

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 13

TRATADO SOBRE EL
ARREBATO MÍSTICO

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
EZEQUIEL TÉLLEZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 89: Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez

© 1999. Ezequiel Téllez

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

NOTA DEL TRADUCTOR.....	3
INTRODUCCIÓN: Gnoseología del éxtasis místico. La vertiente gnoseológica del arrobamiento en Tomás de Aquino.....	5
1. Un problema filosófico: la violencia del arrobamiento	7
a) Éxtasis y arrobamiento	9
b) Planteamiento del problema.....	17
c) El arrobamiento como elevación <i>praeter naturam</i> ..	22
d) «Por fuerza de una naturaleza superior»	26
e) Conclusión.....	36
2. El problema del objeto de la inteligencia durante el arrobamiento.....	38
3. El problema de la supuesta intervención de los sentidos en el arrobamiento	51
4. ¿El alma abandona el cuerpo durante el arrobamiento?.....	69
5. El problema de la conciencia del propio arrobamiento	79

DE VERITATE

CUESTIÓN 13: TRATADO SOBRE EL ARREBATO MÍSTICO

Artículo 1 ¿Qué es el arrobamiento?	91
Artículo 2 Si Pablo vio a Dios en su esencia durante el arrobamiento.....	100
Artículo 3 Si en el presente estado de vida, el intelecto de alguno puede ser elevado a la visión de la esencia de Dios, sin necesidad de que se sustraiga de sus sentidos	108

Artículo 4	¿Cuánta separación se requiere para que el intelecto pueda ver la esencia de Dios?	120
Artículo 5	¿Tuvo Pablo desconocimiento o conciencia de su arrobamiento?	127

NOTA DEL TRADUCTOR

1. La ortografía del texto traducido sigue en general la del texto original, salvo ligeras modificaciones. En la traducción del texto hemos empleado la edición crítica de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita tomus XXII, vols. 1-3, Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1976). Las referencias citadas de *In II Corintios* proceden de: Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la segunda epístola de San Pablo a los Corintios*, traducción de Salvador Abascal, México, Tradición, 1986, 335 pp. Asimismo, para la *Summa Theologiae* hemos usado la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1994, 5 vols.). Finalmente, las de la *Catena aurea* proceden de la *Exposición de Santo Tomás a los cuatro evangelios*, traducción de Eilhard Schlesinger, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946-1948, 5 vols.

2. Por otra parte, quiero hacer patente el apoyo económico, editorial, moral y técnico que me han brindado las siguientes personas, en la publicación de esta obra: Al Dr. D. Juan Cruz Cruz, Director de la Colección de Pensamiento medieval y renacentista, y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (España). Al Dr. D. Ángel Luis González, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. A la Dra. Dña. Rocío Mier y Terán Sierra, Directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Panamericana (México). Al Dr. D. Héctor Zagal Arreguín, Subdirector de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Panamericana.

INTRODUCCIÓN: GNOSEOLOGÍA DEL ÉXTASIS MÍSTICO. LA VERTIENTE GNOSEOLÓGICA DEL ARROBAMIENTO EN TOMÁS DE AQUINO¹

1. Un problema filosófico: la violencia del arrobamiento

Del tema del arrobamiento se ha hablado poco en general. No obstante, durante la segunda mitad de nuestro siglo, se ha despertado un reciente y vivo interés, no sólo entre los estudiosos de la

¹ La tradición filosófica de los autores que se han dedicado al tema del arrobamiento excede los límites de este trabajo. No hay duda de que gran parte de lo sostenido por ellos coincide en gran medida con Santo Tomás. En el tratamiento del tema han destacado en la Edad Media: San Agustín, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Bernardo de Claraval, Guillermo de San Thierry, Hildegarda de Bingen, Godofredo de San Víctor y Joaquín de Fiore. Lugar aparte ocupan los místicos alemanes de los siglos XIV y XV (Eckart, Dietrich de Vriberg, Juan Taulero, Enrique Seuse), los místicos de los Países Bajos (Juan de Ruysbroeck, Gerardo Groote, Dionisio Cartujano) y los místicos franceses (Juan Gerson y Tomás Galo). Cierra el cuadro el gran teólogo místico del siglo XV, card. Nicolás de Cusa, y posteriormente los místicos españoles del siglo de oro (San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila).

Para el caso de Santo Tomás, además de *De veritate*, q. XIII y de las fuentes ya citadas al inicio del estudio introductorio (*Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175; *Super II ad Corintios*, cap. X, lect. 12, e *In Psal.* 30, 1), creemos interesante remitir a: R. López López, “Análisis filosófico de la experiencia mística según Santo Tomás de Aquino”, *Diss. Angelicum*, Roma, 1988; P. K. Bastable, *Desire for God: Does Man aspire naturally to the Beatific Vision; an Analysis of this Question and of its History*, London, Burns Oates & Wash, 1947; C. Peter, *Participated Eternity in the Vision of God: A Study of the opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Duration of the Acts of Glory*, Rome, Gregorian University Press, 1964; D. J. O’Meara, “Eriugena and Aquinas on the Beatific Vision”, *Eriugena Redivivus*, Ed. von Werner Beierwaltes, Heidelberg: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse, Jg. Abh. 1, 1987, 214-236; T. S. Centi, “Riflessioni sull’accesa tomistica a Dio”, *Sacra Doctrina*, 27 (1982), 512-524. A grandes rasgos, poca es la existencia de bibliografía tomista en relación con esta materia, dado que su tratamiento obedece más a materias como «teología mística», o «filosofía de la experiencia religiosa».

psiquiatría y la sociología, sino en nuestra civilización occidental en general –tan apegada a las realidades materiales, y al mismo tiempo, tan deseosa de elevarse por encima de aquello que sólo ha podido encadenar su corazón al mundo de lo inmediato y lo presente– en virtud del estrecho contacto que el tema tiene con respecto a otros sistemas de creencias (muchas de ellas de carácter oriental) casi siempre permeadas por la tendencia de que a la verdad sólo suelen llegar unos cuantos iniciados o iluminados, y de que ésta se encuentra oculta, y casi siempre, como decía Pseudo-Dionisio «rodeada por los sagrados velos o entre los sagrados ropajes»².

Inmersos en esta arrolladora tendencia a la búsqueda de lo desconocido, el pensamiento occidental ha vuelto sus ojos al tema del arrobamiento, como el paliativo que siempre ha buscado frente a sus problemas, como una vía de escape obligada para quienes buscan abandonar –sea cual fuera la manera de lograrlo– este régimen de corrupción, ignorancia, malicia, y sufrimiento en que el hombre no desea continuar viviendo. Y es entonces cuando el hombre mira nuevamente al cielo, buscando la esperanza en un «más allá», pero sobre todo, en la posibilidad de participar en este mundo y desde esta vida misma –es decir, sin necesidad de morir para lograrlo– de una porción de la bienaventuranza que tanto ha sido prometida a los hombres, en el marco de las más antiguas e importantes «religiones».

Es precisamente esta idea de abandono, de alejamiento de las realidades mundanas, de exceder los propios límites del cuerpo, o de sustraerse definitivamente a la vida corporal y vegetativa, de lo que Tomás de Aquino habla precisamente en *De veritate*, q. 13 (*De raptu*), asumiendo en gran medida, muchas de las tesis que sobre esta materia, recogerá posteriormente en la cuestión 175 de la *Summa Theologiae*; pero como naturalmente sucede con su pensa-

² Pseudo-Dionisio, *Celestis ierarchie*, cap. I, § 32 (PG 3, 121 B), según traducción de Juan Escoto Eriúgena (Dion. 733), y citado por Santo Tomás en *De malo*, q. XVI, a. 8, arg. 4: “impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum”. Aunque no lo dice, se puede entender que tales velos o ropajes sagrados no son sino las creaturas o bien las representaciones sensibles que nos formamos de éstas por medio de la imaginación. Cfr. *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 1m, donde precisamente reconoce Santo Tomás que al conocimiento de Dios llegamos de múltiples maneras, y que una de ellas es precisamente a través de las criaturas, en el presente estado de vida.

miento, y no obstante la extraordinaria memoria que suele demostrar nuestro autor para traer a cuento algo de lo que ya ha tratado en otras obras anteriores, Santo Tomás completa en la *Summa*, aquello que había omitido exponer en *De veritate*, pero otras veces recoge en la *Summa* únicamente las tesis más sobresalientes al respecto, porque considera que el tratamiento *in extenso* de ese tema, ya ha sido realizado en sus disputadas, y concretamente, en la cuestión *Sobre la verdad* que nos ocupa. De modo que si se desea tener una visión completa de lo que para Santo Tomás representa el arrobamiento, sea preciso naturalmente al estudiar este tema, acudir a ambos lugares, para compulsar lo que respectiva y simultáneamente se afirma en ellos. Que es lo que nos proponemos realizar fundamentalmente en este estudio sobre *el rapto*.

a) *Éxtasis y arrobamiento*

El término (*raptus*) «arrobamiento» o «arrebato»³ se halla emparentado con otros similares, tales como: «éxtasis» (*ecstasis*) o «elevación del alma» (*excessus mentis*). Ser *arrobado* o *arrebata-do*, quiere decir, *ser raptado* (del latín *rapere*=robar, de donde también proceden ‘rapiña’ y ‘rapaz’)⁴, en el sentido de ser uno mismo sustraído (como cuando sustraemos un objeto) de un lugar, es decir, *sustraerse de una realidad, sitio o lugar*. Etimológica-

³ Joan Corominas hace proceder la voz ‘arrebato’ del árabe ‘*ribât*’, que significa ‘ataque contra los infieles’, y que a su vez deriva de ‘*râbat*’ (de ahí el famoso monasterio de la Rábida, y Rabat, ciudad de Marruecos), que significa ‘dedicarse con celo a un asunto’. En este sentido, *arrebatar* (voz que aparece hacia 1250) quiere decir *quitar con violencia*. Pero el sentido de robar sigue siendo central aun en esta raíz (*Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 3a. ed., núm. 2, Biblioteca Románica Hispánica, 1973).

⁴ La violencia del arrebato, más filosófica que terminológicamente hablando, queda puesta de manifiesto por la necesidad de usar el mismo término latino (*rapto*) tanto para designar el arrebato mismo como fenómeno místico (que es el objeto central de *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175; *Super II ad Corintios*, cap. X, lect. 12, y *De veritate*, q. XIII, e *In Psal.* 30, 1), como para referirse en el lenguaje judicial al rapto como hurto y fuga con una doncella contra su voluntad, lo cual es identificado con el estupro por Aquino, y desarrollado como un atentado contra la castidad en: *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 154, a. 7; y en *De malo*, q. XV, a. 3).

mente, la definición de *raptus* no encierra dificultades. Tampoco cuando se trata de distinguirlo de *ex-stasis* y *excessus mentis*.

Dice Santo Tomás: «Lo que en griego se llama éxtasis⁵ equivale, en latín, a elevación del alma»⁶, indicando con ello que son dos modos de designar una misma realidad. De ahí que frecuentemente sean tomados como sinónimos, dado que, como él mismo dice: «La elevación del alma, el éxtasis, el arrobamiento, y demás acepciones tomadas de la Sagrada Escritura referentes a lo mismo, se consideran y designan una cierta elevación del alma *desde* lo sensible

⁵ Del griego *ex=fuera*, *stasis=colocación*. *Extasiarse* significa *colocarse fuera de sí*, en el sentido de *quedar fuera de este mundo*. O de otro modo, estar extasiado o *extásico* quiere decir, estar *estático* ante lo que nos viene de fuera, ante algo que nos embelesa (de *en* y *belesa*, ésta última, planta que se emplea para emborrachar los peces y pescarlos). Santo Tomás enuncia una distinción entre arrobamiento y éxtasis en los siguientes términos: “El arrobamiento añade algo al éxtasis. En efecto, el éxtasis indica simplemente un salir de sí mismo, que hace que uno se coloque fuera de su orden. Pero el raptó implica cierta violencia. Por eso el éxtasis puede pertenecer a la facultad apetitiva, como sucede cuando el apetito de alguno tiende hacia algo que está fuera de su alcance. Es en este sentido en el que Dionisio dice que *el amor divino es causa del éxtasis*, en cuanto que hace que el apetito humano tienda a las cosas amadas. Por eso añade después que *también Dios mismo, que es causa de todas las cosas, en virtud de su bondad amorosa sale de sí mismo mediante la providencia sobre todo cuanto existe*”. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 3, ad 1m. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, q. 28, a. 3, donde Santo Tomás cita la misma idea al hablar acerca de si el éxtasis es efecto del amor, lugar éste último en que Santo Tomás emplea la palabra en sentido impropio: «en cuanto a la parte apetitiva, uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige hacia otro saliendo en cierto modo fuera de sí», es decir, cuando el apetito de alguno se adhiere con fuerza a una cosa, hasta que el hombre queda enajenado de las otras cosas.

Por otro lado, Santo Tomás encuadra el tema del arrobamiento como uno de los siete géneros de la *profecía*, de ahí que el estudio del raptó haya de hacerse a la par que el de la profecía (no es casualidad que Santo Tomás hable del raptó en *De veritate*, q. XIII, inmediatamente después de haber tratado la profecía en *De veritate*, q. XII). Se lee en *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 9m: “el «éxtasis» o «arrobamiento» se producen cuando con dicho acto, alguno se aparta del uso de sus sentidos exteriores y de las cosas sensibles para alcanzar una visión sobrenatural; y la visión sobrenatural excede los sentidos, la imaginación y el intelecto, como ya se dijo en la cuestión *Sobre el don de profecía*”. Además dice San Agustín que las profecías pueden ser motivadas por éxtasis. Cfr. *Super Genesim ad litteram*, IX, cap. 19.

⁶ *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 2, arg. 3: “extasis graece, latine dicitur excessus mentis”.

exterior, mediante las cuales el hombre tiende naturalmente *hacia* aquellas realidades que están por encima de él»⁷.

Es natural que conozcamos por medio de los sentidos. Pero también es natural que tendamos hacia aquello que excede o rebasa los mismos, dada la vertiente espiritual del conocimiento intelectual por la cual conocemos por medio de los sentidos, pero vamos más allá de los datos que ellos mismos nos suministran. Así, por ejemplo, para conocer la esencia de Dios, y otras realidades superiores a lo sensible, hace falta una elevación del alma propia, y es con el arrobamiento o éxtasis mediante lo que podemos lograrlo.

Pero Santo Tomás enuncia varios tipos (mejor dicho, ejemplos) de arrobamiento, hasta definir el tipo de arrobamiento preciso acerca del cual versará la totalidad de su exposición de *De raptu*: pues naturalmente que no es su propósito ahondar en el estudio de cada uno de los diversos ejemplos de arrobamiento que se presentan en la *Escritura*, y que varían de persona en persona (si bien es cierto que gran parte de lo que aquí expone acerca del arrobamiento, se puede aplicar a lo que ocurre en los otros casos de arrobamiento conocidos, por cuanto a que todos son casos de *excessus mentis*.

El arrobamiento, según Santo Tomás, puede ser de dos modos. Un arrobamiento natural o puramente *intencional*, porque sólo cuenta aquello *hacia lo que tiende* dicho arrobamiento⁸, aun cuando no haya apartamiento de las cosas sensibles o exteriores. De esta manera, como ese apartamiento es más intencional que real (cuando –como veremos más adelante⁹– es una condición precisa del arrobamiento propiamente dicho, un sustraerse de los sentidos, dado que de ello depende acceder al conocimiento de la esencia de Dios), bien podemos afirmar que no es un arrobamiento propiamente dicho.

Este arrobamiento se produce, por ejemplo, “cuando alguno usa sus sentidos exteriores y dispone de las cosas sensibles, pero su

⁷ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “excessus mentis, extasis et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt supra hominem”.

⁸ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum”.

⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 3, *corpus*.

intención está dirigida por completo a contemplar y amar lo divino¹⁰. En este sentido, pues, cualquiera que contempla lo divino, y ama lo divino, se halla en éxtasis *lato sensu*. Y así, por ejemplo, no hace falta que a uno se le aparezca un rayo luminoso como el que vio San Pablo, para poder ver a Dios, ni ser tocados casi sensiblemente como tocó en suerte a Santa Teresa de Ávila, para poder tener un éxtasis o estar arrebatado, sino únicamente que en un sujeto «tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendat».

Pero otras veces –y es en este sentido como suele tomarse la mayoría de las veces el término arrobamiento o éxtasis– la elevación del alma se produce “cuando mediante dicho acto, alguno se aparta del uso de sus sentidos exteriores y de las cosas sensibles, para alcanzar una *visión sobrenatural*”¹¹. Este es el llamado *arrobamiento sobrenatural*, o arrobamiento propiamente dicho, por el que el alma alcanza “una visión sobrenatural que excede los sentidos, la imaginación e *incluso el intelecto mismo*”¹².

Detengámonos en el hecho de que con el arrobamiento, es posible incluso que la visión sobrenatural exceda no sólo los sentidos sino al intelecto mismo. ¿Cómo es ello posible? ¿No es precisamente mediante el intelecto por lo que, con lo que y mediante lo que, se remonta nuestra mente misma a la contemplación y el amor de las realidades divinas y sobrenaturales, entre las que Dios ocupa un lugar central y fundamental? Más aún, si fuera verdad, como el mismo Santo Tomás sostiene en otros lugares¹³, que *gratia non tollit naturam, sed perficit*, ¿cómo debemos entender que es posible tener una visión sobrenatural de Dios, si naturalmente el intelecto sólo puede tener conocimiento de aquello de lo cual se tienen fantasmas e imágenes sensibles? Ello sólo podría suceder si dicho proceso fuese más que natural, es decir, metanatural, preternatural o incluso antinatural, es decir, contrario a la naturaleza del

¹⁰ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “ut videlicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis intendit”.

¹¹ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilibus rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda”.

¹² *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione De prophetia dictum est”.

¹³ *De malo*, q. II, a. 11, *corpus*; *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 10, a. 1.

intelecto. Para responder a esta cuestión tan espinosa, volveremos más adelante. Por ahora sólo podemos adelantar dos cosas: exceder el intelecto no significa no usarlo para contemplar a Dios, sino simplemente que el intelecto, lo mismo que las otras facultades del alma, no trabajan ni laboran (*ibi virtutes animae non sunt operosae ac laboriosae*)¹⁴. Sin embargo, qué duda cabe que en el arrobamiento hay un aspecto preternatural y antinatural. Ya explicaremos en qué sentido ocurre.

El *arrobamiento* propiamente dicho se divide según Santo Tomás –siguiendo la exposición que sobre dicha materia hace San Agustín en su *Comentario literal al Génesis*¹⁵– en:

a) *Arrobamiento por visión imaginaria*: Santo Tomás lo define como «aquél por el que la mente es sacada de sus sentidos para alcanzar una visión imaginaria»¹⁶, y pone como ejemplo el arrobamiento que tuvo San Pedro cuando se le apareció el mantel que descendía del cielo¹⁷ y San Juan Evangelista¹⁸ en su *Apocalipsis*. Refiriéndose a esta clase de arrobamiento, San Agustín afirma que se produce «cuando el alma es arrebatada a una visión donde el espíritu contempla cosas semejantes a los cuerpos, y de tal modo lo es, que por completo se halla sustraída de los sentidos corporales mucho más de lo que suele estarlo en sueños, pero menos que cuando está muerto»¹⁹.

Evidentemente no se trata de llegar a cualquier clase de visión imaginaria, ni de llegar a ella por las propias fuerzas y de modo

¹⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 26. La edición castellana citada y empleada a lo largo del presente estudio corresponde a: San Agustín, *Obras de San Agustín. Del Génesis a la letra*, edición a cargo de Balbino Martín O.S.A., Madrid, B.A.C., 2a. ed., 1969.

¹⁵ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 26.

¹⁶ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem”.

¹⁷ *Acta Apostolorum*, X, 10-11: “Sintió hambre y deseo de comer; y mientras preparaban la comida le sobrevino un éxtasis. Vio el cielo abierto y que bajaba algo como un mantel grande, sostenido por las cuatro puntas, y que descendía sobre la tierra”.

¹⁸ *Apocalipsis*, I, 12: “Me volví para ver al que hablaba conmigo”.

¹⁹ *Super Genesim ad litteram*, XII, 26: “Quapropter cum rapitur anima in ea visa quae spiritu cernuntur similia corporalibus, ita ut omnino a sensibus corporis avertatur amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte”.

natural. Sino que, como en todos los arrobamientos propiamente dichos, «es con apoyo en Dios como se producen, a fin de *saber discernir espiritualmente, no los cuerpos, sino las imágenes semejantes a los cuerpos*, de la misma manera como conocen los que están dormidos, antes de despertar, aquellas cosas que vieron en el sueño»²⁰.

Más importante de lo que parece puede llegar a ser esta clase de arrobamiento, cuando en virtud de éste es posible llegar a ver cosas futuras «contemplando al mismo tiempo las imágenes de ellas, de tal modo que, *sin lugar a dudas*, se conozcan como futuras, sea por la misma mente del hombre ayudada por Dios, o por el auxilio de cualquiera que le explique lo que significan tales visiones, como en el *Apocalipsis* se le explicaban²¹ al apóstol Juan»²².

San Agustín admite algo que para Santo Tomás tendrá toda la atención de un artículo completo (a. 5): que entre aquellas cosas que no le fueron reveladas al arrebatado, se halle saber si su alma salió del cuerpo o está aún dentro del cuerpo. Y así sería posible ignorar cómo fue su propio arrobamiento, si ello no se le manifestó (ya que, por otro lado, en dicho momento se hallaba viendo, por ejemplo, las cosas futuras que le eran reveladas, o su alma estaba enajenada de los sentidos, como es natural pensar).

