misma esencia o naturaleza* del hombre, es decir, el «existencial sobrenatural» *se identifica* con la naturaleza del hombre³⁷. Pero dado que ese «existencial sobrenatural» introduce formalmente al hombre en el ámbito de la gracia, tenemos que la gracia, es decir, el fundamento último de nuestra justificación, de nuestra salvación es simplemente una función de *la misma naturaleza*. En Rahner, entonces, hay una lamentable confusión entre la naturaleza y la gracia, entre lo natural y lo sobrenatural. «Se confunde, entonces, el orden natural con el orden sobrenatural. Lo que nosotros entendemos por existencia humana ya incluye el existencial sobrenatural»³⁸.

K. Rahner llevará estos errores hasta sus últimas consecuencias llegando a decir que *la naturaleza humana* es ya la *gracia santificante* y que esto funda

³⁶ «Visio Dei non est aliquid naturae, sed naturae finis» (S. Th., I, q. 62, a. 1 c)

³⁷ Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fe*, Barcelona 1979, 396, citado en FERRARO, C., *El Naufragio del Progresismo, Reflexiones sobre el pensamiento de Karl Rahner*, Ediciones del Verbo Encarnado, Arequipa (Perú) 1999, 313. En este lúcido trabajo se hace un estudio a fondo de esta problemática, especialmente en 191-199 y 302-323.

³⁸ FERRARO, C., *Idem*, 314.

la *necesidad* de la unión hipostática, es decir, la necesidad de la Encarnación, necesidad que brota del hombre en cuanto hombre. Pero el fondo último de la doctrina de K. Rahner consiste en concebir la naturaleza humana como posibilidad concreta y factible de recibir la autocomunicación divina *almododecausalidadformal*, es decir, dicho en buen romance, la posibilidad concreta y factible de que el hombre sea Dios, que la *forma* intrínseca del hombre sea Dios. Lo dice Rahner con palabras claras: «*Dios mismo se hace principio constitutivo del ente creado* (...). En lo que llamamos gracia y visión inmediata de Dios, *Dios es realmente un principio interno y constitutivo del hombre*. (...) *Dios, en su ser absoluto, se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado*, es decir que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la creatura, sino que, comunicándose, *convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la creatura*»³⁹.

Si Dios es «principio constitutivo del ente creado», si Dios es «principio interno del hombre», si Dios es la «causa formal del hombre», necesariamente se concluye que, según Rahner, todo hombre es Dios.

ST, en cambio, habla solamente de un *ordo naturae* o de un *desiderium naturae* de la materia hacia el alma humana, y del alma humana hacia la gracia, de tal modo que, así como no es milagro la generación de un hombre, tampoco lo es la justificación del impío. Ese *ordo naturae* o *desiderium naturae* funda, solamente, la posibilidad de que la infusión del alma en el cuerpo o la justificación del pecador no sea un milagro. Esto quiere decir que la gracia no fuerza la naturaleza, precisamente porque en la naturaleza humana ya existe un *ordo* y un *desiderium* hacia ella.

De este tema habla ST en el Comentario al Libro de las Sentencias. Éste es el texto: «Aquel efecto viene inmediatamente solamente de Dios; sin embargo, dado que hay en el receptor de dicho efecto un *orden natural* a recibirlo (no por otro modo sino por el recién dicho, es decir, por Dios), este efecto no será milagroso. Esto es evidente en la infusión del alma racional. Y semejantemente sucede con la justificación del impío: porque hay un *orden natural* del alma a conseguir la rectitud de la justicia, aunque no

³⁹ RAHNER, K., *op. cit.*, p. 152.153, citado en FERRARO, C., *op. cit.*, 268.269. Para ver un resumen de esta problemática cf. nuestro libro: MARCONE, J., *El diálogo interreligioso*, Ediciones del Verbo Encarnado, Arequipa (Perú), 2002, 103-115.

puede conseguirla de otro modo sino inmediatamente de Dios, por eso la justificación del impío no es milagrosa»⁴⁰.