La prueba psicológica más contundente de lo anterior, radica según San Agustín en que, cuando estamos soñando, no distinguimos los cuerpos de las imágenes de los cuerpos —a no ser cuando el hombre, una vez que despierta, vuelve a la vida de los sentidos corporales, y advierte que tuvo aquellas imágenes—: “¿Quién hay que al despertar no conozca inmediatamente que fueron imaginaciones las cosas que en el sueño veía, aunque al verlas dormido no

²⁰ *Super Genesim ad litteram*, XII, 26: “iam divinae admonitionis est et adiutorii, ut se non corpora, sed visa corporum similia spiritualiter noverit cernere, sicuti quae se in somnis videre, etiam antequam evigilent sciunt”.

²¹ *Apocalipsis*, I, 10 ss.: “fui arrebatado en espíritu el día del Señor y oí tras de mí una voz fuerte, como de trompeta que me decía: Lo que vieres, escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias [...]. Me volví para ver al que hablaba conmigo [...]. Así que le vi, caí a sus pies como muerto [...]. Escribe, pues, lo que vieres, tanto lo presente como lo que ha de ser después de esto”.

²² *Super Genesim ad litteram*, XII, 26: “Ibi si etiam videntur futura, ita ut omnino futura noscantur, quorum imagines praesentes videntur, sive ipsa hominis mente divinitus adiuta, sive aliquo inter ipsa visa quid significant, exponente, sicut in Apocalypsi Ioanni exponebatur”.

fuera capaz de discernirlas de las cosas corporales que ven los despiertos?”²³.

b) *Arrobamiento por visión intelectual*: Es el arrobamiento por el que “la mente es sacada de sus sentidos y además de su imaginación para alcanzar una visión intelectual”²⁴. Y esto ocurre de dos modos:

1°. “Cuando el intelecto conoce a Dios a través de ciertas infusiones (*immisiones*) inteligibles, como ocurre precisamente con los ángeles”²⁵, y así fue por ejemplo el *éxtasis* que tuvo Adán (*sopor Adae*) narrado en *Génesis* II, 21: “Hizo, pues, Yahvé Dios caer sobre el hombre un profundo sopor”.

Se trata de un *éxtasis* por el que ciertamente la mente de Adán se hizo coparticipante del coro angélico mientras cayó en dicho sopor (hecho completamente extraordinario por no decir irreplicable); pero sobre todo (y en esto guarda semejanza con las otras clases de *éxtasis*) estaba dirigido a que entendiera cosas que desconocía (*ut novissima intelligeret*)²⁶.

²³ *Super Genesim ad litteram*, XII, 2: “Quis enim cum a somno evigilaverit, non continuo sentiat imaginaria fuisse quae videbat, quamvis cum ea videret dormiens, a vigilantium corporalibus visis discernere non valebat”.

²⁴ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem”.

²⁵ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immisiones, quod est proprie angelorum”.

²⁶ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m. Cfr. *De veritate*, q. XVIII, a. 1, ad 14m, donde nuevamente afirma Santo Tomás que Adán, aunque tuvo un *éxtasis*, no pudo ver a Dios por esencia, sino que su elevación se ordenó más bien *ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis*.

Por otro lado, la prueba del conocimiento que adquirió tras el *éxtasis* que sufrió, se manifiesta en que despertó “como imbuido de cierto espíritu profético, y al ser presentada ante él su costilla y verla convertida con su propia mujer, inmediatamente prorrumpió con aquellas palabras a las que llama el Apóstol gran sacramento: *Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne, y se llamará mujer porque de su varón fue tomada. Y por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una carne*” (San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IX, cap. 19). Como ahí mismo apunta San Agustín, se trata de una profecía motivada por un *éxtasis*.

2°. “Cuando el intelecto ve a Dios en su esencia”²⁷. Y como ejemplo de tal arrobamiento, Santo Tomás pone el caso de San Pablo²⁸. Se trata, como diría San Agustín, de un arrobamiento por el que se es arrebatado de los sentidos corporales “para ser transportado como a la región de las cosas inteligibles o intelectuales, donde se contempla *sin ninguna imagen corporal* la verdad patente, y donde no se ofusca la visión de la inteligencia por la niebla de la falsa opinión”²⁹.

En tal arrobamiento y por él: “no se reprime la concupiscencia con el esfuerzo de la templanza, ni con el auxilio de la fortaleza se soportan las cosas adversas, ni las iniquidades se castigan con la vara de la justicia, ni evitan los males con la acción de la prudencia. Ahí la única y total virtud es amar lo que se ve, y la suprema felicidad poseer lo que se ama. Allí se bebe en su propio manantial la vida bienaventurada, de la que se reparte algún tanto sobre la vida de este mundo, para que en las tentaciones de este siglo se viva con prudencia, con justicia, con fortaleza y con templanza”³⁰.

La asimilación de esta clase de arrobamiento a la visión bienaventurada de los santos, no es meramente casual, teniendo en cuenta que para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, la segunda no es más que el objeto del primero. Se trata en otras palabras, de contemplar el esplendor del Señor, no por una visión representativa de algo, como la que tuvo el profeta Isaías, o San Juan en el Apocalipsis, sino cara a cara, hasta llegar al Señor como es en sí, “y por alcanzar esta vida, donde habrá descanso seguro y visión de la inefable verdad, se arrostran todos los trabajos, se

²⁷ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 8m: “alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, et ad hoc fuit raptus Paulus”.

²⁸ II *Corintios* XII, 4: “Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años... fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir”. Cfr. *Hechos* IX, 1-25; I *Corintios* IX, 1; XV, 8; donde también se habla del arrobamiento que sufrió San Pablo, si bien es verdad que el texto que Santo Tomás está más interesado en explicar acerca del arrobamiento de Pablo es justamente el de II *Corintios*, XII, 4.

²⁹ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IX, cap. XIX: “ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur; nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur”.

³⁰ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 26.

reprimen los placeres, se soportan las adversidades, se socorre a los indigentes y se abstiene de las diversiones mundanas”³¹.

En resumen: el aquí llamado por nosotros *arrobamiento por visión intelectual* no sólo es –lo mismo que el *arrobamiento por visión imaginaria*– un arrobamiento propiamente dicho (a diferencia del arrobamiento meramente intencional) sino que en virtud de las razones aquí apuntadas, parece constituir el más *perfecto*. Quizás ésta sea una de las razones por las que Santo Tomás se centre en él en *De veritate* q. 13, y aquél del que mejores elementos psicológicos se tienen, para conformar un cuadro más completo de la dimensión espiritual que está presente en la naturaleza humana.

b) *Planteamiento del problema*

Esta caracterización del arrobamiento hecha hasta ahora en términos generales por Santo Tomás, como una cierta elevación del alma, que va *desde* las cosas sensibles y exteriores, para remontarse *hacia* aquellas realidades que están por encima de ella, no hubiese generado mayores dificultades en el ambiente académico de la Universidad de París, y en general entre aquellos que habían escrito acerca del tema, de no ser porque no sólo Santo Tomás³², sino algunos profesores, entre los que se hallaba nada menos que Alberto Magno³³, llegaron a definir el arrobamiento como «una elevación *preternatural* desde lo natural, por la fuerza de una naturaleza superior», por lo que «dicha elevación es en cierto modo preternatural (*praeter naturam*), en cierto modo sobrenatural

³¹ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 26.

³² *De veritate*, q. XIII, a. 1, *corpus*: “Y en la descripción de arrobamiento, por la que se le define como cierto movimiento, llegamos a que su género consiste en una *elevación*, su causa eficiente es *la fuerza de una naturaleza superior*, el término *a quo* de dicho movimiento es *desde lo natural*, y su término *in quem* es ser contra naturaleza”.

³³ *Quaest. de raptu*: “Dicendum videtur secundum magistros qui fuerunt ante nos, quod raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam elevatio vi superioris naturae, unde elevatio haec est quodam modo *praeter naturam*, in quodam modo *supra* et quodam modo *contra*” (ms. Vat. lat. 781, f. 14^{rb}-14^{va}).

(*supra naturam*) y en cierto modo antinatural (*contra naturam*)», donde el factor cuya aceptación causaba mayores dificultades, era el hecho de ser definido, como un acto antinatural (*contra naturam*) al alma humana.

Y si resulta que la entidad en virtud de la cual, o mejor dicho, *en fuerza* de la cual se produce el arrobamiento, era de una naturaleza superior –y no hay duda que San Alberto está refiriéndose en última instancia a la *naturaleza divina*– más de alguno llegó a pensar que lo que Alberto quería decir era que había lugar a cierta *violencia* en el arrobamiento. Pero además que el autor de dicha violencia fuese precisamente Dios. Y así resultaría que, según Alberto, Dios podría actuar contra naturaleza, es decir, quebrantar el orden natural establecido por Él mismo, y actuar contra la naturaleza del alma humana.

Esta opinión no resultaba en absoluto aceptable para quienes consideraban que “Dios, siendo autor de la naturaleza, sería incapaz de hacer algo contra naturaleza, ya que corresponde a cada naturaleza el haber recibido de Dios su orden y medida propios”³⁴. Pensaban que era inadmisibles que Dios actuara injustamente, ya que “la justicia divina consiste en dar a cada cosa según la medida y dignidad que les corresponde”³⁵, y Dios no podía hacer nada contra su justicia. Y así, justo fue que el hombre recibiera una determinada naturaleza, luego era justo que nada hiciera Dios contra esa justicia.

Tenía que ser natural (*secundum naturam*) el hecho de que la inteligencia humana accediese a la visión de la esencia divina, porque, como dice San Agustín, “la inteligencia del hombre conoce *naturalmente* a Dios”³⁶. Y si aun las impresiones provenientes de

³⁴ Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 3.

³⁵ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*: “iustitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem”. Citado por Santo Tomás, *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 4.

³⁶ Más bien un Pseudo-Agustín, *De spiritu et anima*, cap. 11 (PL 40, 787). En *De veritate*, q. XIII, a. 3, arg. 7, se dice: “Nos sustraemos de aquello a lo que estamos unidos. Pero la inteligencia que tiene a Dios por objeto, no parece estar unida a los sentidos corporales, sino apartada lo más posible de ellos. Por tanto, para que el hombre vea a Dios en su esencia por medio de su inteligencia no requiere sustraerse de los sentidos”, en que aparentemente se recoge la misma idea de que la inteligencia del hombre conoce naturalmente a Dios.

los cuerpos superiores se producían *naturalmente* en los cuerpos inferiores –como gustaba de decir Averroes³⁷– ¿por qué no iba a ser también natural la elevación de un espíritu inferior como el intelecto humano, producida por un espíritu superior como Dios? Más aún: si el alma y el ángel son parecidos en cuanto a su naturaleza³⁸ por su dimensión espiritual (si bien es cierto que son desemejantes por cuanto a su oficio³⁹, y en cuanto al modo noético para el ángel y dianoético para el alma que cada uno tiene para conocer), y el ángel conoce naturalmente a Dios, la elevación característica del arrobamiento dirigida a Dios también tendría que ser natural.

Y es que la inteligencia humana, tan humana como los sentidos, no se relacionaba con su objeto como lo hacían estos últimos. Así por ejemplo, ante un sensible sumamente intenso, los sentidos podían llegar a destruirse, esto es, podía llegar a no percibirse tal objeto debido a la «excelencia» del mismo⁴⁰. En cambio el intelecto puede conocer naturalmente los inteligibles, por muy intensos que éstos sean, y por supuesto, por muy «brillante» e intensa que fuese la luz de la esencia divina⁴¹.

Lugar aparte ocupa el hecho providencialmente aceptado en el medioevo por tomistas o no tomistas, de que cualquier operación natural es llevada a cabo bajo disposición divina (*ex praestitutione divina*). Es decir que todo ser que tiende a su fin naturalmente, lo mismo que toda operación que forma parte de la naturaleza de

O bien *De veritate*, q. VIII, a. 3, arg. 13, en que nuevamente se da por sabido que las potencias inferiores como los sentidos y la imaginación conocen naturalmente sus objetos. De ahí que entonces, siendo Dios el objeto de la inteligencia humana, también será conocido naturalmente.

³⁷ *In III De coelo et mundo*, comm. 20 (V, 187 F).

³⁸ San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 11 (PL 32, 1287).

³⁹ Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 7: “angelus et anima natura sunt pares sed officio dispares”.

⁴⁰ Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429a 29): “Que no es igual la impasibilidad de la facultad sensitiva a la intelectiva, aparece claro considerando lo que ocurre con los sensibles y el sentido. El sentido no puede sentir después de un sensible demasiado intenso, por ejemplo, cuando ha oído sonidos muy fuertes no puede percibir otro sonido; ni ver ni oler, después de colores u olores muy intensos”.

⁴¹ Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429b 1): “Pero el entendimiento después que ha entendido algo muy inteligible, entiende las cosas inferiores, no peor, sino mucho mejor; y esto acontece porque mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separado”.

algún ente, el que sea llevada a cabo por éste para alcanzar así su fin, ni tiende a su fin ni opera, sino porque Dios así lo dispone; razón por la cual dice Santo Tomás que “las obras de la naturaleza son obras de una inteligencia”⁴². Pero para los críticos de San Alberto ello no significaba otra cosa sino el que Dios funge como causa final de las operaciones presentes en las criaturas, mas no que necesariamente fuese la causa eficiente y directa de tales operaciones, que en este caso, correspondía sin lugar a dudas a las propias potencias operativas de los individuos. Esta afirmación fue hábilmente aducida por tales críticos, para sostener que si Dios ha prescrito que las demás operaciones de la naturaleza alcancen el fin que les es propio *naturalmente*, es decir, por un movimiento que procede de ellas mismas y no por fuerza de una naturaleza superior (piénsese por ejemplo en los árboles, que crecen naturalmente, o los pájaros que se nutren espontáneamente) también tratándose de la mente humana debía ser completamente natural a ésta conocer a Dios en el arrobamiento.

Claro estaba que Dios, en cuanto Señor de las criaturas, tenía la facultad de transformar el orden dispuesto originalmente por sí, ya que ello formaba parte de su omnipotencia. Pero si el orden del hombre se transformaba con respecto a algún aspecto de éste, como lo es el modo de conocer, era preciso que al menos dicha transformación se produjese de tal modo que el bien del hombre no desapareciese, ya que como diría San Agustín “Dios no puede ser causa de que el hombre empeore”⁴³ sino de que mejore.

Y uno de esos aspectos que no se estaba dispuesto a aceptar que fuese modificado, era que el hombre dejara de vivir y operar *voluntariamente*, ya que en ello radicaba un bien inmenso para él⁴⁴.

⁴² “Omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae” (*De veritate*, q. III, a. 1, *corpus*). En realidad la idea tomista de que toda obra de la naturaleza se dice que es obra de una inteligencia, ya aparece esbozada en San Alberto, *De animalibus*, I, tr. 2, c. 12, n. 274; y II, tr. 1, c. 1, n. 11 (St. I, 97 y 227).

⁴³ San Agustín, *Quaestionum*, q. 3 (PL 40, 11), citado por Santo Tomás en *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 3.

⁴⁴ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, § 32 (PG 3, 733 A; Dion. 309): “bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari”. Lo malo sería justo obrar por fuerza de una naturaleza exterior –aunque fuese la divina–, pues ello es contra naturaleza y “lo que es contra la naturaleza del hombre es un mal y un pecado” (San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, cap. 30 [PG 94, 976 A; Bt. 162]), citado por Santo Tomás en *De malo*, q. XII, a. 1, arg. 2.

Obrar voluntariamente era obrar según la propia razón, y obrar según la propia razón, era obrar según la propia naturaleza. Ser elevado al conocimiento de Dios *por la fuerza de una naturaleza superior* entrañaba *violencia*, porque pertenece a ésta ser contraria a lo voluntario. Dice Aristóteles: “obrar por necesidad es causa de aflicción, porque ello es contrario a la voluntad”⁴⁵.

Para responder a las objeciones enderezadas contra su maestro, Tomás de Aquino tendría –como en pocas ocasiones lo tuvo– que encarar las insuficiencias que el propio sistema filosófico de Aristóteles presentaba de estar incapacitado para responder a un fenómeno cognoscitivo que sólo estaba destinado a ser dilucidado bajo las coordenadas del pensamiento cristiano. El naturalismo que no pocas veces caracterizó a Aristóteles, al atribuir todas las cosas a la naturaleza como primer principio, naturaleza que estaba dada por la forma, y forma que, como principio de ser o existencia, le era intrínseca e inherente al sujeto, finalmente era sometida, por parte de uno de los mejores comentaristas de Aristóteles, a un revisionismo tal que ya no era posible hablar de operaciones naturales, sino sobrenaturales y preternaturales. Al fin llegaría el momento de reconocer la existencia de un tipo de operación de la inteligencia, en la que los datos exteriores de los sentidos, no jugaban un factor relevante en la producción del conocimiento mismo.

¿Por qué motivo, siendo natural a los sentidos conocer su objeto, no era ya natural a la inteligencia conocer a Dios en su esencia? Más aún, de acuerdo con el principio escolástico de que «es más natural a alguna cosa ordenarse al término último que al término medio», sería más natural al hombre el conocimiento de lo inteligible y de la esencia divina, que el conocimiento de lo sensible, ya que el conocimiento sensible es al hombre su término medio y el conocimiento inteligible su término último⁴⁶.

⁴⁵ *Metafísica*, V, 5 (1015a 28).

⁴⁶ Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 11: “naturalius aliquid ordinatur ad ultimum terminum quam ad medium cum ad medium ordo fit propter ordinem ad ultimum; sed res sensibiles sunt quaedam media quibus pervenitur in Dei cognitionem: *Rom* I, 20. «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur»; sed cognitio sensibilibus est homini naturalis; ergo et cognitio intelligibilium, et sic idem quod prius”.

c) *El arrobamiento como elevación praeter naturam*

Los primeros indicios de respuesta había que buscarlos comenzando por aquello que la misma palabra *raptus* sugería. *Arrobamiento*, como ya fue explicado, indica que se es arrobado o raptado *por otro*, por alguien ajeno al que lo sufre, pues nadie se es arrobado a sí mismo o por sí mismo. De este modo, no deberá extrañar el resultado al que Santo Tomás llegará, al afirmar que ciertamente el arrobamiento no es una elevación del alma dependiente de la voluntad, sino más bien imperada desde fuera *por fuerza de una naturaleza superior*. Qué es lo que hace que la fuerza de esa naturaleza superior recaiga sobre ciertos individuos y no sobre otros es algo que por ahora no hace falta responder. Lo importante es lo extraordinario del arrobamiento, lo inopinado del mismo al grado que no son legiones quienes históricamente han sufrido alguno.

Este carácter extraordinario debe llevar a definir si la elevación obrada por Dios sobre el alma humana, constituye un movimiento violento. Para determinarlo, importa mucho distinguir dos clases o procesos *praeter naturam*. Pues si San Alberto ha definido el arrobamiento como una elevación *praeter naturam*, es importante detenerse en qué se debe de entender por esto. Todo aquello que no es *secundum naturam* se dice que es *praeter naturam* (o *extra naturam*). A partir de esta genérica caracterización, es interesante reparar en los dos sentidos más importantes que los diversos comentaristas reconocen en la expresión en cuestión, porque con independencia de su aplicabilidad a la definición de arrobamiento recogida por San Alberto, se trata de dos sentidos que Santo Tomás usa muy a menudo, a saber, *contra naturam* y *supra naturam*.

El movimiento *contra naturam*, es mejor conocido como movimiento *violento*, porque es la causa de que se imprima en el ser sobre el que actúa, un movimiento diverso al que éste desarrolla naturalmente. Sin duda alguna, el movimiento violento genera cierta necesidad, una necesidad que también posee el movimiento que sí es *secundum naturam*. Sin embargo, la necesidad de la violencia radica en que depende de una causa extrínseca al agente y que, como tal, permanece sólo mientras permanezca la acción de la causa sobre el ser en cuestión. En cambio, la necesidad propia

del movimiento *secundum naturam* es una necesidad intrínseca⁴⁷, que se sigue del fin propio del agente⁴⁸: “la violencia se da cuando algo se mueve en virtud de un agente exterior hacia algo a lo que no tiene aptitud por su propia naturaleza”⁴⁹. Pero la diferencia más notable entre ambos radica en que el movimiento *contra naturam* es un movimiento dirigido en contra del movimiento *secundum naturam*.

Un ejemplo de movimiento *secundum naturam* que Aristóteles usa a menudo es el movimiento del fuego hacia arriba. En contrapartida, el movimiento del fuego hacia abajo sería ejemplo de movimiento *contra naturam*. Pero los calificativos natural-antinatural⁵⁰ también pueden extenderse análogamente a los reposos⁵¹; así, para el fuego, permanecer abajo sería antinatural, y en cambio sería natural permanecer arriba⁵². El ejemplo del fuego es muy simple, porque lo natural, en este caso, puede verse en términos de cambio local. Pero como es sabido, hay otros tipos de

⁴⁷ El movimiento *secundum naturam* es además un movimiento *ab intrinseco*, es decir, aquél por el que, debido a un principio activo propio del sujeto, éste desarrolla una operación naturalmente: v. g. el movimiento local, la sanación, etc., que se producen naturalmente, “y todas las otras operaciones del alma: vegetativas, sensitivas, intelectivas, volitivas, apetitivas, digestivas” (Santo Tomás, *In IV Sent.*, dist. 22 q. 2, a. 1.). Citado por Nuntio Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*, Roma, 5a. ed., 1931, 1-2.

⁴⁸ Santo Tomás, *In Ethic. Nic. Ar.*, lect. I, n. 387 (Marietti): “Violentum est cuius est principium extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum, unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omnè tamen cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrat in idem”.

⁴⁹ Santo Tomás, *In Metaphysicorum Aristotelis expositio*, V, lect. VI, n. 385 (Marietti).

⁵⁰ Al referirnos a la diada de opuestos *secundum naturam-contra naturam*, preferimos traducir tales términos respectivamente como natural-antinatural, en vez de natural-innatural, porque el término innatural no indica *ser contrario a la naturaleza* (que es lo que se indica en latín con la preposición *contra*) sino que pura y simplemente no se obra según la naturaleza, sin seguir esta última (que correspondería más bien a lo que en latín es indicado bajo la preposición *praeter* o *sine*). Todo esto desde un punto de vista exclusivamente filológico, como es el que aquí adoptamos.

⁵¹ Cfr. *Physica*, V, 6, 230b 10-20. Cfr. *In Phys. Aristot. expositio*, V, cap. VI, lect. X, n. 742 (Marietti).

⁵² Cfr. *In Phys. Aristotelis expositio*, V, cap. VI, lect. X, n. 742 (Marietti).

cambio, como el aumento y la disminución de tamaño, la generación y la corrupción, o los cambios cualitativos, como son los que precisamente afectan al conocimiento en el arrobamiento.

Desde esta perspectiva, una primera conclusión a que llegará Santo Tomás, es precisamente que el movimiento que tiene lugar en el arrobamiento, con *la elevación del alma* «por fuerza de una naturaleza superior», *no puede ser un movimiento violento o contra naturam*, pues para suscribirlo, tendría que demostrarse que la intervención elevante de Dios, por la que el alma se despega, *sustrae*, aparta o aleja de la naturaleza propia, *está dirigida contra* el modo natural y ordinario de que dispone intrínsecamente la inteligencia humana para acceder al conocimiento de las supremas realidades inteligibles (es decir, Dios y las sustancias separadas). Y esto puede ser admitido por Santo Tomás si se comprobara que Dios puede actuar en las criaturas *contra naturam*.

Pero en vez de esto, Santo Tomás justifica en *Suma Teológica* por qué Dios no actúa en las criaturas *contra naturam*: “Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, ello puede ser de dos modos: a) uno, *por la acción de algún agente que no dé a tales cosas su tendencia natural*, como cuando el hombre mueve un cuerpo pesado hacia arriba, dirección hacia la que no tiende. *Esto va contra la naturaleza*; b) otro, *por la acción de aquel agente del que depende la acción natural. Esto no va contra la naturaleza*. Y como el orden existente en la naturaleza depende de Dios, *no va contra la naturaleza* que Él haga algo fuera de este orden. A este propósito dice San Agustín en *XXVI Contra Faustum*: *Le es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo orden, medida y número en la naturaleza*”⁵³.

⁵³ *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 6, ad 1m: “Cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam [...]. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, *XXVI Contra Faustum*, quod id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae”.

Lo mismo que la tendencia natural del fuego es ascender, la tendencia natural del agua del mar es descender. Pero la ciencia contemporánea ha confirmado la creencia de la ciencia medieval, de que el curso natural de las mareas puede ser modificado por la luna, de modo que en vez de dirigirse el agua hacia abajo, presente movimientos de flujo y reflujo, por los que el agua sube unas veces y baja otras. Pero este movimiento por el que la luna causa las mareas, no es –siguiendo la posición de Santo Tomás– contra la naturaleza del agua, por la razón de que es precisamente de la luna misma de quien depende asimismo la tendencia natural de los cuerpos en la tierra, incluida el agua (al menos eso es lo que se creía en la Edad Media). Hoy se sabe que la tendencia natural del agua hacia abajo se debe a la gravedad, y no tanto a la luna misma. Pero inmersos en el esquema mental del hombre de ciencia medieval (que Santo Tomás tuvo que recoger y que no tenía porqué rechazar del mismo modo en que hoy la ciencia goza de tal credibilidad que a nadie se le ocurriría desacreditar sus conclusiones *exceptis excipiendis*), la luna era la que motivaba la tendencia natural del agua hacia abajo. Y así, si de la luna dependía el movimiento natural –es decir hacia abajo– del agua de mar, el que la luna misma fuese la causa de que dicho orden natural fuese modificado durante las mareas, no tenía por qué tener nada de antinatural.

Algo parecido sucede en el caso del arrobamiento. En el hombre, la acción natural de su inteligencia consiste en que ésta se dirija al conocimiento de los inteligibles por medio de la abstracción que de sus especies realiza desde las imágenes sensibles. Esto es lo natural. Por tal motivo, si el hombre llegara a conocer con su inteligencia por cualquier otro modo diferente, dicho conocimiento no tendría por qué ser antinatural (*contra naturam*), contrario a la naturaleza de la inteligencia, *siempre y cuando* dicho conocimiento fuese motivado o movido por el mismo agente del que depende la acción natural. Y como la acción natural de la inteligencia humana depende de Dios (pues todo orden natural depende de éste, incluyendo por supuesto el orden natural de la inteligencia)⁵⁴, no sería

⁵⁴ Pero además es importante tener en cuenta que así como la operación propia del hombre consiste en entender mediante la imaginación y los sentidos, la operación por la que conoce sólo lo intelectual, dejando a un lado el conocimiento de lo sensible, no es propia del mismo en cuanto hombre, sino en cuanto existe en

contra naturaleza que Dios elevara la inteligencia humana por encima del modo ordinario con que ella conoce.

Una definición de movimiento violento más completa que la primera que bosquejamos sería la siguiente: cuando algún agente no respeta la tendencia natural de las cosas sobre las que actúa, obra violentamente *si y sólo si* de dicho agente no depende la misma tendencia natural de tales cosas. Así, en caso de ser una realidad el condicional contenido en la segunda parte de la definición, no habrá violencia alguna. Cuando el hombre levanta una roca del suelo, obra violentamente porque da a ella una dirección distinta de aquélla hacia la que tiende naturalmente, que es abajo. Pero además, porque el movimiento natural de la roca no depende del hombre (sino de la gravedad). Siguiendo este mismo ejemplo, para que el arrobamiento fuese un movimiento violento, tendría que considerarse igualmente violento el acto de arrojar una piedra hacia abajo con mayor velocidad que la que tiene de suyo para llegar por sí sola hasta el suelo. Pero esto no es propiamente un movimiento violento. Y por eso mismo tampoco el arrobamiento lo es.

d) «*Por fuerza de una naturaleza superior*»

Si el arrobamiento no entraña de suyo un movimiento *contra naturam* de la inteligencia, cabría entonces preguntarse por qué clase de elevación *praeter naturam* es la que tiene lugar en aquél. Es decir, ¿hay algún otro modo por el que la inteligencia pueda ser elevada desde lo natural sin que sea contrario a su naturaleza?. La respuesta nos conduce necesariamente a un segundo tipo de movimiento *praeter naturam*: el movimiento *supra naturam*, que *se asemeja* al movimiento violento en que es efecto de una causa más alta que la propia naturaleza del agente, la cual, sin embargo, lejos de ir contra la causalidad propia de éste, *la asume y la eleva*, en la

él algo de divino. Así lo admite Aristóteles en *Ethica Nicomachea*, X, 11 (1177b 27), en donde considera que la felicidad en cierto sentido está por encima de la condición humana: porque el hombre en cuanto hombre sólo puede ser feliz en cuanto que hay en él algo divino, y la inteligencia humana es precisamente algo divino.

línea de su perfección propia en el contexto del universo, si bien de una manera extraordinaria, es decir, fuera del curso normal del ser natural en cuestión: *extra naturam*⁵⁵.

Es importante señalar que el movimiento *supra naturam* no es privativo del orden teológico. Bien ha sucedido, es verdad, que Santo Tomás acostumbra trasladar sus consideraciones relativas al movimiento *supra naturam* para explicar cuestiones como los milagros: primero, debido al carácter instrumental que la filosofía tenía en la Edad Media con respecto a la teología, por el que muchas cuestiones teológicas tenían que apelar a conceptos filosóficos con el fin de alcanzar una solución coherente y consistente. Y segundo, porque en el caso de los milagros, Dios opera también aquí fuera del *curso normal* de la naturaleza. Pero la realidad, es que el movimiento *supra naturam* nace de una consideración estrictamente filosófica, prevista en el *De caelo* como parte de una teoría física⁵⁶. En *De caelo*, Aristóteles ha afirmado que aunque la tendencia natural del fuego es a moverse hacia arriba, y aunque la tendencia natural del aire es a moverse en sentido horizontal, en ocasiones puede suceder que el fuego y el aire se muevan circularmente, desatendiéndose con ello el orden natural de sus respectivos movimientos. Pero además, que la causa en virtud de la cual se produce ello no es otra que la influencia de ciertos cuerpos superiores al fuego y al aire como son los cuerpos celestes, es

⁵⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 1, ad 3m.

⁵⁶ Decir que el fuego se mueve circularmente fuera del curso normal de su naturaleza, parecería ser contrario a lo que se dice en *Meteorol.*, donde el mismo Aristóteles considera que aquello con lo que se enciende algo, es decir el fuego, así como la parte superior del aire, son movidos circularmente por el movimiento de las estrellas, como los cometas. Pero hay que decir que el movimiento circular del fuego y del aire, ni les es natural (*secundum naturam*), porque no procede de un principio intrínseco a los mismos, ni tampoco es violento o contra su naturaleza (*contra naturam*), sino que es en cierto modo superior a su naturaleza (*supra naturam*), porque dicho movimiento (circular) se produce en ellos debido a la intervención de los cuerpos superiores, por la cual el movimiento del fuego y de la atmósfera describen un movimiento completamente circular, ya que tales cuerpos son los que más cerca del cielo se encuentran; en cambio, tratándose del agua, el flujo y reflujó del mar, y la tierra, estando tan lejos del cielo, no participan de dicho movimiento, sino sólo en alguna de sus partes. En resumen: lo que se produce en los cuerpos inferiores debido a la influencia de los superiores, no es violento o contra la naturaleza de los primeros: puesto que son aptos para ser movidos naturalmente por un cuerpo superior.

decir, las estrellas. Y como el fuego y el aire, a diferencia del agua o de la tierra, son los cuerpos más cercanos al cielo, no debe extrañar que el fuego y el aire lleguen a describir en ocasiones movimientos completamente circulares como el de los cometas. Pero lo importante viene a continuación. Y es que según Santo Tomás, tanto el movimiento circular del fuego, lo mismo que el del aire, que pudiera ocurrir merced al influjo de los cuerpos celestes, ciertamente no es natural en la línea de la perfección particular del fuego o el aire (por la que atendiendo a su naturaleza particular no se mueven en dirección del sentido que naturalmente les compete), pero tampoco *contra naturam* (porque a fin de cuentas les añade una perfección adicional que por sí mismos no tenían el fuego y el aire), sino sobre todo *supra naturam*, es decir, superior a su naturaleza, porque forma parte del orden general del universo, que unos seres se ordenen a otros, y esta ordenación producida en la línea de la perfección universal de la naturaleza, es completamente natural. Por un lado, el movimiento circular no es natural al fuego o al aire. De este modo, cualquier movimiento circular presente en el fuego es un movimiento innatural (*praeter naturam*). Pero el movimiento circular del fuego o del aire, producido en virtud de la influencia de un cuerpo superior, es por otro lado, natural a ellos, puesto que poseen en sí mismos la aptitud para ser movidos naturalmente, no por cualquier otro cuerpo, pero sí por un cuerpo superior, es decir, un cuerpo cuya naturaleza está por encima (*supra*) de la propia naturaleza.

Este movimiento *praeter naturam* que es *supra naturam* es precisamente el tipo de movimiento que según Santo Tomás se produce en el arrobamiento. Y lo que aquí hemos dicho acerca de los cuerpos para explicar el modo en que pueden modificar *super naturam* el movimiento natural de otros cuerpos, es aplicable según Santo Tomás a la modificación que pueden sufrir las almas por obra del poder divino, en cuanto al modo natural que tienen para conocer lo inteligible. En efecto, primero, nos encontramos con que en el hombre existe una operación natural, una operación propia, en virtud de la cual el hombre es lo que es. Es sabido que la operación propia del hombre consiste en entender mediante la imaginación y los sentidos. Pero esta operación puede ser modificada cuando, sustraído de lo que sus sentidos le proporcionan, atiende a lo que va más allá de ellos. En el propio hombre es posible encontrar cierta aptitud para lograrlo, o para decirlo en

términos ontológicos, cierta potencia pasiva para lograrlo, dado que el alma no sólo es un alma unida a un cuerpo (y conforme a lo cual precisamente se le considera alma), sino que con *plena anterioridad ontológica*⁵⁷, es un alma que existe de suyo (recuérdese que *anima est in se*)⁵⁸, por esto posee una dimensión inorgánica y metacorporal, conforme a ella se dice que tal alma es espíritu, y el espíritu tiene por objeto llegar a conocer a Dios y a otras sustancias separadas. Claro está que la condición espiritual del hombre no basta para ser arrobado, pues definitivamente dicho sustraerse de la realidad sensible se explica en razón de un poder superior: el poder divino, que es causa eficiente del arrobamiento humano.

⁵⁷ “*prius est anima in se secundum quod spiritus dicitur quam prout est coniuncta secundum quod dicitur anima*” (*De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 10). Idea muy probablemente tomada por Santo Tomás de Pseudo-Agustín, *De spir. et anima*, cap. 9 (PL 40, 784).

⁵⁸ *De anima*, q. única, art. 1: “Además, en el caso del alma racional debe considerarse otra cosa: en efecto, no solamente sin la materia y sin sus condiciones recibe las especies inteligibles, sino que ya no hay posibilidad de que en su operación propia tenga comunicación con ningún órgano corporal de suerte que una cosa corporal, fuera órgano de la intelección, como el ojo lo es de la visión. Así, por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectual obre por sí. Y como cada cosa obra según esté en acto, es necesario igualmente que esta alma intelectual tenga el ser absolutamente por sí, independientemente del cuerpo”.

La condición del alma como espíritu, por la que *antes* que unida a un cuerpo, existe *per se* o *in se*, no es causa de que el alma pueda conocer la esencia de Dios naturalmente. Aparentemente sí lo es, pues si el objeto del alma en cuanto espíritu es conocer a Dios, mientras que en cuanto unida al cuerpo sólo puede conocer las cosas corporales y sensibles, entonces el alma como espíritu conoce a Dios ontológicamente *antes* de lo que conoce esa misma alma las cosas sensibles. Pero como el mismo Santo Tomás dice: “lo que ontológicamente es anterior, algunas veces es posterior en el orden del tiempo: así se encuentra el acto respecto a su potencia, puesto que el ser en acto es anterior ontológicamente a la potencia, aunque la misma cosa exista en el tiempo en potencia antes que en acto”. *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 10m. De modo semejante, la operación del alma en cuanto espíritu, es anterior ontológicamente a la del alma en cuanto unida al cuerpo, *pero es posterior en el tiempo*. Y si sucediera alguna operación que se realiza antes de tiempo (debiendo producirse posteriormente en el tiempo), esa operación sólo podría ser contra naturaleza del alma que la realiza (contra su naturaleza *relativamente*, como se verá al hablar de la violencia) que es lo que Santo Tomás reconoce que ocurre en el caso del arrobamiento (pues se conoce algo en esta vida, cuando lo natural es que sea conocido hasta después de esta vida).

Y del mismo modo que el movimiento circular del fuego que es causado por los astros, ciertamente es innatural (*praeter naturam*) en la línea de la perfección particular del fuego pero no lo es en la línea de la perfección universal de la naturaleza, ya que de acuerdo con ésta es completamente natural que se mueva circularmente en vez de hacerlo horizontalmente, el arrobamiento, en que el modo natural de la inteligencia de conocer desde lo sensible es alterado por Dios para que Dios mismo sea conocido, es innatural (*praeter naturam*) en la línea de la perfección particular de la inteligencia, es decir, tomando en cuenta la naturaleza particular de ella (*natura particularis*), pero no lo es para la perfección universal de la naturaleza (*natura universalis*), pues el arrobamiento forma parte del orden general del universo en que unos seres, los menos perfectos, se ordenan a otros superiores, y esta ordenación producida es perfectamente natural.

La distinción entre *natura particularis* y *natura universalis* hecha aquí es muy importante porque permite resolver una posible dificultad derivada del texto de *De veritate*, q. XIII, a. 1, *corpus*, en que Santo Tomás afirma –admitiendo con ello que la definición propuesta por Alberto en que afirma que la elevación del arrebato «es en cierto modo antinatural (*contra naturam*)» es completamente correcta– que “si de determinar a qué clase de movimiento pertenece el arrobamiento llegamos a que su género consiste en una elevación, su causa eficiente es la fuerza de una naturaleza superior, el término ‘*a quo*’ de dicho movimiento es desde lo natural, y su término ‘*in quem*’ es ser *contra naturam*”⁵⁹.

Aunque Santo Tomás ha demostrado en *Summa Theologiae*, que Dios no obra contra la naturaleza de las criaturas, con la introducción de esta distinción presente en varios lugares⁶⁰ del *corpus thomisticum* nos viene a aclarar que efectivamente no hay un absoluto *contra naturam*, si se tiene en cuenta la naturaleza

⁵⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 1, *corpus*: “Sic ergo in descriptione praedicta raptus qua diffinitur ut quidam motus, tangitur eius genus in hoc quod dicitur elevatio, causa efficiens in hoc quod dicitur vi superioris naturae, duo termini motus a quo et in quem in hoc quod dicitur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam”.

⁶⁰ *In Ar. De Caelo*, I, cap. II, lect. 4, n. 39 (Marietti); *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 2m (Leonina); *In Phys. Ar.*, V, cap. VI, lect. X, n. 739 (Marietti); *In Ar. De caelo*, II, lect. IX, n. 375 (Marietti).

universal, pues todo lo que sucede en el cosmos, tiene en él un principio intrínseco. Pero puede ocurrir un movimiento que sea *contra naturam* en la línea de la naturaleza particular. Y a este segundo sentido es al que se está refiriendo Alberto al sostener que el arrobamiento es «en cierto modo antinatural (*contra naturam*)», y Santo Tomás al sostener que «el término in quem es ser *contra naturam*». El arrobamiento no es *contra naturam* si se tiene en cuenta la naturaleza universal, es decir, si se toma en cuenta que por arrobamiento el hombre se une a Dios, por él alcanza a Dios como su fin, y ello es perfectamente natural. Según la naturaleza universal, el arrobamiento es un movimiento *secundum naturam*. Y lo mismo pasa en el orden moral. Según la naturaleza universal, al ordenar a Abraham, dar muerte a su hijo Isaac, Dios no le ordena algo que contradiga el fin particular de Abraham, pues sólo en apariencia representaría ello una violación de la ley, pero en realidad no representa tal violación, porque la misma ley ha sido dada por Dios con un fin, que es unir al hombre con Él. En este caso, pues, lo mismo que en el arrobamiento, Dios no ha hecho otra cosa que abrir vías alternativas para cumplir ese fin, un fin universal y superior al fin propio que tiene el hombre particular, y por tanto no hay que creer que existe contradicción alguna en ello.

Santo Tomás no puede ser más claro en este punto que en *De veritate*, q. 13 donde, tras definir la naturaleza particular, como «la que es propia de cada cosa», y la universal, como “aquella que abarca el orden de todas las causas naturales”⁶¹, añade que algo puede ser natural (*secundum naturam*) o contra naturaleza (*contra naturam*) según la naturaleza particular, y según la naturaleza universal: por ejemplo, la degeneración y acabamiento que sufren los ancianos, es contra su naturaleza particular, pero es natural a ellos según su naturaleza universal, en virtud de la cual todo lo compuesto por contrarios es sujeto de corrupción. Y concluye que debido a que el orden universal de las causas es tal que las inferiores son movidas por las superiores, «todo movimiento de una naturaleza inferior producido por la impresión de una naturaleza superior, bien sea en lo corporal –como en el caso del movimiento circular del fuego– o en lo espiritual –como en el caso del arroba-

⁶¹ *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 2m: “Ad secundum dicendum quod duplex est natura, scilicet particularis, quae est propria unicuique rei, et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium”.

miento— es natural según su naturaleza universal, mas no siempre según su naturaleza particular, sino sólo cuando la impresión misma de la naturaleza superior sobre la naturaleza inferior es conforme a la naturaleza de ésta última»⁶².

El mejor ejemplo de algo que se opone en el arrobamiento a la naturaleza particular del intelecto —y curiosamente el único en que Santo Tomás afirma taxativamente que *el arrobamiento es contra naturam*— aparece en *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 1m. Santo Tomás es consciente, de acuerdo a lo que afirma San Agustín, de que «la inteligencia humana conoce a Dios naturalmente»⁶³. Esto es incuestionable. Sin embargo, advierte que dicho sentido natural se aplica por San Agustín cuando se trata de conocer a Dios *a través de las cosas sensibles*, principalmente porque nos son *inteligibles los efectos de Dios*. Nuevamente se impone la opinión seguida por Santo Tomás en otros lugares⁶⁴, de que a partir de la observación de la naturaleza y de los efectos admirables, llegamos a la existencia de Dios. Y esto quiere decir sólo una cosa: que lo afirmado por San Agustín, se aplica al acceso de Dios en su existencia. Pero si de llegar a conocer a Dios en su esencia misma se trata, Santo Tomás sólo tiene una respuesta: ello es definitivamente imposible en esta vida para el intelecto humano. Tan imposible, como lo sería el que un niño naciera con la cantidad de masa corporal que le corresponde a un adulto; tan imposible, como el que un recién nacido naciese por ejemplo ya con barba, por citar el ejemplo que Santo Tomás toma de Maimónides⁶⁵.