Entonces, para llegar a cumplir su bienaventuranza perfecta en la visión beatífica, el alma, *en cuanto naturaleza* (y no sólo en cuanto intelectual), necesita ser elevada y purificada, y esto se hace mediante la gracia santificante. Esta gracia es necesaria «para que sea convertida en potencia próxima su ordenación a participar de la vida misma de Dios en la visión beatífica, y le sea dado, de alguna manera, el derecho a hacerlo»⁴¹.

«La gracia, entonces, debe ser entendida como la suprema participación divina en el orden creado; por ella la Divinidad, que compete a Dios en modo esencial, es comunicada a la creatura en modo accidental»⁴².

Junto con la gracia, que es dada *per modum naturae*⁴³ porque inhiere en la sustancia del alma, son infundidas en el alma las virtudes infusas sobrenaturales y los Dones del Espíritu Santo.

El hombre comienza, entonces, un nuevo camino en busca del fin que saciará definitivamente su sed. Para eso también la inteligencia del hombre debe prepararse paulatinamente a la visión beatífica a través de los medios sobrenaturales.

En efecto, «Dios no transporta inmediatamente a la inteligencia creada a la contemplación de Sí mismo, si no que, primero, aquí en la tierra, la hace sujeto de una *iniciación gradual* (...) La primera participación de la luz divina es la Fe»⁴⁴.

⁴⁰ *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5: «... ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti *ordo naturalis* ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de justificatione impii: quia *ordo naturalis* inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo justificatio impii de se non est miraculosa».

⁴¹ *NMP*, 291.

⁴² *NMP*, 291.

⁴³ *NMP*, 293.

⁴⁴ *NMP*, 289. Dice ST a este respecto: «Ad quam quidem visionem homo non potest pertingere nisi per modum addiscentis a Deo doctore (*Jo.*, 6, 45). *Huius au-*

La fe, sin embargo, no puede saciar plenamente la sed de felicidad. Y esto es así porque la fe guarda en sí una imperfección radical, que es la carencia de visión. Dice Santo Tomás: «La fe tiene alguna perfección y alguna imperfección: su perfección es su misma firmeza, que pertenece al asentimiento; pero su imperfección es la carencia de visión, por lo cual permanece todavía un movimiento de reflexión o cogitación⁴⁵ en la mente del creyente. Por lo tanto, de esta luz simple que es la fe, se causa la perfección, es decir, el asentir. Pero en cuanto aquella luz no es participada perfectamente, no quita totalmente la imperfección del intelecto; y así permanece inquieto en él el movimiento de reflexión o cogitación (*motus cogitationis*)»⁴⁶.

Para continuar en la escuela de Dios Doctor, como dice ST, en este «aprendizaje» para llegar a la visión beatífica⁴⁷, la fe se ve informada por la caridad, con la cual llegan al alma las virtudes infusas y los Dones del Espíritu Santo.

Las virtudes infusas perfeccionan al hombre para que pueda actuar de acuerdo a la luz que es propia de la gracia santificante. Dice ST: «Así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para que actúe de acuerdo con la luz natural de la razón, así las virtudes infusas perfeccio-

tem disciplinae homo fit particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae (II-II, q. 2, a. 3)».

⁴⁵ Existe en castellano la palabra «cogitación». Significa: «pensamiento», «reflexión», «meditación», al igual que la palabra latina *cogitatio*. Expresa un movimiento de razonamientos en la mente.

⁴⁶ «Fides habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex quo remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est scilicet assentire, sed in quantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus: et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus» (*De Veritate*, q. XIV, a. 1 ad 5um), citado en *NMP*, 289, nota 4.

⁴⁷ «Ad quam quidem visionem homo non potest pertingere nisi per modum addiscentis a Deo doctore» (S. Th., II-II, q. 2, a. 3). Cf. la nota 44 de este artículo.

nan al hombre para que pueda actuar de acuerdo con la luz de la gracia»⁴⁸. «Pero aquello que es propiamente sobrenatural en las virtudes infusas, aun las teologales, es la sustancia del hábito, es decir, el fin y el objeto, pero no todavía el *modo de operar*, que permanece todavía *secundum conditionem humanam* (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 1; cfr.: Ia-IIae, q. 68, a. 1), es decir, *secundum regulam rationis*»⁴⁹.