⁶² *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 2m: “omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem semper secundum naturam particularem nisi quando a natura superiori sic imprimatur in naturam inferiorem ut ipsa impressio sit eius natura”. Cosa ésta última, que no sucede en el arrobamiento, pues Dios no hace que el hombre vea a Dios en su esencia a través de los sentidos, sino justamente sustrayéndose de ellos, como se dice en *De veritate*, q. XIII, a. 3, c. Como ya ha dicho San Agustín, en el arrobamiento se es arrebatado de los sentidos corporales “para ser transportado como a la región de las cosas inteligibles o intelectuales, donde se contempla *sin ninguna imagen corporal* la verdad patente” (*Super Genesim ad litteram*, IX, cap. 19).

⁶³ *De veritate*, q. XIII, a. 1, arg. 1: “ut Augustinus dicit, intelligentia hominis naturaliter cognoscit Deum”.

⁶⁴ El más famoso de todos ellos es *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, aa. 2-3.

⁶⁵ *Dux neutrorum*, II, c. 18.

Y la razón es muy simple. Porque una misma actividad como puede serlo conocer a Dios, y llevada a cabo por una misma facultad, como lo es la inteligencia humana, puede ser *natural* si está llevándola a cabo en el momento adecuado para ello, es decir, una vez que la inteligencia está en perfectas condiciones *naturales* para ello, dado que su mismo ser así se lo permite. Pero será *contra naturaleza* de ella, si resulta que pudiera llevarla a cabo – ciertamente con gran admiración de los otros– mientras aún no ha llegado dicho momento, mientras la cosa está aún por alcanzar el desarrollo perfecto que requiere para ello. Esto es precisamente lo que viene a ocurrir en el arrobamiento: que la naturaleza particular de la inteligencia se anticipa por un poder divino, para contar dicha naturaleza con la aptitud de conocer a Dios en su esencia *desde este momento, en esta vida*, sin esperarse a llegar a la otra para conocerlo *por sí misma* (con las debidas reservas que esta última expresión encierra). Lo natural a la inteligencia, pues, sería que alcanzara dicho conocimiento como lo alcanzan la mayoría de las almas, es decir, que no lo alcanzara sino hasta llegar al estado de bienaventuranza. Y si lo alcanza desde ahora, dice Santo Tomás, “ello será contra naturaleza”⁶⁶.

⁶⁶ *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 1m: “Et sic, si in statu viae eleuetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam”. Refiriéndose a su propio arrobamiento, Pablo afirma que Jesús se le apareció *como a un abortivo* (II Cor XV, 8), cosa que según Santo Tomás, significa, entre otras cosas, que mientras los demás Apóstoles espontáneamente se convirtieron a Cristo, Pablo se convirtió a la fuerza. No en vano se dice en *Hch* IX, 4, que «cayó en tierra». Todo ello es, según Santo Tomás, un magnífico argumento contra los infieles, que dicen que nadie debe ser constreñido a aceptar la fe, porque Pablo fue constreñido; y como dice San Agustín, “más adelantó en la fe Pablo siendo constreñido a convertirse, que muchos que espontáneamente vinieron a la fe” (*Super II Corin*, cap. XV, lect. 8).

Como se ve, Santo Tomás no rechaza la violencia para poder adquirir la fe: “Mucho mejor es enseñar a los hombres a adorar a Dios, que obligarlos con la pena; pero a muchos aprovechó (lo que probamos por la experiencia) ser obligados primero por el dolor o el temor para que, después, pudiesen ser enseñados o para que después pusiesen en práctica lo que ya habían aprendido por las palabras. *Así como son mejores aquéllos a quienes dirige el amor, así hay muchos a quienes corrige el temor*. Aprendan en el apóstol San Pablo que Jesucristo primero obligó y después enseñó” (Santo Tomás, *Catena aurea Super Matthaem*, cap. V, vv. 38-42). Así, si no se descarta un movimiento *contra naturam* por lo que toca a la adquisición de la fe, con mayor razón, tampoco se descarta la violencia en el caso del arrobamiento.

Así, pues, atendiendo al hecho de que el arrebató es exclusivamente contra naturaleza en cuanto se opone a la naturaleza particular de la inteligencia, nos encontramos con que no puede ser contra naturaleza *absolutamente*. Y por ello es que no ha tenido que responder a todas las observaciones hechas por ciertos académicos contra su maestro San Alberto, orientadas a demostrar que el arrobamiento es algo natural, diciendo por el contrario a todas ellas que, el arrobamiento sí es *contra naturam*. Más aún, el tono adoptado por Santo Tomás, sigue siendo el mismo que hemos mantenido hasta aquí: que el arrobamiento se produce cuando Dios da más de lo que le corresponde a la naturaleza humana. Con ello no se atenta en absoluto contra la justicia divina ni se actúa contra la naturaleza humana, sino simplemente se premia a ésta con un acto de generosidad divina. Aquellos pensaban que era inadmisibles que Dios actuara injustamente, ya que «la justicia divina consiste en dar a cada cosa según la medida y dignidad que les corresponde», y Dios no podía hacer nada contra su justicia. Esto es verdad: Dios nunca hace nada contra su justicia. Pero sí puede ir más allá de ella. Ir contra la justicia sería sustraerle a alguno lo que le pertenece, es decir, robarle lo que se le debe, como ocurre frecuentemente entre los hombres. Pero si alguien entre los hombres nos da lo que no se nos debe, ello no es contrario a la justicia, sino que es no contentarse con darnos lo que nos toca. Esto es ir más allá de la justicia. Esto es lo que Dios hace en el arrobamiento cuando eleva la inteligencia humana en esta vida, por encima de aquello conforme a lo que ésta opera naturalmente.

La razón anterior explica por qué tampoco es contra naturaleza que el alma reciba un bien, aunque éste no haya sido obtenido tras hacer méritos por él, esto es, tras haberse obrado voluntariamente y conforme a la propia razón, que es una de las mayores bondades que suelen caracterizar a los actos humanos. Pues a diferencia de las demás operaciones realizadas en la naturaleza, no obstante ser asimismo obras de una inteligencia, la inteligencia divina, ésta ha prescrito que las demás operaciones de la naturaleza alcancen el fin que les es propio *naturalmente*, es decir, por un movimiento que procede de ellas mismas y no por fuerza de una naturaleza superior. Los árboles que crecen naturalmente, o los pájaros que se nutren espontáneamente, es posible que realicen tales operaciones debido a que los principios de tales operaciones radican de tal modo en los seres que las ejecutan, que con toda propiedad se dice

que son parte de la naturaleza de ellas. Mas esto no tiene por qué ser así tratándose de la mente humana que conoce a Dios en su esencia por medio del arrobamiento, ya que éste procede exclusivamente del poder de Dios, y por eso ha afirmado del arrobamiento que “su causa eficiente es la fuerza de una naturaleza superior”⁶⁷ y no sólo la causa final, que es lo que sí constituye Dios respecto de las demás operaciones presentes en la naturaleza. Para las otras operaciones naturales, el principio de ellas está en ellas, y el fin al que tienden con ellas es Dios. Para el arrobamiento de la inteligencia, Dios es su principio y fin. Y de éstos, sólo llegar al fin de dicho movimiento natural es natural, no así el principio de dicho movimiento ordenado a Él⁶⁸. No es éste el lugar de tratar acerca de las cualidades que tendría o no que haber en los hombres para que fuesen sujetos de arrobamiento. Lo importante es destacar que Dios lo concede independientemente de la voluntad humana, no que ello contradice la voluntad humana.

¿Cómo va a ser contra naturaleza la presencia de Dios en el intelecto humano – no obstante ser Dios un inteligible demasiado intenso– si en vez de destruirse –como correspondería al sentido, que ante un sensible demasiado intenso llega a destruirse al punto de no poder conocer después otros sensibles menos intensos– el intelecto logra en cambio *confortarse* plenamente a su objeto⁶⁹, de

⁶⁷ *De veritate*, q. XIII, a. 1, c.: “Sic ergo in descriptione praedicta raptus qua diffinitur ut quidam motus, tangitur eius genus in hoc quod dicitur elevatio, *causa efficiens in hoc quod dicit vi superioris naturae*”.

⁶⁸ De lo anterior se desprende una conclusión. El alma no puede adquirir el hábito de arrobarse, porque el hábito otorga a quien lo tiene la capacidad de producir los actos de los que depende el hábito, *quando uno lo quiere y tantas veces se quiere* (idea perteneciente originariamente a Averroes, pero usada también por Santo Tomás en *De malo*, q. I, a. 5, c.: “no por esto mismo que alguno tiene el hábito de la gramática, habla bien: pues el que tiene el hábito puede no usar de él, o actuar contra él; como cuando el gramático conscientemente comete un solecismo; y entonces hace uso correcto de su arte, *quando él quiere*”) cuando la verdad es que el arrobamiento se produce por voluntad divina y no a instancias del hombre que lo quiere. Más aún, para que haya hábito se requiere normalmente la repetición sucesiva de diversos actos en un mismo sentido, hecho que difícilmente se obtiene con el arrobamiento dado su carácter más bien esporádico y *extra ordinem*.

⁶⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 6m: “per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti confortatur ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere”.

tal modo que después puede conocer otros inteligibles menos intensos?

e) *Conclusión*

Aunque en *Summa Theologiae*, Santo Tomás haya afirmado primeramente que Dios no obra contra la naturaleza de las criaturas, con la introducción de la distinción mencionada en *De veritate* viene a decir de qué modo aquello que Dios causa sobre las criaturas, puede ser contra la naturaleza de éstas. Y que el arrobamiento sólo puede ser contra naturaleza de la inteligencia en la línea de su naturaleza particular. Ello quiere decir que todo lo que corresponda al arrobamiento, que se oponga a la naturaleza particular de la inteligencia, es decir, al modo natural con que conoce, será sin duda *contra naturam*.

Pero como se desprende del análisis general de las respuestas dadas por Santo Tomás a las objeciones presentadas por quienes aseguran que es natural que la inteligencia conozca a Dios en su esencia, el común denominador a todas consiste en que el arrobamiento no es natural porque lo que está por encima de la naturaleza humana y de su particular modo de conocimiento, es completamente producido desde fuera en la línea de la perfección universal de la naturaleza, añade una perfección a la naturaleza particular de la inteligencia, y por tanto, es completamente *supra naturam*. Basta con que sea *supra naturam*, para que según Santo Tomás, no sea *secundum naturam*. Y por ello, en vez de considerar como su última palabra la opinión vertida en *De veritate*, q. XIII, a. 1, c., de que en el arrobamiento su término 'in quem' es ser *contra naturam*», hay que creer que en Santo Tomás prevaleció finalmente (como de hecho prevalecieron cronológicamente las opiniones de madurez presentadas en *Summa Theologiae*, en que Santo Tomás corona lo que ha dicho en sus disputadas, como *De veritate*) la opinión de que *el arrobamiento no es según naturaleza, sino más bien praeter naturam: en cierto modo es praeter naturam* «contra naturam», *pero en sentido fuerte y principal es praeter naturam* «supra naturam».

Finalmente, cabe hacer una aclaración. Es verdad que a veces la modificación sufrida por el arrobamiento, consistente en sustraerse

de los sentidos para atender a lo que va más allá de ellos, ocurre también “por un defecto de la propia facultad de operar, como sucede con los frenéticos y otros dementes (*mente captis*)”⁷⁰; pero se trata de una sustracción que no tiene nada que ver con la elevación del espíritu humano propia del arrobamiento (y sí en cambio, tiene que ver mucho con la *depresión (depressio)* según Santo Tomás –que muy probablemente no coincida con el sentido moderno que hoy damos a la depresión, como pérdida del interés en las actividades de la vida normal, pero que sin lugar a dudas mantiene estrecha conexión con las paranoias, las esquizofrenias y algunas perturbaciones mentales graves. Tampoco tiene que ver con el arrobamiento la capacidad que tienen ciertas hierbas o metales, de hacer que el alma abandone sorprendentemente sus sentidos, hasta quedar completamente alienada, pues como Santo Tomás sostiene: “la sustracción de los sentidos producida en virtud de ciertas cosas naturales”⁷¹, se reduce a una sustracción ocasionada por la desaparición de la propia capacidad cognoscitiva: ya que dichas cosas no tienen por naturaleza abstraer de los sentidos sino en cuanto paralizan los sentidos; por lo que tal separación de los sentidos es ajena al arrobamiento”⁷². Y por ello el arrobamiento no lleva consigo el aturdimiento de los sentidos, ni el llenarse de estupor, pues de ser así los estupefacientes estarían muy próximos de ocasionar el arrobamiento místico al que no pocas corrientes de

⁷⁰ *De veritate*, q. XIII, a. 1, *corpus*: “Haec ergo transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis et aliis mente captis, et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis sed magis depressio”.

⁷¹ El caso de las hierbas o piedras a que hace alusión Santo Tomás se refiere definitivamente a las mencionadas por su maestro Alberto Magno en su tratado *De vegetabilibus* (VI, tr. 2, c. 15) como la adormidera o la magnetita (piedra imán), como aparece en su tratado *Mineralium* (II, tr. 2, c. 3 y 11). Desconocemos en qué medida puedan éstas últimas conducir a esa clase de estados alienantes o estupefacientes (que causan estupor, y en cierto modo, *estupidez*, las tres palabras provienen de la misma raíz), de acuerdo con las conclusiones de la ciencia moderna. Recuérdese que lo que aquí hace Santo Tomás, es basar sus investigaciones psicológicas en las conclusiones aportadas por la ciencia biológica de su tiempo.

⁷² *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 12m: “illa abstractio a sensibus quae fit virtute aliquarum rerum naturalium, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis: non enim illae res habent naturam a sensibus abstrahendi nisi in quantum obstupefaciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu”.

pensamiento orientales suelen propender, con el propósito de causar mecánicamente un estado de éxtasis, que más bien es obnubilación de los sentidos que elevación del alma a las realidades espirituales.

2. El problema del objeto de la inteligencia durante el arrobamiento

Santo Tomás ha admitido la posibilidad de que el orden natural con que el hombre conoce normalmente, quede suspendido *supra naturam* durante el arrobamiento, de suerte que para llegar al término último del conocimiento (es decir, la contemplación de las realidades divinas en esta tierra) es posible abreviar el “compás de espera”, y pasar directamente y sin retardo al conocimiento de Dios, sin mediación previa del conocimiento sensible, como correspondería al hombre *essentialiter*. Todo esto queda expresado en términos físicos. Así, por ejemplo, si con el término medio se designase el conocimiento sensitivo, y el término último se refiriese al conocimiento intelectual, dice Santo Tomás que lo natural al hombre sería que al término último no se llegara sino a través del término medio, como sucede con cualquier otro proceso de la naturaleza en que se verifica algún movimiento. Pero admite que “si se llegara al término último sin pasar por el término medio, ello sólo podría ser de un modo innatural, que es precisamente lo que ocurre en el arrobamiento”⁷³.

Así, el arrobamiento sólo es explicable por un acto de munificencia divina, de gratuidad que no se conforma con dar a sus creaturas lo mismo y por igual a todas, sino que se reserva para algunas almas privilegiadas la *posibilidad* de conocer en esta vida *algo*. Para tal fin, hay que aclarar dos cosas. Una respecto a la posibilidad y otra respecto a su objeto. Primero, dicha posibilidad debe ser entendida, según nos ha sido posible advertir de la lectura atenta de *De veritate*, q. 13, como *potencia subjetiva*, es decir, como la capacidad que tiene un sujeto para recibir un acto formal, que como todo acto formal, nos posibilita para ser u operar; que

⁷³ *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 11m: “ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium; et si aliter fiat, erit perventio non naturalis, et sic est in proposito”.

nos determina y nos añade una perfección adicional para poder realizar algo que naturalmente no es posible a nuestras propias fuerzas (y en tal caso, como se ve, nos encontramos en el arrobamiento además ante un *movimiento ab extrinseco*, por cuanto que con él no se trata de realizar una operación naturalmente con base en cierta perfección ya existente en un sujeto –lo que sería propio de un movimiento *ab intrinseco*– sino de contraer una perfección sobreañadida a la propia forma humana, excediendo los límites de ésta, de modo que dicha perfección no forma parte de la misma naturaleza originaria de la cosa que la recibe). Así, si por potencia subjetiva se dispone el mármol inesculpido para recibir una figura concreta proveniente del escultor, asimismo por potencia subjetiva semejante la inteligencia humana queda habilitada por fuerza de una naturaleza superior para conocer un objeto que la mayoría de los hombres no llega a conocer *in statu praesentis vitae* como *viator*, sino sólo *in statu ultimae consummationis* como *beato*. Naturalmente que al decir que el alma humana puede llegar a alcanzar el conocimiento de la esencia de Dios como *beato*, es decir, que sólo tras la muerte puede arribar al anhelado estado de bienaventuranza, tal afirmación, según Santo Tomás, no debe entenderse como una mera posibilidad abierta para quienes hacen un acto de fe en que ello sucederá, sino porque existen fundadas sospechas racionales, de acuerdo con lo que afirma Santo Tomás en su *De anima*, q. ún., art. 14, c., acerca de la inmortalidad del alma humana dado que ésta es forma ser-habiente del cuerpo (*anima est forma habens esse*).

Por parte del objeto del arrobamiento, en cambio, hay que detenerse suficientemente en el mismo, hasta aclarar si desde la perspectiva de Santo Tomás, puede el hombre en esta vida llegar a ver la *esencia de Dios*. Pues todo invita a creer precisamente lo contrario. Textos hay en que éste afirma, por ejemplo, que el hombre en esta vida *no puede ver a Dios por esencia*, y para mostrarlo sostiene que ésta es la causa por la que la inteligencia humana capta ciertamente que tiende a la felicidad, e incluso puede captar la existencia de Dios, pero no siempre logra captar que Dios es *su* felicidad. Dice así: “el bien perfecto que es Dios, mantiene ciertamente una conexión necesaria con la bienaventuranza del hombre, porque sin él no puede ser feliz el hombre; sin embargo, *la necesidad de esta conexión no aparece de modo manifiesto al hombre en esta vida, porque no ve a Dios por esencia*; y por esto, también la

voluntad del hombre en esta vida no se adhiere a Dios por necesidad, sino que sólo la única voluntad que no puede no adherirse a Dios es la de los que, viendo *manifestamente* a Dios por esencia, conocen al Ser mismo que es esencia de la bondad y la bienaventuranza del hombre⁷⁴. En otras palabras, sabemos que Dios es lo que constituye la felicidad humana, pero tal afirmación no es evidente *quoad nos* (aunque lo sea *in se*), es decir, no es al intelecto *manifeste* como Santo Tomás dice, ya que tampoco es manifiesta o evidente a la inteligencia humana la esencia de Dios. Esto es una primera aclaración, y a todas luces, sirve de advertencia primera. Es decir que en el juicio *la inteligencia humana no ve la esencia de Dios*, en principio, se da una predicación *essentialiter* porque ver la esencia de Dios no forma parte de los principios de la especie humana ni se desprende de la misma.

La pregunta por aclarar más tarde, será entonces si el hombre tiene que dejar de ser hombre para ver a Dios, o lo que es lo mismo, ¿sólo cuando el alma abandona el cuerpo puede ver la esencia de Dios? Que es el contenido de *De veritate*, q. 13, a. 4. Pero en este momento, se impone la necesidad de explicar si al menos es verdad que ciertas almas privilegiadas como las que la historia recoge, lograron ver a Dios cara a cara (y no sólo por medio del conocimiento confuso e indirecto cual es el que podemos tener de Dios a través sus efectos). Pues está claro que no se desprende naturalmente de la *especie* humana realizar tal visión, pero *individualmente* se da el caso de grandes místicos cristianos como Teresa de Ávila o Catalina de Siena, que definitivamente han tenido más que una visión meramente corporal, es decir, más que «la que se percibe por el cuerpo y se muestra a los sentidos corporales», según la define San Agustín en *Super Genesim ad litteram* (XII, 7).

No es preciso enfocarnos en el examen de cada caso. Basta decir que hombres como Moisés o Elías, recibieron incluso gracias especiales, como la de hablar con Yahvé Dios como si prevaleciese

⁷⁴ *De malo*, q. III, a. 3, c.: “Bonum autem perfectum quod est Deus necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita quia Deum per essentiam non videt. Et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adheret, sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis”.

una enorme amistad *ultro citroque*. Pero el caso al que mayor atención dedica Santo Tomás en *De veritate* q. 13, a. 2 es el de Pablo. Pues todo hace pensar que lo que con él sucedió no fue un raptado al modo de Elías, de quien se dice en 2 Reg, II que fue arrebatado o raptado al cielo por un torbellino y llevado a regiones ultraterrenas. Y si Eliseo quería seguir a Elías a donde éste iba, y éste más bien pidióle que se quedara sin seguirlo, era porque en el fondo quería estar solo para no tener testigos de su arrobamiento (aunque como es sabido, Eliseo ya sabía que Elías su Señor sería arrebatado). Cúpole tal gloria a Elías, como pocas veces participaron de ella otros en el Antiguo Testamento (el otro caso registrado es el de Enoch: en *Génesis*, V, 24): la de ser raptado incluso físicamente, lo mismo que a Moisés, de quien Yahvé Dios quiso que su sepultura quedase envuelta en el misterio (subió y ya no regresó) para que Israel no tributara culto supersticioso a sus restos.