Los Dones del Espíritu Santo hacen subir al hombre un escalón más. Ellos hacen que el alma, aun permaneciendo en la oscuridad de la fe, lleguen a entrever, en la contemplación infusa, la esencia de los misterios sobrenaturales⁵⁰. Dice ST: «Este defecto del hábito de la fe es quitado por un hábito más alto que se llama Don, que, al ser dado por Dios, de algún modo excede el modo humano de operación, como el Don de Inteligencia que hace de algún modo intuir límpida y claramente aquellas cosas que pertenecen a la fe»⁵¹.

Si decíamos que las virtudes infusas obran «*secundum regulam rationis*», no así los Dones. «Bajo la acción de los Dones, el alma adquiere un modo divino de operar, y mide sus acciones por otra regla *que es la misma Divinidad, participada por el hombre a su modo, para que no obre ya humanamente sino que obre, en cierta manera, como hecho Dios por participación*. Los Dones vienen a ser así la realización y la prolongación normal, y necesaria, de las virtudes

⁴⁸ «Sicut virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit lumini gratiae» (S. Th., I-II, q. 110, a. 3), citado en NMP, 293.

⁴⁹ NMP, 293: «Invero ciò che propriamente è di soprannaturale nelle virtù infuse, anche teologali, è la sostanza dell'abito, cioè il fine e l'oggetto, non ancora il *modo di operare*, che rimane ancora *secundum conditionem humanam* (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 1; cfr.: Ia-IIae, q. 68, a. 1), cioè *secundum regulam rationis*».

⁵⁰ NMP, 290.

⁵¹ *Comm. in Isaiam*, c. XI, P. XIV, 475 b. «Iste defectus (virtutis, scil. ex parte ipsius habitus) tollitur per altiorem habitum qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis a Deo datum; sicut donum intellectus qui facit aliquo modo *limpide et clare* intueri quae sunt fidei», citado en NMP, 290.

infusas»⁵². Así, «por la infusión de los Dones, es el Espíritu Santo in habitante que se convierte en el principio y la regla de la vida del alma»⁵³.

«De este modo los Dones son la participación suprema de la Divinidad a la cual puede llegar el alma sobre la tierra: por ellos el alma es ordenada a Dios del modo más inmediato que es posible en esta vida»⁵⁴.

La participación suprema a través de los Dones a que puede llegar el alma en esta tierra es el *matrimonio espiritual*, es decir, la *unión transformante*, donde se da el desarrollo pleno del Don más alto, el de Sabiduría.

Pero aún así, estos «contactos» con la Divinidad que nos procuran los Dones, por más intensos que sean, no hacen sino aumentar la sed del alma, que busca la visión.

6. La visión beatífica

El alma que busca a Dios se verá siempre en esta tierra deseosa de la satisfacción plena de su ansia. Y esto llega solamente con la visión beatífica. «La visión propia y plena acontecerá solamente cuando, después de esta vida, a quien muere en gracia, le será comunicado el *lumen gloriae* que es, en cierto modo, la participación más propia de la vitalidad misma de Dios, por la cual participación la creatura entra en comunión del mismo objeto del cual vive Dios mismo»⁵⁵.

Lo que acabamos de expresar con palabras del P. Fabro es portentoso: del mismo objeto del cual vive Dios, vivirá el hombre. Dios se hará objeto

⁵² NMP, 293-294: «Sotto l'azione dei Doni, invece, l'anima acquista un modo divino di operare, e misura le sue azioni da un'altra *regula quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus, participatione, operetur* (In III Sent., Dist. 34, q. I, a. 3, P. VII, 384). I Doni vengono così ad essere il completamento e prolungamento normale, e necessario, delle virtù infuse».

⁵³ NMP, 294. «Per l'infusione dei Doni, è lo Spirito Santo inabitante che diventa il principio e la regola della vita dell'anima».

⁵⁴ NMP, 294. Fabro hace aquí referencia a un texto de ST: In III Sent., Dist. 34, q. III, a. 2, q. la III, Sol. 1.

⁵⁵ NMP, 290.

propio de la mente del hombre. Y con esto ya tocamos el culmen de la capacidad del hombre para «contener» o «tocar» a Dios, la cumbre del *homo capax Dei*.

Ya habíamos hablado de esta verdad cuando dijimos anteriormente, siguiendo a ST, que solamente la Verdad por esencia realiza en el hombre la perfecta bienaventuranza⁵⁶. Partiendo de la capacidad natural de conocer la verdad, llega a esta realización plena de su inteligencia, teniendo como objeto propio (por el *lumen gloriae*) la Verdad por esencia. Por el *lumen gloriae* el alma del hombre se hace semejante a Dios y por eso la forma inteligible propia del intelecto divino se hace forma inteligible propia del intelecto humano⁵⁷. Decimos entonces que gracias a que el hombre es *imago Dei* y *capax Dei*, la esencia divina puede convertirse, solamente por la obra de Dios, en forma inteligible propia del intelecto del hombre.

Se llega así a la cumbre de lo que una creatura racional puede llegar: «La última y completísima participación de la divina bondad consiste en la visión de su esencia»⁵⁸. «En la visión beatífica el alma alcanzará a Dios, no por el solo *participar*, sino por un verdadero *atingere*, y Dios será dado al alma en su presencialidad real y no por semejanza: ella lo tendrá en sí

⁵⁶ Cf. S. Th., I-II, q. 3, a. 7.

⁵⁷ C. G., III, c. 53, citado en *NMP*, 290. El texto completo de ST es: «Es imposible que aquello que es forma propia de alguna cosa se haga forma de otra cosa, a no ser que esta cosa participe de alguna semejanza de aquella cosa de la cual es forma propia, como la luz no se convierte en acto de algún cuerpo si ese cuerpo no participa de la diafanidad. La esencia divina es la forma propia inteligible del intelecto divino (...). Es imposible, por lo tanto, que la misma esencia divina se haga la forma inteligible de algún intelecto creado, a no ser que ese intelecto creado participe de la esencia divina por alguna semejanza divina». Y el texto latino es: «Impossibile est, quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cuius est propria forma, sicut lux non fit actus alicuius corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Essentia divina est propria forma intelligibilis intellectus divini (...). Impossibile est ergo quod ipsa essentia divina fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat».

⁵⁸ «Ultima et completissima participatio suae (= divinae) bonitatis consistit in visione essentiae ipsius» (In III Sent., Dist. 19, q. I, a. 5)

como por un *contacto*, per *quandam tentionem* (cf. *In Ep. Ad Hebr.*, c. IV, lect. 2, P. XIII, 703 b), para no perderlo nunca más»⁵⁹.

Por parte del hombre es la cumbre de la posibilidad de participar de la perfección de Dios. Más de esto no puede, es imposible. Y por parte de Dios, también es imposible que nos haga más participes de su divinidad. «En la visión beatífica es concedida la participación suprema que la Divinidad pueda hacer de Sí a la creatura; más allá no queda más que la unión hipostática»⁶⁰. Esta frase del P. Fabro lo dice todo⁶¹.

¿Podemos ir más lejos en la demostración de que el hombre es *capax Dei*? En realidad no podemos ir más lejos en cuanto al contenido de lo ya expuesto, por cuanto que la visión beatífica es «la participación suprema que la Divinidad pueda hacer de Sí a la creatura». Pero sí podemos ir más lejos en cuanto a la explicitación de dicho contenido. En efecto, la frase antes dicha para determinar hasta qué punto el hombre es *capax Dei*, es definitiva: el objeto propio inteligible del intelecto divino será, en la gloria, el objeto propio inteligible del intelecto humano; la esencia divina, que es desde toda la eternidad el objeto propio del intelecto divino, será el objeto propio del intelecto humano.