Pero el caso de Pablo es distinto. Tanto lo fue que hubo quienes creyeron que el arrobamiento de Pablo no sólo no había sido físico como el de Elías, sino que –y esto fue en lo que se centró la discusión– tampoco alcanzó a su inteligencia al punto de ver a Dios en su esencia. Se pensaba que para tener un arrobamiento intelectual y lograr ver a Dios, era necesario que: a) la inteligencia fuese iluminada con una luz adecuada para tal fin: el *lumen gloriae*, una luz que no podía ser vista sino por *un intelecto bienaventurado*, como el de los santos ya muertos; y b) que no fuera vista sólo por unos cuantos instantes, ya que según había dicho San Agustín, la bienaventuranza era un estado permanente y no esporádico o intermitente. Sobre este punto cabe detenerse un momento.

En *De civitate Dei*, San Agustín ya había dicho que, si bien no todo lo eterno es bienaventurado (pues también el fuego del infierno se llama eterno), no obstante todo lo bienaventurado es eterno, es decir, que es un estado continuo e ininterrumpido, y no sólo temporal, como el encuentro que había tenido Pablo con el Señor (XI, 11). Pero además, San Agustín apoyaba la permanencia del estado de bienaventuranza en las dificultades de conseguir la felicidad plena en esta vida. Para él, sólo viven como quieren los felices, y para ser felices hay que ser justos. Pero ni aun el mismo justo vive como quiere, si no llega a donde nunca pueda morir, padecer engaño ni ofensa, y le conste y esté asegurado de que

siempre será así: “porque la vida no es bienaventurada si no es la que se desea; y si se ama y posee, es necesario que se ame con mayor afecto que a todo lo demás, pues por ésta se debe desear todo lo demás que se ama; y si se ama tanto cuanto merece ser amada (pues no es bienaventurado el que no ama la vida bienaventurada, cual ella merece), no puede ser que el que así la ama no quiera que sea eterna. Luego, será bienaventurada cuando fuere eterna” (XIV, 25).

En otras palabras, para ver a Dios había que ser bienaventurado, y Pablo no pudo ver a Dios justamente porque su alma no fue bienaventurada o glorificada en su arrobamiento. Si su alma hubiese sido glorificada también su cuerpo hubiera sido glorificado, porque la gloria del alma es cosa sabida que redundaba sobre la del cuerpo. Y como éste no había sido glorificado, ello era una prueba más de que su alma no había sido glorificada, es decir, no había alcanzado la bienaventuranza. Y no valía aquí aducir el hecho de que bien podía haber alcanzado la bienaventuranza su alma pero no así su cuerpo, como argumentando que había tenido lugar en él una *bienaventuranza relativa*, pero *no absoluta*, ya que bastaba estar ante un *hecho* glorioso y un *principio* glorioso para que hubiese una bienaventuranza absoluta, y parecía que ambas cosas se habían presentado en el arrobamiento de Pablo (la visión que tuvo era el hecho, y la luz de la gloria era el principio de dicha visión).

Pero como se desprende de la respuesta dada por Santo Tomás a todo lo anterior, ciertamente hubo bienaventuranza en Pablo (con lo que contestaba a quienes creían que Pablo no logró ver a Dios por esencia sino por ciertas especies), pero no una bienaventuranza absoluta (contra los que creían que él pudo ver la esencia de Dios, del mismo modo en que la ven los santos del cielo). Es preciso examinar ambos extremos.

1°. Hubo quienes como Alejandro de Hales o San Buenaventura, sostuvieron que Pablo no había visto a Dios en su esencia, sino que había tenido una visión intermedia entre la que puede tenerse en esta vida con una visión puramente corporal, y aquélla de la que gozan los bienaventurados: como por ejemplo la que tienen los ángeles, que ven la esencia de Dios a base de especies infundidas. Del modo como ven los ángeles a Dios, vio Pablo a Dios.

En otras palabras, para tales autores, Pablo no vio la esencia de Dios: ni con un conocimiento natural como el que se tiene en esta vida –y por el cual, basados en lo que nos presentan los sentidos, sólo podemos aquí conocer de Dios lo que de Él se refleja en las cosas sensibles creadas, que son como el espejo a través del cual conocemos algo de Dios– ni tampoco con un conocimiento como el que se tiene en el estado de bienaventuranza, en el que la visión de la esencia divina, no es natural al hombre sino a Dios.

Y así, Pablo no vio a Dios por esencia, sino *por ciertas especies inteligibles*, lo cual es posible gracias a que la esencia creada del hombre está hecha a semejanza de la esencia inteligible increada. Y para afirmar esto no se basaban precisamente en la Sagrada Escritura, sino más bien en lo afirmado por Proclo en su libro *Sobre las causas*, pues ahí dice éste: «la inteligencia conoce lo que está por encima de ella» ya que es causada por lo que está por encima de ella. Esto explica el motivo por el que durante el arrebatamiento, Pablo sólo pudo ver a Dios gracias a que en la mente de Pablo brilló cierta luz intelectual.

Santo Tomás no podía aceptar esta postura, por los mismos motivos por los que San Agustín la había rechazado. La opinión de Alejandro de Hales y Buenaventura estaba en abierta discrepancia con lo que había afirmado San Agustín, según el cual Pablo sí había logrado ver a Dios en su esencia. Así por ejemplo en su *Comentario literal al Génesis* (XII, 5), San Agustín admite –después de afirmar que Pablo fue arrebatado verdaderamente al tercer cielo (XII, 4)– que lo que Pablo vio siendo arrebatado lo vio en realidad, no en imagen (*proprie vidit, non imaginaliter*), y la prueba es que Pablo afirma saber lo que vio. Es decir que Pablo vio a Dios «cara a cara», sin intermediarios, sin imágenes, sin especies de por medio. Esto es para Santo Tomás ver a Dios en su esencia. Y tratándose de la persona de Pablo, no podía ser para menos. Santo Tomás considera inadmisibles que Dios se haya podido aparecer a algún *minister Veteris Testamenti* –v. g. a alguno de los patriarcas del pueblo judío como Elías o Moisés– sin que se le hubiese concedido ese mismo privilegio al *Doctor de los Gentiles* –el que estaba destinado a llevar el Evangelio y difundir la palabra de Dios ante todas las demás naciones distintas del pueblo judío–. Santo Tomás cita las palabras de Pablo pronunciadas en II Cor III, 9 («si el ministerio de condenación es glorioso, mucho más glorioso

so será el ministerio de la justicia») según las cuales se desprendería el hecho de que así como tocó en turno conocer la gloria de Dios a Moisés, también a Pablo le tocó conocerla en su calidad de ministro de la nueva alianza. Pablo se equipara a Moisés en el hecho de haber visto la gloria de Dios, y asimismo se considera un ministro glorioso, participante de la misma gloria (o mayor aún) que aquella de la que participó Moisés⁷⁵.

2°. Sin embargo, Santo Tomás decía que aunque la mente de Pablo alcanzó a ver a Dios en su esencia, al ser iluminada su mente con una iluminación sobrenatural para tal fin, no alcanzó la bienaventuranza absoluta como la que poseen los santos, sino una bienaventuranza relativa. Para explicar en qué consiste ésta, Santo Tomás recurre al ejemplo de la luz corporal ordinaria: v. g. la luz del sol. Y así, algunos de los cuerpos que son iluminados con la luz del sol, resultan ser de tal naturaleza que pareciera como que la luz es cierta forma inmanente a ellos, es decir, como si el brillo que en ellos se produce fuera connatural a los mismos (*ut quaedam forma immanens quasi connaturalis effecta*). Es el caso de las estrellas o los pequeños carbones, en que pareciera que la luz emana directamente de éstos, y además como si pudiera permanecer tal luz por un tiempo relativamente prolongado. Pero como bien apunta Santo Tomás, también hay otros cuerpos en que la luz del sol es recibida por ellos como si la recibieran pasivamente desde afuera de su propia naturaleza, es decir, como si viniese del exterior y proviniese de algo que traspasa al sujeto que la recibe. Y éste es el caso de la atmósfera. La luz de la atmósfera no se produce en ella como si la forma misma de la luz le perteneciera a la atmósfera a título propio, sino que desaparece una vez que la luz del sol se oculta, y por ello, una vez ocurrido esto, no vemos la atmósfera, ni todas las demás cosas que sólo pueden verse en tanto hay sol (*non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis sed transit abeunte sole*).

Al segundo de estos dos tipos de luz corporal se compara el arrobamiento de Pablo. Y por eso dice Santo Tomás: “de modo semejante, también la luz de la gloria es infundida en la mente de

⁷⁵ Además, está el hecho de que Pablo dice en I Cor IX, 1: “¿No he visto yo a Jesús nuestro Señor?”; y en I Cor XV, 8: “y después, como a un aborto, se me apareció también a mí”.

dos modos: de un modo connatural y permanente a ella, y esta luz hace que la mente alcance la *bienaventuranza absoluta*, que es como se infunde la luz de la gloria a los bienaventurados en el estado de bienaventuranza; el otro modo en que la luz de la gloria alcanza a la mente humana es como si se tratara de un *padecer transitivo*, y así fue como la mente de Pablo fue iluminada en el arrobamiento con la luz de la gloria⁷⁶. Por padecer transitivo debemos entender aquí un movimiento *ab extrinseco* por el que la mente humana recibe la impresión del agente (en este caso, de Dios, causa eficiente del arrobamiento, como ya quedó establecido). En el arrobamiento, lo mismo que en el aire que es iluminado o la pared pintada de blanco, se adquiere una perfección que no forma parte originariamente de la misma naturaleza de la cosa. Y por ello antes de dicho movimiento el aire no tiene luz propia, la pared no tiene color y la mente no ve a Dios naturalmente.

Por otra parte, para mostrar también que la mente en el arrebató no goza de la bienaventuranza absoluta, Santo Tomás afirma que ello no puede ser de otro modo ya que el mismo nombre de *raptus*, o arrebató implica un padecer transitivo. Todo arrebató es por naturaleza transitivo, es decir, *transitorio* por no ser algo permanente, y *transcendente o transeúnte* porque traspasa la naturaleza del que lo padece y la lleva a ser o hacer algo que de suyo no es ni hace. Si la luz de la gloria no fuese una pasión transitiva, ocurriría lo mismo que con la profecía: que el hombre estaría siempre viendo a Dios en su esencia o siempre profetizando. Pero esto es falso, pues según Santo Tomás la única luz permanente que hay en el hombre es la que le permite conocer principalmente los primeros principios de todas las cosas, esto es, el intelecto agente.

Con el principio del rapto como pasión transitiva, dispone ya Santo Tomás de suficientes motivos para impugnar las afirmaciones según las cuales Pablo no vio a Dios en su esencia porque carecía de un intelecto bienaventurado como el de los santos, porque la bienaventuranza es un estado permanente, y porque su cuerpo no fue glorificado. Porque todas estas observaciones se

⁷⁶ *De veritate*, q. XIII, a. 2, c.: “Similiter etiam et lumen gloriae dupliciter menti infunditur: uno modo per modum formae connaturalis factae et permanentis, et sic facit mentem simpliciter beatam, et hoc modo infunditur beatis in patria; alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens, et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata”.

aplican exclusivamente a la bienaventuranza absoluta, no a la relativa que es la que Santo Tomás considera que ocurrió en el caso de Pablo. La contrapartida de tales observaciones sería que: a) en el arrobamiento, no hace falta, pues, tener un intelecto bienaventurado en sentido absoluto como el de los santos, b) con el arrobamiento es posible ser bienaventurado sólo por un momento determinado, y por ende, aunque el cuerpo no sea glorificado con la resurrección, es posible a su alma conocer a Dios en su esencia o por esencia. Por lo mismo, no basta estar ante un hecho glorioso como el de la visión divina, ni la luz gloriosa como principio de dicha visión, para que haya bienaventuranza absoluta. Haría falta que el principio en cuestión fuera connatural y permanente a la mente humana. Y como esto no es posible en el caso del arrobamiento, no es posible decir que Pablo alcanzó la bienaventuranza plenamente.

Queda firme que Pablo vio a Dios en su esencia, aunque no con bienaventuranza absoluta sino sólo relativa. Esto explica además que Pablo haya perdido la fe y la esperanza *mientras tuvo la visión de la esencia de Dios*. Así, la fe y la esperanza de Pablo, volvieron a éste una vez que desapareció la visión de la esencia divina. Todo esto, ateniéndose a la definición misma que de la fe da Pablo en *Hebreos XI, 1*: “*fides est sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium*”. Así, si la fe es creer en lo que no vemos, ante lo que vemos no cabe tener fe, sino justamente conocimiento cierto. Y de lo que uno ve tampoco cabe esperanza, no cabe esperar justo porque ya es una realidad presente y no futura. De tal suerte que si la gloria no permaneció en Pablo al modo de un *hábito*, sino sólo al modo de un *acto*, de la fe y la esperanza sólo cabe decir lo contrario, es decir, que la fe no permaneció en él en *acto*, esto es mientras duró el acto de la visión divina, pero sí existía en él el *hábito* de la fe⁷⁷, es decir que aunque no la estuviera ejerciendo en acto, la tenía, así como cuando se sabe traducir la lengua latina aunque en este momento no se la esté traduciendo.

Esto que aquí se dice acerca de la fe y la esperanza como virtudes que no permanecieron en acto sino sólo en hábito durante el momento de la visión divina, no ocurrió sin embargo en el caso del amor. La necesidad de aclarar este punto es relevante si se toma en

⁷⁷ Así lo dice Santo Tomás en *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 11m: “aunque en dicho acto –el arrobamiento– Pablo gozó de una fe habitual, sin embargo no gozó de una fe actual”.

cuenta que la permanencia del amor a la bienaventuranza depende del poder tener una visión divina: ahí donde existe una visión divina, hay siempre un amor perfecto a Dios y la bienaventuranza, porque como dice el mismo Santo Tomás en otro lugar: “cuanto más conoce cada uno a Dios, tanto más lo ama”⁷⁸. Por ello, a diferencia de la fe y la esperanza, estando en acto de la visión de la bienaventuranza, *también* estuvo en acto de amor a la misma. Y no es motivo suficiente para negarlo afirmar que antropológicamente hablando, fue el intelecto el que sufrió arrobamiento y no sus sentimientos, pues es un hecho que al ser arrebatado Pablo, fue llevado a un estado de tranquilidad del cual ya gozan quienes están en la «Jerusalén celestial», y naturalmente, dice Santo Tomás, este goce ocurre precisamente por amor⁷⁹. Si hay arrobamiento, hay goce, y si hay goce hay amor. Más aún, ya se sabe que es posible tener goce sin que para ello intervengan los sentimientos, porque el placer que nace de los sentimientos no es el único tipo de placer. Por ello es que en otro lugar ya ha afirmado Santo Tomás la existencia de placeres intelectuales, no sólo distintos de los meramente sensibles, sino en cierto modo superiores⁸⁰.

En estrecha conexión con el amor se halla precisamente el problema de las cualidades que deben converger en los hombres para que sean sujeto pasivo de arrobamiento (pues el sujeto activo del arrobamiento es Dios). ¿Deben ser hombres de mucha fe? ¿Deben llevar una vida virtuosa? En una palabra: ¿hay que hacer méritos para alcanzarla? ¿Es gratuita? El primer indicio de respuesta se halla en lo establecido por Santo Tomás en *De veritate*, q. 13, a. 1, ad 5m: “debe decirse que las obras humanas exigen una bondad tal que se realice conforme a la razón y la voluntad, para obtener méritos por ellas; pero el bien conferido a los hombres con el arrobamiento no es de ese modo, porque no se requiere que proce-

⁷⁸ *De veritate*, q. VIII, a. 4, arg. 5: “sicut dicit Gregorius, amor in patria cognitioni aequatur quia tantum quisque ibi diligit quantum cognoscat”.

⁷⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 2, ad 6m: “Quidam tamen dicunt quod, quamvis habuit actum visionis patriae, non tamen habuit actum caritatis patriae quia, si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus; sed hoc est expresse contra id quod habetur II Cor XII, 4 ‘Raptus est in paradysum’, glosa ‘id est in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in caelesti Ierusalem’; fruitio autem est per amorem”.

⁸⁰ Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 180, a. 7.

da de la voluntad humana sino exclusivamente del poder de Dios⁸¹. Si la elevación del intelecto es obra de Dios, difícilmente podrá creerse que el arrobamiento sea el premio o resultado de las acciones buenas o malas realizadas por el hombre previamente. Por lo que según esto, todo apunta a creer que entre la doctrina de la profecía y el arrobamiento, existe un paralelismo en virtud del cual, así como para el primero no hace falta la rectitud de costumbres para profetizar (*De veritate*, q. XII, a. 5) tampoco en el caso del arrobamiento hace falta dicha rectitud. Ni siquiera la caridad hace falta que incida en quien es arrobado –lo cual es entendible si se toma en cuenta que la vida llevada por Saulo antes de su conversión era ostensiblemente persecutoria del cristianismo, y con ello, de la caridad cristiana. La razón es doble y está resumida en *Summa Theologiae* (II-II^{ae}, q. 172, a. 4, c.). Para Santo Tomás, la profecía (al igual que el arrobamiento, según puede deducirse por las características de la primera aplicables al segundo), pueden darse sin caridad: 1) por el acto de cada uno: ambos *son actos del entendimiento*, cuyo acto es anterior al de la voluntad, a la cual perfecciona la caridad; y 2) por el fin de cada uno: ambos se conceden por utilidad de la Iglesia, y no se ordenan directamente a unir con Dios los afectos del sujeto, como hace la caridad. Claro está que para Santo Tomás, una elevación de la mente a la contemplación de lo espiritual exige estar libre de impedimentos como los que puede causar una pasión vehemente o una dedicación desordenada a las cosas exteriores. Pero como se verá más adelante, esto no es obstáculo en el arrobamiento, ya que en éste, el acto de cualquier otra facultad, incluidos los sentidos externos y las pasiones, quedan completamente sustraídos de sus respectivos objetos, dada precisamente la vehemencia que supone el arrobamiento, de modo que sin sustraerse el alma de los actos de las potencias sensitivas, definitivamente no lograría ver la esencia de Dios. Por otro lado, no parece que Pablo tuviese una inclinación desordenada por las cosas exteriores, como se desprende de la austeridad de su vida y de sus costumbres. Su celo parece haber sido más bien por

⁸¹ *De veritate*, q. XIII, a. 1, ad 5m: “dicendum quod opus hominis ex hoc quod meriti habet bonitatem exigit ut sit secundum rationem et voluntatem; sed bonum quod ei confertur in raptu non est huiusmodi, unde non oportet quod procedat ex voluntate humana sed ex sola virtute divina”.

la verdad que por las riquezas en el momento mismo en que sufrió el arrobamiento.

No deja de extrañar la tendencia presente en Santo Tomás a separar el arrobamiento de las disposiciones morales previas, al menos por lo que toca a la facultad que sufre la elevación, que como ya vimos es el intelecto por encima de cualquier otra. El arrobamiento es visión, y la voluntad no ve, sino que tiende. Podría creerse que en tanto la voluntad no lo quiera, el intelecto no vería la luminiscencia de Dios. Pero ello carece *ab initio* de sustrato en Santo Tomás, supuesto que justamente el arrobamiento es un acto involuntario, y su principio no hay que buscarlo en la propia naturaleza humana. En este sentido, no sólo no es un *actus humanus*, sino que, por las características de involuntariedad que presenta, ni siquiera es un *actus humanis*, porque si bien se da en el hombre, no depende del hombre; y además, porque no es propiamente una operación, sino más bien es una pasión (pasión transeúnte o transitiva). Y así, lo que sin duda se propone Santo Tomás, al no considerar la caridad como condición para el arrobamiento, es salvaguardar la gratuidad del don y su *especificidad intelectual*. Pero absolutamente hablando, Santo Tomás no dice mucho acerca de las cualidades humanas previstas en el arrobado a lo largo de todo *De veritate*, q. 13, por lo que lo que aquí hemos apuntado al respecto es una tendencia lógica más que un hecho sustentado en los textos.

Tampoco encontramos una declaración relativa a la participación de las demás facultades cognoscitivas como los sentidos en el arrobamiento. Como se desprende de lo apuntado en *De veritate*, q. 13, a. 3, la declaración en torno a dicha participación es más bien negativa: es decir, no hay lugar en Santo Tomás a la participación de otras facultades diversas de la inteligencia en la experiencia mística. Ni siquiera una participación discreta de los sentimientos en virtud de la experiencia gozosa que dicho acto supone, pues como ya se dijo, la bienaventuranza relativa del arrobamiento es una elevación del intelecto por definición, y el placer que encierra la contemplación de la visión de Dios en su esencia, no es más que el resultado del placer intelectual o deleite espiritual igualmente existente en todos los demás actos del conocimiento, mediante los cuales se busca satisfacer un apetito natural, de acuerdo con el cual

todos los hombres desean naturalmente saber, pues como diría San Gregorio: “la vida contemplativa es una dulzura muy agradable”⁸².