⁵⁹ *NMP*, 290-291.

⁶⁰ *NMP*, 290. «Nella visione beatifica viene concessa la partecipazione suprema che la Divinità possa fare di sè alla creatura; al di sopra non resta che l'«unione ipostatica».

⁶¹ Un resumen de todo lo dicho lo encontramos en el siguiente texto: «Para las participaciones sobrenaturales la creatura intelectual se encuentra en la vía del *retorno* a su Principio, pero que se verifica por etapas sucesivas. Dicho retorno se inicia con la Fe, que hace presente al intelecto la misma verdad divina, pero sólo como objeto de adhesión por parte del intelecto, no de contemplación. La infusión de la Caridad, que lleva al alma el Espíritu Santo, lleva también a ella sus dones, que dan al intelecto y a la voluntad un cierto «contacto» inmediato con las cosas divinas, aun cuando sea a través de los velos de la Fe y las tentaciones de la vida. Pero solamente «in Patria» la Divinidad es comunicada a la creatura, para ser conocida y amada por dicha creatura, no solamente tal cual es en sí, sino también según el modo divino con el que Dios se conoce y se ama a sí mismo. La Divinidad en la visión bienaventurada es dada toda y totalmente, pero la creatura gusta y vive de ella como puede, es decir, siempre en modo finito la recibe *totam, sed non totaliter*; porque solamente Dios es proporcionado a sí mismo» (*NMP*, 312-313).

Pero, decíamos con el P. Fabro, que esto funda no un mero «participar» sino un verdadero *attingere*, de manera que el hombre alcanzará la esencia divina por un verdadero «contacto». Es precisamente en la explicación de este *attingere* donde podemos bucear un poco más en este abismo que es la contemplación de la esencia divina en la gloria.

Al decir con el P. Fabro que en la visión beatífica el alma alcanzará a Dios, no por el solo *participar*, sino por un verdadero *attingere*, estamos ya poniendo una distinción entre el puro *participar* y el *attingere*. En efecto, dice el P. Fabro: «En las participaciones sobrenaturales, y en particular en la visión beatífica, no se tiene propiamente un *participare similitudinem*, un participar por semejanza, como se verifica en las participaciones naturales, sino que es en la misma Divinidad, tal como es en sí, en la que termina el acto de la creatura. Es un participar que es también un *ATTINGERE*, que podría ser llamado el tercer modo de participación, por sobre del unívoco y el análogo, como se verifican en el orden natural. Este termino *attingere* (...) caracteriza el modo más perfecto de *participar*, e indica cómo se efectúa de hecho aquel *vinculum* metafísico que ordena y conecta tanto a los seres entre sí, como a algunas creaturas privilegiadas, las intelectuales, directamente a Dios»⁶².

Si pensamos que el verbo *attingere* quiere decir «tocar»⁶³, entonces podemos decir con toda propiedad metafísica (aunque guarde siempre su carácter metafórico) que el hombre puede «tocar» a Dios. ¿En qué consiste este «tocar» a Dios? En que el acto propio del intelecto humano termine

⁶² NMP, 313.

⁶³ También significa «llegar a tocar», «tocar ligeramente», «alcanzar», «llegar a», «abordar», «ser contiguo», «colindar». Es por eso que, en algunos casos, según el contexto, también puede traducirse por «alcanzar». Fabro también usa el verbo italiano «*attingere*», que es homónimo del verbo latino, en el mismo sentido con que lo usa ST (cf. *DIPT*, 100). En castellano existe el verbo «atingir» y, según el DRAE, proviene del *attingere* latino, pero tiene, como primer significado, el de «atañer». Al verbo «atañer», el DRAE, también lo hace proceder de *attingere*, aunque de su deformación *attangere*, y significa «incumbir», «corresponder». Este verbo tiene, como segundo significado, el de «afligir», «oprimir», «tiranizar», que se aleja del parentesco con el original latino *attingere*, a no ser que indique un modo de «tocar» con más intensidad: «oprimir», «presionar».

en la esencia Divina en cuanto es en sí. Y precisamente esto es lo que ST llama *attingere* y que, por consistir en que el acto de la inteligencia humana termine en la esencia divina, es algo que está más allá de la misma participación unívoca o análoga.