La visión de la esencia divina produce un gozo tal, que quienes la tienen desearían no apartarse de ella. De ahí que si la visión que tuvo Pablo no duró para siempre no se debió a que la voluntad de Pablo haya querido apartarse del arrobamiento. Primero, porque no hubiera podido, pues la voluntad no puede no querer amar la bienaventuranza estando ante ella. Y además, porque en todo esto, la cesación de dicho acto sólo podía producirse de parte de la causa productora del mismo: a saber, Dios. Y es verdad que siendo éste sumamente liberal y generoso, y siendo verdad que *el bien es difusivo de suyo*⁸³, Dios no aparta cuantos dones posee de suyo. Pero en todo esto, Dios respeta los tiempos previstos. Y para gozar de la continuidad de la visión de la esencia divina, hay que esperar a la consumación de los tiempos. Así es que si el arrobamiento de Pablo no fue continuo sólo pudo deberse a que la condición del *lumen gloriae* que lo iluminó era precisamente transitiva o transitoria, como ya quedó explicado, es decir, por tratarse de una bienaventuranza relativa. La continuidad de los dones que Dios posee y pone al alcance de las almas es propia de aquéllas que ya gozan de la bienaventuranza absoluta, y Pablo no era una de éstas. Lo que sí queda firme es que el arrobamiento de Pablo, por el que pudo ver a Dios en su esencia no se le concedió, a diferencia de los santos, como resultado de las buenas obras realizadas, es decir, como premio a los méritos alcanzados después de toda una vida (la verdad es que ni siquiera era creyente), sino ante todo porque Dios así lo quiso, por utilidad de la Iglesia (como en el caso de la profecía) y por el gran amor que Dios le tenía a Pablo, quien había demostrado ser un espíritu *avidus veritatis*, por todo lo cual logró, como se verá más adelante⁸⁴, ver a Dios como un *testigo de la gloria* prometida sin morir.

⁸² *Super Ezechiel.*, lect. 2, hom. 2 (PL 76, 956). La misma idea aparece en San Agustín, *De Trinitate*, cap. 10 (PL 42, 834): “la esencia divina no puede ser vista sin gozo”.

⁸³ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 2m.

⁸⁴ El texto puede consultarse en *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 8m.

3. El problema de la supuesta intervención de los sentidos en el arrobamiento

Ya hemos dicho que si bien *aparentemente* no son tenidas en cuenta las disposiciones morales para ser sujeto de un arrobamiento, *absolutamente* hablando, Santo Tomás *no dice una palabra acerca de las cualidades morales previstas en el arrobado* a lo largo de todo *De veritate*, q. 13. Es más bien en la *Summa Theologiae* donde ha dicho que una pasión vehemente o sumamente intensa puede constituir un obstáculo para un acto intelectual como lo es la profecía. Pero otra cosa muy diferente de este silencio sucede tratándose de las facultades cognoscitivas llamadas sentidos, con relación a los cuales, Santo Tomás se dedica a determinar si es posible que mientras aún se está en el presente estado de vida en calidad de *viator*, el intelecto de alguno puede ser elevado hasta la visión de Dios, sin abstraerse de los sentidos (*abstrahere a sensibus*). Santo Tomás suele equiparar aquí la abstracción de los sentidos al simple hecho de no estar atado a los sentidos, es decir que la mencionada «abstracción» más bien debe ser leída como «sustracción» de los sentidos, en el sentido de apartarse de ellos en el momento de ser arrobado. Así pues, a este sentido de alejamiento o apartamiento de los sentidos se referirá Santo Tomás en *De veritate*, q. 13, a. 3. La aclaración terminológica es importante, al grado que si se pudiese explicar la diferencia entre abstracción como extracción de conceptos desde los faltasmas y abstracción como sustracción de los sentidos, habría que decir que es al segundo y no al primer sentido al que se referirá al hablar del arrebato: diríamos, pues, que *lo que Santo Tomás se plantea ahora es si para ser arrobado hace falta abstraerse de los sentidos*, (y no precisamente abstraer *desde* los sentidos).

Lo relativo al problema de las disposiciones morales ya citado quedará completado a continuación, porque es en *De veritate*, q. 13, a. 3, donde, con motivo de los sentidos, queda finalmente aclarado que para Santo Tomás, lo importante no es cuán importantes son las disposiciones morales del arrobado, dependientes de la voluntad, sino las disposiciones cognoscitivas del arrobado en

conjunto⁸⁵, entendiendo por tales disposiciones, a la relación que mantienen entre sí los sentidos exteriores, la imaginación y la inteligencia, dado que tales facultades se ordenan al objeto susceptible de ser conocido. Tal es la estrecha conexión entre intelecto y sentidos, o entre intelecto e imágenes, que desde ahora cabe decir que al intelecto jamás le resulta de suyo indiferente lo que constituye el objeto de los sentidos o de las imágenes, pues sabemos que naturalmente son los sentidos e imágenes las que proporcionan los materiales cognoscitivos a partir de los cuales puede hacerse la inteligencia de conceptos. Y si esto ocurre de suyo al margen de cualquier tipo de arrobamiento, en el caso del arrobamiento, tampoco resultará indiferente al intelecto atender, mirar o considerar a lo que *hic et nunc* es objeto de los sentidos, ya sea para acogerlo y asimilarlo, o bien para rechazarlo, como efectivamente ocurre con el arrobamiento, ya que la inteligencia requerirá de la plena concentración de todas las demás facultades cognoscitivas en orden al objeto que tienen por delante, a saber, la captación de Dios en su esencia.

Este primer indicio de respuesta aparece *in nuce* desde el momento en que se examina la definición misma de *arrobamiento*. El arrobamiento es una elevación, y toda elevación es elevarse sobre algo, donde este algo no es otra cosa que los sentidos exteriores, sus sensibles como objetos, y las cosas exteriores que perciben tales sentidos. Por lo que, tratándose de la respuesta al problema presente, Santo Tomás se basa en la doctrina prevista por San Agustín sobre tal materia en su *Comentario literal al Génesis* (XII, 27), donde afirma: “ningún ser que vea a Dios tal como es, vivirá esta vida, que mortalmente se vive con los sentidos del cuerpo, a no ser que cualquier hombre que vea esta sustancia muera en cierto modo a esta vida terrena, sea saliendo del cuerpo o *enajenado* de los sentidos corporales”⁸⁶. En otras palabras, no cabe ver a Dios

⁸⁵ En el raptó no interviene la facultad apetitiva del arrobado: «[...] hablando propiamente, el raptó no puede ser algo de la facultad apetitiva, sino únicamente de la cognoscitiva, puesto que ya dijimos que el raptó se realiza sin la intención propia del que es arrebatado. Ahora bien: el movimiento de la facultad apetitiva es una inclinación hacia el bien apetecible. De ahí que no sea arrebatado el hombre, sino que se mueve por sí mismo hacia algo».

⁸⁶ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 27: “Nemo videns vivet vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis: sed nisi ab hac vita quisque

cara a cara sino muriendo físicamente, cosa necesaria según la tradición judía, según la cual no era posible ver la majestad de Dios directamente estando vivo (por lo cual dice el Señor en *Éxodo*, XXXIII, 20: “No me verá hombre ninguno sin morir”; y no en vano cuando a Moisés se le aparece «el que es» se lee en *Génesis*, III, 6: “Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios”). La otra manera de verlo, era apartarse de los sentidos, llegar al enajenamiento de ellos, y una vez estando enajenado o alienado, entonces podía aparecerse al intelecto Dios mismo. Es decir que, permaneciendo el alma en compuesto sustancial con el cuerpo, la única manera de conocer a Dios en su esencia era sustraerse de los sentidos corporales.

Y dos son las razones por las que había que separarse de los sentidos (exteriores y comunes) para conocer a Dios en su esencia: a) una está tomada de la comunicación entre el intelecto y los sentidos, es decir de la estrecha vinculación entre ellos a la que ya se hizo referencia, b) y la otra está tomada de la pura y simple consideración del intelecto, independientemente de su relación con cualquier otra facultad. A éstas hay que referirse.

a) Por la estrecha relación entre intelecto y sentidos: sabido es que el intelecto, lo mismo que los sentidos y las demás potencias del alma, inhieren en el alma como en su principio. Por el alma, el individuo opera a través de sus diversas potencias, de las que algunas son cognoscitivas como el intelecto y los sentidos. Esto explica el hecho constatable incluso empíricamente de que *cuando alguna de las potencias del alma tiende a su acto propio, alguna otra se debilita respecto de su acto propio, o incluso tiene que sustraerse definitivamente de su acto propio por completo*. Este es el principio de la desconcentración: que la capacidad de resistencia de una potencia es directamente proporcional a su concentración en lo esencial, vale decir, en su objeto propio. Así, por ejemplo, cuando la vista se concentra profundamente en la realización de su operación, el oído no percibe lo que se le dice (salvo que definitivamente se grite). Y es que cada potencia que se dirige a un objeto como fin, tiende a él proponiéndoselo (a esto le llama Santo Tomás *intentio*, del lat. *in-tendere*=tender hacia). Es lo que ocurre con las

quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus”.

potencias cognoscitivas. Lo importante es que las potencias cognoscitivas *tienden* a su objeto merced a la intención que hay de por medio pero no se *extienden* al objeto de otras potencias en el momento de conocer lo que les corresponde, pues no es posible estar atento a dos objetos a la vez, conscientemente. Es decir, el acto de una facultad no se ejecuta al mismo tiempo que el de otra facultad en el alma sin debilitarse una u otra, a no ser que el acto de una se encuentre ordenado al de otra, y por ello pueda una suspender su propia operación en favor de la otra, de modo que se consideren juntas una sola. No son una sola pero pueden ser consideradas como tales. Pues no es posible que dos facultades tengan el mismo término, pero sí es posible que el término de una se ordene al término de otra. Y así, en el ejemplo de la vista y el oído, el objeto de la primera es el color, y el de la segundo el sonido. Y por ello, mientras un sujeto ve, su atención se halla en lo visto, y no logra escuchar bien lo que se dice en el ambiente, y por eso disminuye el sentido del oído. Incluso puede que sea necesario definitivamente que el oído no preste la menor atención a lo que se dice, y entonces deje de oír absolutamente, ordenándose y subordinándose completamente el oído a la vista, o mejor dicho, sustrayéndose el oído completamente de su objeto que es el sonido, en favor de lo que se está viendo en ese momento. Así se explica que cuando estamos contemplando algo sumamente interesante o sorprendente, ni siquiera podamos escuchar cuando se nos llama por nuestro nombre o se nos pide algo, porque estamos embelesados contemplando por ejemplo una película.

Esto que ocurre aquí con dos potencias diferentes es comparable al arrebató: en éste, el objeto de cada una de las potencias (v. g., los sentidos) se ordena asimismo al objeto de otra de ellas, la más perfecta (i. e., la inteligencia), para que ésta pueda dirigirse a su objeto propio. Y así, para que la inteligencia entienda algo, es preciso que se concentre con su mente con todas sus fuerzas, y la actividad de sus sentidos disminuye entonces. Más tratándose de la captación de la esencia divina, es decir, de un objeto inteligible sumamente intenso, vehemente, el más interesante, el más digno de ser contemplado y el que mayor deleite espiritual ocasiona, qué duda cabe que definitivamente será necesario que los sentidos suspendan definitivamente su propia actividad (y también todas las demás facultades). Así, todas las potencias se sustraen de sus objetos pues sólo entonces podrá la inteligencia captar a Dios por

esencia. El fundamento antropológico de la sustracción se debe a que entre las potencias hay un orden entre sí. El objeto de una potencia –los sentidos– se ordena naturalmente al objeto de la otra –la inteligencia–, que es ontológicamente superior a los sentidos dado que la inteligencia ejerce un dominio teleológico sobre los sentidos, y por tal orden, las potencias intelectivas mandan y dirigen a las sensitivas (lo mismo que las sensitivas a las vegetativas)⁸⁷.

Santo Tomás resume perfectamente lo explicado hasta este momento: “habiendo una sola alma en la cual se fundan todas las potencias cognoscitivas, para el acto de todas éstas se requerirá de una sola y la misma intención; y por esto cuando el alma tiende toda ella a un único acto, el hombre se sustrae del acto de cualquier otra potencia. Y para el caso de que el intelecto sea elevado a la visión de la esencia de Dios, es necesario que cualquier otra intención existente se una a dicha visión, toda vez que se trata de un inteligible intensísimo al que el intelecto no puede llegar salvo que todas las demás potencias del alma tiendan hacia él; y así cuando la mente es elevada a la visión de Dios, es necesario que el hombre se sustraiga por completo de sus sentidos corporales”⁸⁸.

b) Por la pura consideración del intelecto *absolute*: el segundo motivo por el que el intelecto debe sustraerse de los sentidos para ver a Dios en su esencia nace de la propia condición natural de la inteligencia por la que mantiene una correspondencia de identidad con lo conocido. Santo Tomás es plenamente consciente de que para que el intelecto conozca, hace falta que no esté en potencia de conocer, sino que justamente esté en acto de las cosas conocidas, y al mismo tiempo, para conocer éstas, hace falta que éstas no estén en potencia de ser conocidas, sino justamente en acto, de suerte que el conocimiento es el acto por el que la inteligencia en acto y

⁸⁷ Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 4, c.

⁸⁸ *De veritate*, q. XIII, a. 3, c.: “Unde, cum sit una anima in qua omnes potentiae cognoscitivae fundantur, unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus; et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndam divinam essentiam oportet quod tota intentio in hac visione colligatur cum hoc sit vehementissimum intelligibile ad quod intellectus pertingere non potest nisi toto conamine in illud tendat; et ideo oportet quod, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino abstrahatur homo a corporeis sensibus”.

lo conocido en acto, son una y la misma cosa en acto. Esto implica que conocer es un hacerse lo otro en cuanto otro, esto es, lo conocido en cuanto conocido, sin perder el intelecto la propia forma, esto es, sin dejar de ser intelecto por el mero acto de conocer lo que conozca. Tan importante resultaba al intelecto hacerse uno en acto con lo conocido, que para San Agustín incluso, Pablo no tenía por qué tener problemas para definir si el tercer cielo al que fue arrebatado, era de naturaleza corporal o espiritual. Si el cielo era algo corpóreo, entonces le vio con los ojos del cuerpo y no con el espíritu, y si el cielo era espíritu, entonces sólo pudo verle con el espíritu y no con el cuerpo: “si sabía que las cosas espirituales no pueden en absoluto conocerse por el cuerpo, ni las corporales sin él, ¿por qué no determinó por las mismas cosas que vio la manera en que pudo verlas él? Si estaba seguro de que ellas eran espirituales, ¿por qué no estaba, sin embargo, absolutamente cierto de haberlas visto sin cuerpo? Por el contrario, si sabía que eran corporales, ¿por qué ignoraba que sólo pudo verlas mediante su cuerpo? Luego, si duda haberlas visto con el cuerpo o sin él, es únicamente porque tal vez duda que fueron ellas cuerpos o semejanzas de cuerpos”⁸⁹.

Por tanto, siguiendo a San Agustín, si ya se sabe que Dios es una naturaleza inmaterial e incorpórea, lo lógico es que sólo pueda conocerla una facultad asimismo inmaterial, incorpórea, y en acto, y ésta sólo puede serlo la inteligencia. Y así es lógico pensar que si la inteligencia es capaz de alcanzar por el arrobamiento lo más supremo y elevado del conocimiento como puede serlo la contemplación de Dios en su esencia, sólo puede suceder debido a que la inteligencia es una de las realidades inmateriales (junto con Dios mismo y los ángeles) que más se encuentra en acto. Claro está que el intelecto angélico, que también está en acto, es aún más eficaz y más capaz de conocer lo inteligible que el intelecto humano. Pues el intelecto humano no siempre está en acto (pues no siempre está conociendo), y además cuando lo está, es decir, cuando conoce lo inteligible, se ha necesitado que eso que conoce, esté ya en acto, lo

⁸⁹ *Super Genesim ad litteram*, XII, 3: “Si enim certus erat illa esse spiritualia, cur non consequenter extra corpus ea se vidisse certus nihilominus erat? Si autem corporalia esse noverat, nonnisi per corpus videri potuisse cur non etiam noverat? Unde ergo dubitat utrum in corpore an extra corpus ea viderit, nisi forte ita etiam dubitat utrum illa corpora an similitudines corporum fuerint?”. Cfr. *idem*, XII, 5.

cual significa que antes no lo estaba, pues hizo falta que lo inteligible fuese removido de la materia con la que se encontraba antes de ser tal. En cambio, el intelecto angélico conoce con mayor simplicidad, sin tener que vérselas con lo material de las imágenes, para poder llegar a lo inteligible, y por eso es más perfecto, porque siempre conoce formas *puramente* inteligibles.

El intelecto humano no conoce con tanta *pureza* o *puridad* como el angélico. Y si pureza aquí quiere decir carecer de mezcla con lo material, ello significa que el intelecto humano está mezclado con lo material, y que para conocer normalmente tiene que separar lo inteligible de todo lo material que tenía antes de serlo. Pero lo anterior, no indica incapacidad de vérselas con lo inmaterial, y en esto radica su excelencia: que *el no conocer como el ángel, no significa carecer de pureza, significa únicamente conocer con menos pureza que la que tiene el intelecto angélico*. Y si la pureza del conocimiento intelectual no queda cancelada por abstraer a partir de la materia, ya que el intelecto siempre conserva la facultad de considerar realidades *puramente* inmateriales “es necesario que [el intelecto], si alguna vez es elevado por encima del modo común que se tiene para ver la más elevada de las realidades inmateriales, es decir, la esencia divina, al menos en dicho acto se sustraiga completamente de considerar lo material; y dado que son las facultades sensitivas las que versan acerca de lo material, ninguno podrá ver la esencia divina si no se sustrae completamente del uso de sus sentidos corporales”⁹⁰.

Tales son los motivos por los que el arrobamiento exige la absoluta separación de los sentidos por parte de la inteligencia, motivos por los que decididamente habrá de enfrentarse Santo Tomás a una serie de planteamientos, algunos bien fundados, de acuerdo con los cuales, no sería necesario a la inteligencia sustraerse de los mismos, y a los cuales hay que responder a continuación, no sin antes hacer una aclaración.

En un sentido místico, el arrobamiento aparece menos como una elevación de la mente hasta Dios, y más como una aparición de

⁹⁰ *De veritate*, q. XIII, a. 3, c.: “[...] oportet quod, si aliquando praeter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu penitus a materialium intuitu abstrahatur; unde cum sensitivae vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis videre divinam essentiam nisi abstrahatur ab usu sensuum corporeorum penitus”.

Dios a la mente de los hombres⁹¹. Pero además como una aparición que cada vez más exigiría una entrega incondicional de la inteligencia a Dios como objeto de conocimiento, pues como diría San Bernardo: «todo consuelo divino es exigente, y no se le dará a quienes aceptan cualquier otro tipo de consuelo» como el que producen los sentidos. Como si Dios no quisiese que nuestra atención dirigida hacia Él en el arrobamiento, fuese compartida, disipada, perturbada e impedida por la participación de los sentidos (aunque fuese una participación disminuida e indirecta). Con este motivo cabe hacer una pregunta. ¿Es posible pensar que la intervención de los sentidos es una suerte de *contaminación* para el alma del arrobado? Difícilmente cabría sostenerlo desde la postura de Santo Tomás. No hace falta extender hacia el terreno moral la explicación gnoseológica de Santo Tomás dada hasta aquí, al extremo de sostener que la ausencia de imágenes en el arrobamiento (que más bien es cierta imposibilidad de imágenes, justo porque la esencia divina no puede ser vista mediante ninguna imagen: “ninguna imagen, ningún fantasma es un medio suficiente para mostrar la esencia de Dios” [*Super II Corintios*, cap. 12, lecc. 1]) exige del individuo la posesión de una vida recta e intachable. Digámoslo así: la puridad e integridad de la inteligencia según la

⁹¹ Que Dios se hace presente a la mente de los hombres en el silencio, la oscuridad, y el abandono, es una idea que Santo Tomás recoge en las siguientes palabras: “porque algunos conocen cosas ocultas mientras duermen, y también al ser elevada el alma (*in excessu mentis*), cuando el alma está sustraída de los sentidos corpóreos” (*In IV Sententiarum*, dist. 50, q. 1, a. 1, *solutio*). También cuando dice que: “hay revelaciones que sólo se manifiestan a los que duermen y a aquellos cuya alma es elevada, según aquello de *Números*, XII, 6: ‘si alguno de ustedes profetizara, yo me revelaría en él en visión y le hablaría en sueños’” (*Compendium Theologiae*, lib. 1, cap. 167). Con ello se patentiza una cierta dimensión cognoscitiva un tanto oculta y enigmática, presente en los sueños y arrobamientos. Más enigmática resulta ser que al parecer el mismo satanás puede posesionarse de la mente de los hombres y elevarla, no hacia la gloria pero sí hasta hacer que los hombres pronuncien cosas inusitadas, como aquello que Pedro dijo en presencia de la transfiguración del Señor: “¡Oh Maestro!, bueno sería quedarnos aquí: hagamos tres pabellones, uno para Ti, otro para Moisés y otro para Elías” (Marcos, IX, 5). Lo inesperado de la respuesta, por no decir lo maligno que encerraba dicha afirmación, es puesta de relieve por Marcos cuando dice inmediatamente después, que Pedro «no sabía lo que decía», lo cual quiere decir según Santo Tomás, que hablaba así porque “quizás su mente era movida en ese momento por un espíritu extraño («ne forte per *excessum mentis* hoc loquebatur, motus quodam spiritu alieno»)” (*Catena aurea in Marcum*, cap. IX, lect. 1).

cual no es posible ver la esencia divina mediante alguna imagen, no tiene por qué ir acompañada de una integridad y pureza entendida como absoluta carencia de imágenes impuras y deshonestas como las que contaminan el corazón humano y son causa de *impureza* propiamente dicha. Ello sólo sería válido desde la perspectiva de una interpretación como la que realizan algunos autores de aquel pasaje de *Mateo* V, 8, en que se dice: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos *verán a Dios*». Por ejemplo, para Jerónimo, «como Dios es limpio sólo puede conocerse por el que es limpio de corazón. No puede ser templo de Dios el que no está completamente limpio», y para Juan Crisóstomo: «Jesús llama limpios a aquéllos que poseen toda la virtud y cuya conciencia no los acusa de ninguna malicia, o a aquellos que viven en la templanza o moderación, tan necesarias para poder ver a Dios».

Está por demás advertir que tales interpretaciones, perfectamente válidas en su contexto, no se refieren al arrobamiento, sino exclusivamente a la necesidad que tienen de llevar una vida morigerada aquellos que aspiran *a ver a Dios con su mente, por cualquier otro camino distinto del éxtasis*. Como cuando se dice que son necios todos aquellos que desean ver a Dios con los ojos exteriores, cuando sólo puede verse en el corazón, y sobre todo, con un corazón limpio. Desde esta óptica: la existencia de un corazón puro es necesaria para ver a Dios en general, pero no para ver la esencia de Dios en virtud del arrobamiento.

Es el turno de examinar las dificultades que tuvo que enfrentar Santo Tomás para defender la necesidad de sustraerse de los sentidos para poder ser elevado el intelecto humano a la visión de la esencia de Dios, y la respuesta dada por Santo Tomás ante tales planteamientos.

1. Para Santo Tomás, aunque el alma de los bienaventurados estando en un cuerpo glorioso conocerá a Dios sin sustraerse de los sentidos, no por ello se sigue que el alma del hombre en esta vida y en este cuerpo pueda hacer lo mismo⁹². Pues es verdad que es una y

⁹² Por otro lado, es fácil llegar a creer que por ser Pablo un *testigo de la bienaventuranza*, a semejanza de los bienaventurados que verán a Dios sin que tengan que sustraerse de los sentidos, tampoco tuvo necesidad de sustraerse de éstos cuando vio a Dios en su esencia. Dios mostró a Pablo lo mismo que los santos verán después de esta vida para siempre, sin que tengan que sustraerse de sus sentidos unos ni otros. Esto no pasa de ser una creencia meramente probable, pues

la misma numéricamente hablando el alma que en esta vida muere y la que resucitará. Pero la diferencia más importante es que con la resurrección, el alma de los bienaventurados estará tan estrecha y tan completamente unida al cuerpo, que éste no podrá menos que estar completamente sometido al alma. Ello hace decir a Santo Tomás que con la resurrección “las propiedades gloriosas del espíritu redundarán en el cuerpo mismo”⁹³, y que por ello se dice de tales cuerpos que son *cuerpos espirituales*.

En otras palabras, el cuerpo glorioso, a diferencia del cuerpo con el que el alma en esta vida entra en composición, será de tal naturaleza que quedará completamente subordinado al espíritu. Y así, mientras que el alma en esta vida, aunque posee cierta pureza –pues puede conocer lo inteligible sin fantasmas– no deja de poseer cierta materialidad –pues conoce a partir de los sentidos–, el alma bienaventurada será eminentemente mucho más pura, y carecerá por completo de materialidad porque el cuerpo glorioso con el cual forma unidad, quedará de tal modo bajo el poder del espíritu, que en nada se comprometerá la pureza o puridad del espíritu por la unión con dicho cuerpo, «así como si tenemos mil ánforas de vino, y en cada una vertemos una gota de agua, en nada se comprometería con ello la pureza del vino», y sin duda seguiría

como afirma Santo Tomás, ser *testigo de la bienaventuranza* no comporta recibir con ello los beneficios de que real y efectivamente gozan los *bienaventurados*. Si Pablo pudo ver la esencia divina que ven los bienaventurados, de ello no se sigue que fuera necesario que experimentara todo lo que de suyo experimentan los santos, sino únicamente que pudiera saberlo a partir del arrobamiento que experimentó. Ambos vieron la esencia divina, pero sólo los bienaventurados con sus respectivos cuerpos gloriosos ven a Dios sin necesidad de sustraerse de los sentidos, no así Pablo, que ni tuvo cuerpo absolutamente glorioso en su arrobamiento, ni fue bienaventurado: vio la esencia pero no vivió en ella. Por algo dice Santo Tomás: «el Apóstol fue raptado hasta el tercer cielo, esto es, hasta ver las cosas que están en el cielo empíreo, no para vivir allí, porque si así fuese sabría si estuvo en el cuerpo o si fuera del cuerpo», y más adelante concluye de Pablo: “por lo cual en el rapto sólo tuvo el acto de bienaventurado, pero no fue bienaventurado. Y así por esto es claro que no conoció el Apóstol en su rapto, a saber, la condición del vidente, el tiempo de la visión y la altura de la visión” (*Super II Corintios*, cap. 12, lecc. 1). Y por eso, tenía que sustraerse a los sentidos. Vio la gloria, pero no con un cuerpo glorioso: todo esto es lo que implica ser sólo *testigo* de la bienaventuranza.

⁹³ *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 1m: “ex ipso spiritu proprietates gloriae redundabunt in corpus”.

siendo puro, y seguiría siendo vino (en el caso de nuestra alma en esta vida, al unirse al cuerpo, sigue siendo alma, pero no es tan pura como aquella que no recurre para nada a los sentidos con objeto de conocer). Es por ello que el alma bienaventurada puede conocer a Dios en su esencia *sin sustraerse de los sentidos*, pues al conocer la esencia divina, no se debilitan los demás sentidos, ni disminuye el poder de las otras facultades, gracias a la subordinación antes explicada, que de ningún modo puede decirse que ocurre entre el cuerpo presente y el alma a la cual se une *in hoc statu viatoris*, merced a la cual no cabe extender lo que sucede en la de los bienaventurados a lo que ocurre en el alma en esta vida. En el presente, el cuerpo es corruptible, y como tal «se hace pesado» al intelecto sin poder elevarse a la contemplación de la esencia divina mientras aún esté atado a sus sentidos corporales. Ni siquiera cabe argumentar en contra el hecho de que al acto del intelecto no le corresponde un acto del cuerpo, es decir, que la intelección se trata de una operación inorgánica, y que por tal motivo la corrupción del cuerpo no impediría que el intelecto pueda ser llevado con más libertad hasta Dios. Porque para Santo Tomás la corrupción del cuerpo se hace pesada al intelecto justamente porque el cuerpo no está completamente sometido al alma. Si estuviera completamente sometido a ella, no perecería en esta vida el cuerpo, pues la inmortalidad del alma redundaría también sobre la inmortalidad del cuerpo (como en cambio sí sucederá después de la resurrección). En definitiva, la pureza del intelecto sigue estando comprometida por la corrupción del cuerpo.

2. Los sentidos internos, como la memoria sensitiva, tampoco se requieren para ver la esencia divina. Más de alguno piensa que si Pablo vio a Dios en su esencia, y después de dicho acto pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión, ello se debió a que mientras veía a Dios en su esencia, quedaba grabado algo en su memoria. Pero como acertadamente dirá Santo Tomás, si ello sucedió es porque las cosas que contempló en dicha visión, quedaron grabadas en su memoria intelectual, y por eso dice: “después que Pablo cesó de ver a Dios en su esencia, pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión mediante *algunas* especies que aún

permanecían en su intelecto”⁹⁴. Y así, no sólo se sirvió del intelecto para recordar lo que vio con los ojos de la inteligencia, sino que, por otro lado, el conocimiento que conservó de Dios fue *parcial*, es decir, que no se grabó en su inteligencia *todo* cuanto puedo ver de la esencia de Dios, y por eso dice Santo Tomás *algunas* especies en vez de *todas* las especies, aun cuando haya visto al Verbo mismo de Dios y las muchas cosas que hay en él. Algo parecido al sueño en que una vez que despertamos, sabemos que hemos visto muchas cosas, pero sólo tenemos restos de la visión que tuvimos. Que fue con la memoria intelectual también se demuestra por lo que dijo Pablo de su arrobamiento: “oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar” (II *Cor* 12, 4). Pues de las palabras, no cabe tener memoria sensitiva. Si recordamos definiciones, si sabemos expresar lo que es la libertad, el amor, la justicia, etcétera, es porque además de una memoria sensitiva, tenemos una intelectual. Podemos tener una imagen de la balanza con una mujer ciega para representar la justicia (y ello sí que es parte de memoria sensitiva), pero de la definición de justicia no tenemos imágenes.

3. Salta a la vista una pregunta: ¿cómo pudo retener a base de especies lo que Dios le reveló, si lo que le reveló fue la esencia misma de Dios? ¿Cómo pudo conservar especies de aquello de lo que no caben especies, puesto que lo que vio, lo había visto por la sola esencia del Verbo? Y la respuesta de Santo Tomás es que en el momento mismo de la contemplación no conocía a Dios por especies, pero cesada la elevación del alma hasta Dios, quedaron impresas especies de dicho acto que de suyo no necesitó de especies para ser. Santo Tomás lo explica en los siguientes términos: «aunque dicha visión, *en cuanto al Verbo mismo y en cuanto a aquello que vio en él, no fue por especies, sino por la sola esencia del Verbo*, no obstante, con la contemplación misma del Verbo quedaron impresas en su intelecto las representaciones (*similitudines*) de las cosas que vio, con las cuales pudo conocer *después*, lo que *antes* había visto por la sola esencia del Verbo»⁹⁵. Es decir que

⁹⁴ *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 4m: “[...] dicendum quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam memor fuit illorum quae in illa visione cognoverat pr aliquas species in intellectu eius remanentes”.

⁹⁵ *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 4m.: “quamvis [...] illa visio nec quantum ad ipsum Verbum nec quantum ad ea quae videbantur in Verbo fuerit per species aliquas sed per essentiam solam Verbi, tamen ex ipsa inspectione Verbi imprime-

como resultado del arrobamiento, y no para que se produjera éste, quedaron *residualmente* especies inteligibles de lo que vio. Con ello se comprueba que para Santo Tomás es posible adquirir especies inteligibles «desde abajo» (i. e., por abstracción), y también «desde arriba» (por inmisión o infusión de una sustancia superior⁹⁶). Sólo que las primeras son adquiridas para conocer, y las segundas como resultado del conocimiento. Y sólo hasta después de *aplicarse* a dichas especies inteligibles retenidas en la mente, es decir, por una suerte de *contemplación sucesiva de lo contemplado* (en que la voluntad tendría mucho que decir, pues aquí participa con el esfuerzo voluntario que el alma de Pablo se propuso de recordar lo que había tenido ocasión de ver una vez que cesó el arrobamiento), será posible recordarlo con la memoria sensitiva. Sólo por un acto reflejo de la mente sobre las especies inteligibles retenidas en la mente misma, puede imprimirse en los sentidos algo de lo que dichas especies representan, pero *en la memoria sensitiva jamás se produce algo en el momento mismo de la visión de Dios*. De modo similar, en el ejemplo citado del sueño, si una vez que despertamos no volvemos hacia aquello que soñamos, esforzándonos por recordar lo que vimos mientras dormíamos, lo que apenas hace unos minutos antes de despertar aún teníamos ante nosotros, difícilmente lo recordaremos. Es verdad que en el caso del arrobamiento son palabras lo que Pablo escuchó (la visión de las cosas que vio se refiere a una visión con la inteligencia), y no imágenes sensibles como las del sueño, pero en ambos casos, sólo es posible recordar con la memoria sensitiva, lo conocido por uno u otro modo, volviendo sobre aquello que ya conocíamos.

Determinar en qué consiste exactamente dicho acto reflejo, por el que el intelecto mira hacia las especies inteligibles para educir por vía de consecuencia aquello que le fue revelado es sumamente difícil. Principalmente cuando todo indica que para ello se requiere *asociar* las especies inteligibles (conservadas en la inteligencia naturalmente como intelecto posible), a las formas segundas o

bantur in intellectum eius quaedam rerum visarum similitudines quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam Verbi viderat”.

⁹⁶ Por algo afirma Santo Tomás en *Super II Corintios*, cap. 12, lecc. 1: “Pablo vio las cosas límpidas y puras, de la manera *como las ven los ángeles* y el alma separada”.

intenciones particulares de cosas conocidas con anterioridad al arrobamiento, y conservadas en la memoria sensitiva o en la imaginación, que es a lo que se refiere la *aplicación* en el siguiente párrafo: «a partir de las especies inteligibles pudo [Pablo] después, por *aplicación* a las intenciones particulares o formas conservadas en su memoria o imaginación, recordar con la memoria sensitiva [lo que antes había visto por la sola esencia del Verbo]». *Aplicarse a las intenciones particulares conservadas en la memoria o imaginación desde las especies inteligibles* significa, según creemos, *asociar* a las especies inteligibles que quedaron en la inteligencia después del arrobamiento, las imágenes sensibles que ya teníamos antes del arrobamiento, todo con el objetivo de poder conocer, no ya exclusivamente con la inteligencia, sino esta vez con la memoria sensitiva, lo que Dios ha permitido ver en el arrobamiento. De ser esto así, ¿qué facultad lleva a cabo dicha relación de asociación entre las especies inteligibles y las especies sensibles? ¿Acaso el intelecto agente, entre cuyas funciones se encuentra precisamente convertirse hacia las imágenes concretas, estableciendo una relación de comparación o referencia entre conceptos universales y objetos particulares? En resumen: sabemos que cesado el arrobamiento, sólo permanecen secuelas en la inteligencia bajo ciertas especies inteligibles no abstraídas, sino en cierto modo infundidas directamente al modo del conocimiento angelical. Que dichas especies son el resultado de conocimiento místico, mas no que sean necesarias para el conocimiento místico, pues éste es por la sola esencia de Dios. Y que la memoria sensitiva no tiene un conocimiento de lo conocido en el acto mismo del arrobamiento, sino hasta después que a partir de tales especies inteligibles, por *aplicación* a las intenciones particulares o formas conservadas en la memoria o en la imaginación, es posible recordar lo que fue visto durante el arrobamiento. Quizás en otros lugares del *corpus thomisticum* sea posible aclarar en que consiste dicha aplicación más específicamente. Pero lo importante sigue siendo que ningún sentido externo o interno, participa en el arrobamiento, y que por tanto se necesita sustraerse a los mismos para ser arrobado.

4. Y no es argumento contrario a dicha necesidad, lo que se desprende de la comparación de las potencias sensitivas entre sí, y entre las potencias intelectivas y sensitivas. En *De veritate*, q. 13, a. 3, arg. 5 se lee lo siguiente: “las potencias sensitivas están más

unidas entre sí, de lo que están las potencias intelectivas a las sensitivas; pero la imaginación, que es una de las potencias sensitivas, puede por un acto imaginar cualquier cosa sin sustraerse de los sentidos exteriores; luego, también el intelecto puede por un acto ver a Dios sin sustraerse de las potencias sensitivas⁹⁷. El argumento requiere su explicación. Lo lógico es que, dada la estrecha conexión entre dos potencias del mismo género (sentido-sentido) la una, para poder operar, tenga que dejar de atender, sustraerse o prescindir del acto de la otra (de lo contrario, la operación de una, muy probablemente interferiría con la de la otra) lo cual se hace precisamente difícil debido a la unión. No obstante esa dificultad – como apunta el argumento– una potencia sensitiva como la imaginación, puede operar sin dejar de atender al acto de otra potencia sensitiva como v. g. uno de los sentidos exteriores. Más aún, ello es casi una necesidad, si se considera que es muy difícil imaginar algo sin tomar los materiales necesarios de lo que aportan los sentidos exteriores: se puede y se tiene que imaginar sin prescindir de los sentidos exteriores. Por ello, será más fácil todavía para el intelecto, pensar sin necesidad de prescindir de los sentidos exteriores para poder hacerlo, ya que es una potencia de otro género distinto a los sentidos exteriores.

En respuesta a dicho planteamiento, Santo Tomás acaba concediendo que una potencia sensitiva como la imaginación, sin duda puede operar sin dejar de atender al acto de los sentidos exteriores, es decir, sin sustraerse de éstos. Sin embargo, el sustraerse de ellos también se produce, y puede llegar a ocurrir cuando el acto de la imaginación es muy intenso. Y así, normalmente ocurre que la imaginación no tiene porqué sustraerse de los sentidos, pues a partir de lo proveído por éstos, obtiene la capacidad de producir sucesivamente imágenes (no en vano considera Aristóteles que las sensaciones generan recuerdos: *Analytica Posteriora*, II, 19). Pero ello puede ser posible y hasta necesario para que el acto de la imaginación no sea impedido en el momento en que se produce, por el acto de los sentidos. La *ultima ratio* de todo sigue siendo la

⁹⁷ *De veritate*, q. XIII, a. 3, arg. 5: “Propinquoiores sunt potentiae sensitivae sibi invicem quam intellectivae sensitivis; sed imaginatio, quae est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus; ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinae sine abstractione a potentiis sensitivis”.

afirmación hecha por Santo Tomás en *De veritate*, q. 13, a. 3, c.: “cuando alguna de las potencias del alma tiende a su acto propio (la imaginación) alguna otra se debilita respecto de su acto propio (los sentidos externos), o incluso tiene ésta última que sustraerse definitivamente de su acto propio por completo”. Algo así como si las energías del alma empleadas por los sentidos para alcanzar su acto, fuesen requeridas en favor de un objetivo superior, de un acto teleológicamente más perfecto como el acto de la imaginación –superior al de los sentidos–, y para que éste último pueda llevarse a cabo. Además, ante un acto tan vehemente como la imaginación, no hay momento ni ocasión para sentir con los sentidos externos: el alma está absorta en lo imaginado. Y debido a todo ello, permanece firme asimismo que el acto de la intelección, no tiene por qué sustraerse de los sentidos, a menos que existiese un acto de la inteligencia tan sumamente intenso y vehemente, que requiriese de toda la atención de las demás facultades, entre éstas los sentidos, como lo es precisamente la visión de la esencia de Dios.

5. Es importante aclarar aún más la relación entre inteligencia y sentidos. Si la inteligencia tiene que sustraerse de los sentidos es porque necesariamente está unida a ellos. Y son sólo parcialmente fundadas las pruebas aducidas por un Pseudo-Agustín para demostrar que “la inteligencia no tiene por qué sustraerse de los sentidos porque en realidad no está unida a ellos”⁹⁸, basándose dicho autor en el hecho de que el intelecto tiene a Dios por objeto. La afirmación es perfectamente válida y oportuna, pues aunque el objeto *propio* del intelecto es la esencia de los entes sensibles, es fácil perder de vista que en otro sentido también lo es el *esse*, y con él el *ipsum esse subsistens*, algo aún más patente en el caso del arrobamiento, en que no se conoce la esencia de Dios desde los entes sensibles. Pero hace falta más que decir que el intelecto que tiene a Dios por objeto, no necesita de los sentidos, y que no necesita sustraerse de ellos, para negar que existe una relación de comunicación entre intelecto y sentidos, incluso en el caso del arrobamiento. Y por ésta es que definitivamente será preciso al intelecto sustraerse de los sentidos para que éstos no inhiban la contemplación intelectual de la esencia divina. ¿Qué clase de relación existe entre intelecto y sentidos en el conocimiento de Dios? A ello

⁹⁸ Cfr. *De veritate*, q. XIII, a. 3, arg. 6.

responde Santo Tomás en estos términos: “aunque la inteligencia por la que aprehendemos a Dios ciertamente no implica a los sentidos por vía de aprehensión, con todo sí los implica por vía de juicio, de ahí que San Agustín afirme en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*: ‘con la luz de la inteligencia se juzga sobre las cosas inferiores, y además discernimos aquello que ni es corporal ni tiene forma semejante a la de los cuerpos’, por ello se dice a veces que la inteligencia se sustrae de los sentidos porque no juzga a partir de ellos, sino que únicamente contempla las realidades supremas”⁹⁹.

Decir que la inteligencia no implica a los sentidos *por vía de aprehensión* significa entre otras cosas que la inteligencia no requiere de los sentidos (incluyendo los internos como la imaginación) para aprehender a Dios. No disponemos de representaciones sensibles para aprehender su esencia. Sin embargo, «sí los implica *por vía de juicio*», es decir, sí requerimos de los sentidos cuando juzgamos acerca de Dios, y distinguimos a Dios de las demás cosas, sean corporales o espirituales como él. A pesar de esto, en el arrobamiento, como se aprecia de lo que dice al final del párrafo anterior, ni siquiera requerirá de los sentidos para juzgar sobre Dios, porque parece que ni siquiera juzgará en ese momento: la inteligencia no hace otra cosa que contemplar la divina esencia, y contemplar no equivale a juzgar. Y en este sentido, sustraerse de los sentidos equivale además a no juzgar con la inteligencia con base en ellos. El asunto no es tan sencillo, pues alguno podría sostener que para poder contemplar a Dios «cara a cara» sería necesario juzgar que se trata de Dios y no de un ángel, es decir, distinguirlo de lo demás, lo cual es en cierto modo juzgar. Pero *Santo Tomás no ha dicho que en el arrobamiento no se juzga, sino únicamente que no lo hace a partir de los sentidos*: «por ello se dice que [...] la inteligencia se sustrae de los sentidos (lo cual hay que leer como ‘por ello *debe afirmarse* que la inteligencia se

⁹⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 3, arg. 7: “dicendum quod intelligentia nostra qua divina apprehendimus, quamvis non admisceatur sensibus per viam apprehensionis, admisceatur tamen eis per viam iudicii, unde dicit Augustinus XII Super Genesim ad litteram, quod ‘per intelligentiae lumen et ista inferiora diiudicantur et ea cernuntur quae neque sunt corpora neque ullas gerunt formas similes corporum’; et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur cum de eis non iudicat sed solis supernis conspiciendis intendit”.

sustraer de los sentidos’), porque no juzga *a partir de ellos*, sino que únicamente contempla las realidades eternas». Y así, a decir verdad, no quiere decir que exclusivamente contemple sin juzgar, sino que juzga, pero sin basarse para ello en los sentidos, que es la cuestión fundamental.