Vemos así el peso teológico que tiene el verbo latino *attingere* usado por ST cuando habla de la visión beatífica. Tiene una especificidad propia y se distingue del solo «participar» tal como se da en el orden natural. Por lo tanto, en las participaciones sobrenaturales, sobre todo en la visión beatífica, el «participar» se ve superado por el *attingere*, por el «tocar»⁶⁴.

ST se ha ocupado explícitamente de este *attingere*⁶⁵. Él dice que el hombre puede llegar a «tocar» a Dios (*attingere Deum*) por su operación propia, es decir, «en cuanto la creatura racional conoce y ama a Dios». Y así como el alma ha sido hecha inmediatamente por Dios, así también debe *tocar* inmediatamente a su principio, que es Dios, para poder alcanzar la bienaventuranza. Y este «tocar inmediatamente a Dios» se expresa por el verbo *attingere*⁶⁶.

⁶⁴ Al decir «sobre todo en la visión beatífica» queremos indicar que este *attingere* se verifica también, en una intensidad menor, a través de los actos que provienen de los Dones del Espíritu Santo, especialmente de los Dones de Inteligencia y Sabiduría, en la contemplación infusa. En su grado máximo en la tierra esto se verifica en el alma que ha llegado al matrimonio espiritual con Dios, es decir, a la unión transformativa, como dijimos más arriba.

⁶⁵ En S. Th., I^a-II^{ae}, q. III, a. 7, ad 3^{um} y en *Quodlib.* X, q. VIII, a. 17. Nosotros comentaremos sólo el último texto. Respecto al mérito de ST en rescatar el «*attingere*» dice el P. Fabro: «El *attingere*, si bien no fue desconocido para Aristóteles (cf. *Metaph.*, L, 7, 1072 b, 20-22), tuvo su pleno desarrollo sistemático en el idealismo de Plotino según la teoría de la iluminación. ST le devolvió al término su amplitud metafísica, ya sea en el campo del ser como en el del conocer, nutriendo con esta profunda intuición todos los problemas del pensamiento» (*NMP*, 315).

⁶⁶ Cf. *Quodlib.* X, q. VIII, a. 17. El texto completo es: «La bienaventuranza es la última perfección de la naturaleza racional. Pero nada es finalmente perfecto sino alcanza (*attingat*) su principio según su modo propio. Por eso digo que a ese principio que es Dios algo lo alcanza (*attingit*) de dos modos: *Un modo por semejanza*, cosa que es común a todas las creaturas, las cuales tanto tienen de perfección cuanto tienen de semejanza divina. *Otro modo por operación* (...). *Por operación* quiere decir en cuanto la creatura racional conoce y ama a Dios. Y porque el alma ha sido hecha

Y subraya una vez más el P. Fabro: «*Attingere* y *Participar* se superponen mutuamente y se prolongan el uno al otro, como si, permaneciendo siempre en algún modo unidos, tanto puede uno de los dos crecer cuanto el otro disminuye. Mientras más perfecto es el *participar*, menos *participar* es, y se va convirtiendo en *atingere*. Y mientras más crece el *atingere* en perfección, más dice inmediatez de unión y plenitud de comunicación»⁶⁷. Y es precisamente este «tocar» lo que expresa esa «inmediatez de unión y plenitud de comunicación».

Por lo tanto, el *atingere* es más perfecto que el solo *participar*, porque con el verbo *atingere* se expresa la máxima intensidad del *participar*. Cuando tenemos la máxima intensidad del *participar*, el *participar* pierde su nombre y se convierte en *atingere*. Así como el «tocar» expresa un contacto inmediato con la cosa alcanzada, así también el *atingere* expresa esa inmediatez en el contacto con Dios en la gloria que el *participar* no puede expresar.

Y concluye el P. Fabro: «Así, sabemos que *atingere* es llamada la unión inmediata en nosotros de la materia (el cuerpo) con el espíritu (el alma) según el principio de la contigüidad metafísica. *Attingere* es llamada también la unión inmediata del alma beatificada con Dios. Y, finalmente, es llamada *atingere* la unión, también inmediata, que la naturaleza humana

inmediatamente por Dios, por eso no puede ser bienaventurada sino ve inmediatamente a Dios, es decir, que sea semejanza de la cosa conocida (Dios) sin ningún medio que haga de intermediario». El texto latino es: «Beatitudo est ultima perfectio rationalis naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum: quod ideo dico, quod ad principium quod est Deus, attingit aliquid dupliciter: Uno modo *per similitudinem*, quod est commune omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo, *per operationem*... Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet *absque medio* quod sit similitudo rei cognitae» (citado en *NMP*, 313-314).

⁶⁷ *NMP*, 314: «*Attingere*» e «*Partecipare*» si sovrappongono e poi si prolungano l'un l'altro, come se, rimanendo sempre in qualche modo uniti, in tanto l'uno può crescere in quanto l'altro diminuisce. Più il «partecipare» è perfetto e meno è «partecipare», e diventa propriamente «atingere». E l'*atingere* più cresce in perfezione, più dice inmediatezza d'«unione e pienezza di comunicazione».

tuvo en el Verbo Encarnado con la naturaleza divina, en la unidad de la Persona divina»⁶⁸.

Y si recordamos que el hombre es *capax Dei* por su operación de conocer y amar, precisamente porque puede conocer y amar a Dios, entonces concluimos que ser *capax Dei* es tener la capacidad de «tocar» a Dios, la capacidad de *atingere Deum*. Y precisamente cuando habla del hombre como *capax Dei* es cuando ST dice que el hombre *atingit Deum*. Volvamos a presentar este texto ya citado anteriormente: «Hay que decir que la semejanza de imagen en la naturaleza humana se dice en cuanto que es *capax Dei*, es decir, alcanzando (o tocando) a Dios (*ipsum attingendo*) por la operación propia de conocimiento y amor»⁶⁹.

Llegados a este punto podemos responder a la pregunta planteada en el título del artículo: «¿Puede el hombre *tocar* a Dios?». Y respondemos: sí, el hombre puede «tocar» a Dios, en cuanto que el acto del intelecto humano glorificado termina propiamente en la esencia Divina en cuanto es en sí. Esto ST lo expresa con el verbo latino *atingere*. Podemos ahora también decir que ser *capax Dei* significa para el hombre poder *atingere Deum*.

Pero es necesario notar que tocamos a Dios no sólo por nuestra operación de conocer sino por nuestra operación de conocer y de amar, juntamente. Siguiendo la lógica de la imagen y del *homo capax Dei*, debemos decir lo mismo que decía ST cuando explicaba que el hombre es imagen de Dios por el acto de su intelecto: «la imagen de la Trinidad está en el alma intelectual según el acto (propio) del alma intelectual», que es formar el verbo mental, «y de éste prorrumpimos en el amor» (*et ex hoc in amorem prorumpimus*). Lo mismo sucede con la visión beatífica: conoceremos la esencia divina directamente, *et ex hoc in amorem prorumpimus*, «y de esto estallamos en el amor».

De esta manera podemos entender mejor la frase del Apóstol San Juan: «Carísimos, nosotros somos ya ahora hijos de Dios; mas lo que seremos algún día no aparece aún. Sabemos, sí, que cuando se manifestare

⁶⁸ NMP, 314.

⁶⁹ «Dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris». Cf. NMP, 288.

claramente Jesucristo, *seremos semejantes a él en la gloria, porque le veremos como Él es*» (1Jn. 3,1). Sólo es posible que el acto propio de nuestro intelecto termine en la esencia divina si somos semejantes a Dios. Hasta este punto Dios nos ha amado y ha enaltecido nuestra naturaleza humana.