6. Entonces ¿qué ocurre con los mártires cristianos, que *participaban de la gloria divina* sin sustraerse de los sentidos (pues de haberse sustraído no hubieran tenido dolor, y todo indica que sí lo sintieron)? Santo Tomás concede que los mártires, ciertamente, percibían *algo* de la gloria divina en su interior. Para mostrarlo, cita las palabras de San Vicente mártir, quien en pleno suplicio de los tormentos, decía: «he aquí que me encuentro en presencia de algo sublime, y a todos tus príncipes desprecio, supremo tirano del mundo [refiriéndose a Satanás¹⁰⁰]», y el hecho conocido de que otros mártires habían pronunciado palabras parecidas antes de morir. Pero aclara con palabras poéticas de San Agustín tomadas de su *Comentario literal al Génesis* que: “los mártires que padecían tormentos percibían algo de la gloria divina, no como los que la beben a borbotones del manantial –que son los que bienaventurados ven la esencia de Dios de modo constante y perpetuo– sino como los que son refrescados por aspersion con unas cuantas gotitas de esa gloria”¹⁰¹. Es decir que los mártires no participaron propia y estrictamente de la gloria divina. Participaron de ella, tanto como nosotros en esta misma vida participamos cuando ante las tentaciones, por ejemplo, somos rociados con unas cuantas gotas de gloria divina, a fin de encararlas con entereza y virtuosismo, y así es como lo dice casi literalmente: “en ese lugar –es decir, en la gloria, donde vemos la esencia divina– se bebe la felicidad en su fuente; y con el rocío de ésta nos empapamos en esta vida humana, para que en las tentaciones de este mundo, vivamos con templanza y fortaleza, con justicia y con prudencia”¹⁰².

¹⁰⁰ Lo que aparece entre corchetes es nota propia.

¹⁰¹ *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 9m: “martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes sicut illi qui Deum per essentiam vident, sed aliqua alius gloriae aspersione refrigerabantur”.

¹⁰² *De veritate*, q. XIII, a. 3, ad 9m: “Ibi. scilicet ubi Deus per essentiam videtur, beata vita in suo fonte bibitur; inde aspergitur aliquid huic humanae vitae ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur”.

En resumen: en su arrobamiento, Pablo contempló la esencia divina. Y fue un acto tan intenso y vehemente, que requirió de toda su concentración para lograr su objetivo. Un objetivo que no dependió de su voluntad, pero que sí requería una cierta disposición corporal en él. Esta disposición corporal consistió en la necesidad de alejarse o sustraerse de sus sentidos, es decir, en dejar el alma de considerar por un momento, lo que era objeto de cada uno de los sentidos aisladamente considerados (y también prescindir cada una de las demás facultades restantes de sus respectivos objetos: vegetativos, motrices, apetitivos, etc.). Pues es un hecho comprobable antropológicamente, que *cuando alguna de las potencias del alma tiende a su acto propio, alguna otra se debilita respecto de su acto propio, o incluso tiene ésta última que sustraerse definitivamente de su acto propio por completo*, si definitivamente se trata de un acto sumamente intenso al cual se aplica el alma entera, en virtud del cual suspenden los sentidos sus operaciones y ceden éstos, en favor de la inteligencia que en ese momento tiene que vérselas ante Dios, la atención que requerirían sus propios objetos. Sólo así es posible garantizar la puridad con que la inteligencia debe presentarse ante Dios, siendo así que aunque conserva cierta materialidad por tratarse de un alma unida sustancialmente a un cuerpo, su puridad no queda cancelada en virtud de dicha materialidad, pues mantiene siempre la capacidad de conocer realidades eminente y exclusivamente inteligibles, de las que Dios es la mayor y más excelente.

4. ¿El alma abandona el cuerpo durante el arrobamiento?

Tratándose de un acto que exige completa puridad en el alma con el fin de ser elevada al conocimiento de la esencia divina, todo hace pensar que para Santo Tomás haría falta incluso que el alma abandonara su unión con el cuerpo al cual se une como forma del mismo, con el fin de garantizar la absoluta ausencia de materialidad por parte del arrobado. Esto es lo que lleva a Santo Tomás a preguntarse como siguiente paso: ¿qué tanta separación se requiere para que el intelecto pueda ver la esencia de Dios? ¿Será preciso que el entendimiento no sólo tenga que sustraerse de las imágenes y de la percepción de las cosas sensibles, sino también deba produ-

cirse la absoluta separación del alma respecto de su cuerpo para que no se vea impedida la elevación? Ciertamente, no han faltado motivos –incluso históricos– para una respuesta afirmativa. La imposibilidad de que veamos a Dios mientras aún estemos en esta vida se desprende claramente de las palabras que recoge el *Éxodo* XXXIII, 20: “no puede el hombre ver mi faz y vivir”, y que en boca de San Agustín sólo pueden significar que para ver a Dios hay que morir a esta vida¹⁰³. ¿Estará el Hiponense refiriéndose con ello al hecho de morir a esta vida en el pecado, es decir, de poner fin a nuestros modos terrenales y mundanos de vivir y pensar para que Dios pueda hacerse presente a nosotros? Aparentemente todo sugiere que la muerte a la que se está refiriendo no es otra que la muerte propiamente dicha entendida como separación del alma del cuerpo al cual se unía como forma. Es interesante advertir que esta definición de muerte, en términos ontológicos, nada tiene que ver aún con la concepción moderna de la medicina según la cual más bien habría de entenderse como la suspensión de las actividades del hipotálamo. Lo que sigue siendo un hecho constatable empíricamente por los medievales es que mientras el hombre continúe ejecutando las actividades más elementales y primarias, es decir, las actividades vegetativas (que poseen aun los seres menos desarrollados como los organismos unicelulares), habrá vida, y habrá modo de considerar que el alma permanece aún en el cuerpo. El problema con respecto al arrobamiento será entonces considerar si es posible ser arrobado sin necesidad de sustraerse de los actos de las potencias vegetativas, porque en nada afectarían al arrobamiento, o haría falta sustraerse de los mismos, tal como se ha dicho que es necesario tratándose de los sentidos: pues si los actos de los sentidos aportan materialidad al conocimiento, y la materialidad impide la pureza exigida al acto de conocimiento divino, con mayor razón sucederá con los actos de las potencias vegetativas, ya que son más materiales que los actos de las potencias sensitivas.

Y la respuesta de Santo Tomás no se hará esperar. Supuesto que vivir es el ser de los vivientes, y el ser del hombre le adviene a través de su alma, que es como la forma del cuerpo, y el alma se une al cuerpo sustancialmente, es decir, con una unión tal de la que *difícilmente* se separaría del mismo a no ser con la muerte, Santo

¹⁰³ *Quaest. in Heptat.* II, q. 154 (PL 34, 649). Esta misma opinión parece ser compartida por Gregorio, *Morales*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93A).

Tomás sólo puede decir que no hace falta esperar a morir para que la inteligencia sea elevada al arrobamiento. Si es preciso sustraerse de las potencias sensitivas, no por ello hace falta hacer lo mismo con las potencias vegetativas. Esto no significa ir en contra de las palabras citadas por Yahvé en el *Éxodo*: «no puede el hombre ver mi faz y vivir». Ha de hacerse una lectura adecuada de tales palabras hacia la correcta interpretación de las mismas, porque vivir no ha de tomarse aquí como *ser viviente*, sino como *operaciones vitales*. Esto quiere decir que la lectura correcta no debe entenderse en el sentido de «no puede el hombre ver mi faz y seguir siendo un ser vivo», lo que necesariamente nos llevaría a aceptar que hace falta morir y separarse el alma del cuerpo para ver a Dios, sino en el sentido de: «no puede el hombre ver mi faz y realizar sus operaciones vitales», es decir, las operaciones que forman parte de la propia naturaleza y que le impiden llegar a conocer a Dios, a saber, las operaciones sensitivas. Dice Gregorio: “Quien ve la sabiduría que es Dios, *muere enteramente a esta vida*”¹⁰⁴, pero “algunos mueren a esta vida abandonando completamente su cuerpo, o bien *apartándose enajenados de los sentidos corporales*”¹⁰⁵, y es en este segundo sentido como ha de tomarse lo de *morir enteramente a esta vida*. Morir a esta vida es dejar de amar y atender todo lo que impida amar a Dios, esto es, es sólo amarlo a Él, que es justamente lo que ocurre cuando se le contempla en éxtasis.

Esto es lo que hace decir a Gregorio que “algunos de los que viven en este cuerpo pero aumentan su virtud en grado inestimable, pueden llegar a ver el resplandor de Dios eterno”¹⁰⁶, para confirmar que no hace falta al alma separarse del cuerpo al que informa para ver la esencia de Dios. San Agustín admite asimismo que “la verdad luminosa misma se la descubre cuando se produce el apartamiento de los sentidos *en un grado menor que la muerte pero mayor que el sueño*”¹⁰⁷, por lo que para tener la visión de la verdad increada no se precisa que el alma se separe de su cuerpo. No es posible morir sin que el alma se separe del cuerpo, y como no es necesario que el alma se separe del cuerpo en el arrobamien-

¹⁰⁴ Morales, XVIII, c. 54 (PL 76, 93A).

¹⁰⁵ *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 27 (PL 34, 477-478).

¹⁰⁶ Morales, XVIII, c. 54 (PL 76 93A).

¹⁰⁷ *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 26 (PL 34, 476).

to, no hace falta morir para ser arrobado (aunque así haya sucedido en el caso de algunos como Moisés o Eliseo). Morir no es condición para el arrobamiento; más aún, algunos cuerpos en estado cataléptico, es decir, aparentemente muertos pero aún no putrefactos ni enterrados también es probable que hayan podido ser arrobados. Así lo dice San Agustín en su *Carta a Paulina* acerca de la visión de Dios: “No es increíble que a algunos difuntos cuyos cadáveres aún no habían sido sepultados, les haya sido concedida esa altísima revelación”¹⁰⁸, es decir, poder ver la esencia de Dios.

Una segunda lectura que de no hacerse puede engendrar equívocos es la que corresponde a II *Corintios* V, 6, en que Pablo afirma: «mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos por la fe y no por la visión». Esto puede llevar a creer que mientras el alma esté en un cuerpo no puede tener una visión de Dios en su esencia. Santo Tomás aclara lo anterior diciendo que la expresión «morar en el cuerpo» empleada por el Apóstol no quiere decir únicamente «mientras el alma se una a su cuerpo como forma», sino “mientras necesitamos de los sentidos corpóreos”¹⁰⁹. Es decir que es verdad que la mayoría no puede ver a Dios mientras su alma aún se una a su cuerpo, y por eso la mayoría de los que lo ven son los bienaventurados. Pero refiriéndose a lo que puede ocurrir sin morir aún, es posible que en el presente estado de vida el intelecto sea elevado a la visión divina, aunque para ello hará falta sustraerse de los sentidos, no usar de ellos, ni servirse de ellos.

¿Cuál debemos entender que es según Santo Tomás la *ultima ratio* en virtud de la cual se requiere que para el acto más perfecto del entendimiento haya que separarse de las operaciones sensitivas y no así de las vegetativas? La respuesta se hace manifiesta a partir de lo señalado más atrás: *cuando alguna de las potencias del alma (el intelecto) tiende a su acto propio, alguna otra (los sentidos) se debilita respecto de su acto propio, o incluso tiene ésta última que sustraerse definitivamente de su acto propio por completo, si definitivamente se trata de un acto sumamente intenso. Es decir que sólo las operaciones de las potencias sensitivas son capaces de*

¹⁰⁸ *Epístola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

¹⁰⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 4, ad 7m: “[...] dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod sensibus corporeis utimur”.

impedir la intensidad o vehemencia de un acto intelectual como el arrobamiento, o ser impedidas ellas mismas de sus actos por la intensidad de un acto como el arrobamiento. Además, al margen del arrobamiento, es decir, desde el punto de vista puramente antropológico y psicológico, las operaciones sensitivas y las intelectivas se impiden entre sí *per se*, mientras que las operaciones vegetativas y las intelectivas sólo pueden impedirse mutuamente *per accidens*.

Para Santo Tomás, las operaciones intelectivas y sensitivas se impiden mutuamente *per se* en cuanto a dos aspectos:

a) *Porque ambas operaciones exigen intenciones diferentes.* Es decir que para las operaciones sensitivas se requiere proponerse conocer, esto es, se requiere tener la intención de ejecutar actos mediante las potencias sensitivas. Y para los actos de las operaciones intelectivas también se requiere tener la intención de realizarlas usando con ello de nuestro intelecto y nuestra capacidad cognoscitiva. De tal modo que difícilmente pueden coexistir ambas intenciones voluntarias en un mismo acto, porque o bien nos proponemos sentir o bien entender, pero no ambas cosas a la vez. Y por eso, ante un acto intelectual como el arrobamiento, no cabe que los sentidos intervengan, o mejor dicho, no cabe que lo hagan sin debilitarse y sin estar impedidos para sentir, ya que el intelecto se halla ante un acto tan intenso, que no dejaría lugar para que a su vez los sentidos conocieran, tal y como cuando nos hallamos ante la contemplación visual o intelectual de algo sumamente interesante, difícilmente podemos “tener oídos” para aquel que nos llama.

Y así, las operaciones intelectivas se oponen de suyo a las sensitivas en cuanto al hecho de que suponen intenciones diferentes. Ambas dependen de la voluntad, y mi voluntad atiende a los actos de unas o de otras, pero no de ambas operaciones a la vez. Si ello sucediese no haría más que disminuir la intensidad del acto intelectual del arrobamiento, o incluso suspenderlo definitivamente, del mismo modo que el arrobamiento hace que las operaciones sensitivas disminuyan su capacidad operativa, o incluso queden suspendidas definitivamente

b) *Porque el intelecto se entremezcla con las operaciones de los sentidos comprometiendo su pureza.* Alguno podría pensar que el hecho de que sentidos e intelecto se relacionen tan cercanamen-

te, puede explicar que los sentidos ayuden al intelecto a formar conceptos y que las imágenes aporten los elementos de donde el intelecto agente puede abstraer lo inteligible de ellas. Pero paradójicamente, también explica que el intelecto, al recibir los datos de los fantasmas, sea menos puro que un intelecto como el de los ángeles, cuya pureza no puede comprometerse por ninguna relación con la materia. Y así en el arrobamiento, el intelecto no puede ser elevado mientras reciba sensaciones o imágenes suministradas por las potencias sensitivas, o mientras tenga que disponer de los órganos corporales de las potencias sensitivas, sirviéndose de ellos como de sus instrumentos, pues para conocer lo absolutamente inmaterial, hace falta la completa inmaterialidad (lo que aquí llamamos pureza) del intelecto.

Sentidos e intelecto se impiden *per se*. De aquí que para el arrobamiento, la sustracción de la materialidad de los datos aportados por los sentidos sea una condición necesaria para el mismo, como ya se vio al hablar del problema de la intervención de los sentidos en el arrobamiento¹¹⁰. En cambio, la sustracción de las operaciones vegetativas no es condición *sine qua non* para el arrobamiento, porque operaciones vegetativas e intelectivas no se impiden *per se*. Esto se demuestra porque:

a) Las operaciones vegetativas no dependen de la voluntad humana, es decir, son actos del hombre (no actos humanos), y como tales, no interfieren con la intención actual de la voluntad de ordenarse al objeto del intelecto. Y así, es posible ser arrobado por la inteligencia, sin que las operaciones vegetativas impidan de suyo cualquier acto intelectual, porque para las operaciones vegetativas no se requiere ninguna intención (como sí ocurre en el caso de las potencias sensitivas).

b) Asimismo, tampoco la operación intelectual se entremezcla de ningún modo con las operaciones vegetativas, ya que no recibe nada de ellas para conocer, ni tampoco se sirve el intelecto de ningún órgano corporal sustentado por las operaciones del alma vegetativa.

En resumen: las potencias vegetativas no son cognoscitivas, por tanto en nada se oponen *per se* a los actos intelectuales, y entre

¹¹⁰ Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. 13, a. 3, c.

éstos, tampoco al arrobamiento. Por más que sus actos, como la nutrición o la reproducción sean incluso más materiales que los de las potencias sensitivas: y la razón es que las potencias vegetativas están más alejadas del intelecto que las sensitivas. Por ejemplo, es posible sufrir un arrebató, y seguir perfectamente por su lado el proceso digestivo o circulatorio. En cambio, las representaciones corpóreas procedentes de la imaginación y los sentidos, aunque son más inmateriales que el cuerpo, están más cercanas a las operaciones del intelecto, y por ello pueden impedir más la visión divina.

Sólo de modo *per accidens* admite Santo Tomás que pueden las operaciones vegetativas impedir las operaciones intelectivas, “pues el intelecto recibe a partir de fantasmas, que se hallan en los órganos corporales, los cuales tienen que nutrirse y conservarse por la actividad del alma vegetativa. Con ello, por la actividad de las potencias nutritivas varía la disposición de los órganos, y consiguientemente la operación de la potencia sensitiva desde la cual recibe el intelecto, y así queda impedida accidentalmente la operación del intelecto mismo, como se ve en el sueño y después de la comida”¹¹¹. Es decir que la actividad del intelecto puede ser afectada por las operaciones vegetativas sólo indirectamente, como ocurre por ejemplo con la sensación postprandial en virtud de la cual tras consumir alimento surge una debilitación de la actividad intelectual manifestada por la sensación de sueño, ante la incapacidad de recibir el cerebro suficiente sangre para pensar, pues la mayoría de la sangre es empleada en la digestión de los alimentos. Y así, cuando se tiene sueño, difícilmente es posible concentrarse intelectualmente en algo. Y a la inversa, ante una actividad intelectual intensa, operaciones vegetativas como la nutrición pueden ser perturbadas: “del mismo modo, la operación intelectiva impide la operación del alma vegetativa, porque para la operación del intelecto es necesaria la operación de la imaginación, *cuya intensidad*

¹¹¹ *De veritate*, q. XIII, a. 4, c.: “Per accidens tamen potest ex altero alteri impedimentum provenire, in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus quae sunt in organis corporalibus quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri et conservari, et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur et per consequens operatio sensitivae potentiae a qua intellectus accipit, et ita per accidens etiam ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum”.

*exige el concurso del calor y de los espíritus*¹¹², y así por la vehemencia de la contemplación, la actividad de la potencia nutritiva experimenta dificultades”¹¹³.

Pero como es sabido, en el arrobamiento no se presentan estas dificultades: en el éxtasis no son afectadas ni siquiera *per accidens* las actividades intelectuales por las vegetativas porque “para la contemplación de la esencia de Dios *no se necesita de la operación de la imaginación*”¹¹⁴.

Un último argumento que subyace en la respuesta general dada por Santo Tomás al problema, y que ocupa un lugar central en la investigación es el siguiente. Quienes entienden que no es posible ser arrobado sin morir, o lo que es lo mismo, quienes creen que es necesario morir para ser arrobado, y así consideran necesaria la separación del alma de su cuerpo, tendrían que demostrar necesariamente que la unión entre cuerpo y alma se opone: a) por un lado, a la intención; y b) por otro, a la pureza presentes en el intelecto en el arrobamiento.

Pero según Santo Tomás, la unión cuerpo-alma no se opone al arrobamiento en cuanto a ninguno de estos aspectos, como lo afirma con las siguientes palabras tomadas de un fragmento, que por su importancia se cita a continuación:

“Para que el alma se una a su cuerpo como forma no se requiere ninguna intención, ya que tal unión no depende de la voluntad del alma, sino de la naturaleza. De modo similar, por tal unión no se contamina *directamente* la pureza del intelecto: pues el alma no se

¹¹² Ambos son de naturaleza vegetativa. Refiriéndonos a los segundos, debemos entender por *espíritus*, el aire como agente del movimiento corporal, es decir, una sustancia material fina y sutil que atraviesa con facilidad tejidos y órganos, activando las distintas facultades o *virtutes* orgánicas: “el *pneuma* va al corazón, al hígado, al cerebro y al resto del cuerpo, para refrescar unas partes y vivificar otras; son generados al contacto con el aire inspirado” (Juan cruz cruz, “Ontología del alma humana”, en Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Pamplona, Eunsa, 1999, XLIII).

¹¹³ *De veritate*, q. XIII, a. 4, c.: “Et etiam [...] per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursus fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis”.

¹¹⁴ *De veritate*, q. XIII, a. 4, c.: “in illa contemplatione qua Dei essentia videtur [...] talis contemplatio imaginationis operatione non eget”.

une a su cuerpo como forma mediante sus potencias, sino por esencia, ya que no hay nada intermedio entre la materia y la forma, como se demuestra en el libro VIII de la *Metafísica*; y tampoco la esencia del alma se une al cuerpo de suerte que siga totalmente la condición o manera de ser del cuerpo, como las demás formas naturales que están totalmente inmersas en la materia en el sentido de que no puede surgir de ellas ninguna potencia o acción que no sea material. Ahora bien, de la esencia del alma no sólo proceden unas fuerzas o potencias que son en alguna manera corporales, como actos que son de órganos corporales, es decir, las potencias sensitivas y vegetativas, sino también las facultades intelectivas que son completamente inmateriales y no son actos de ningún cuerpo o parte de un cuerpo, como se prueba en el libro III *Sobre el alma*. Así que las potencias intelectivas no proceden del alma en cuanto que está unida al cuerpo, sino más bien en cuanto permanece libre del cuerpo, por no estar completamente sometida a él, y así la unión del alma con el cuerpo no alcanza a la operación intelectual de modo que pueda comprometer su pureza. Hablando, pues, absolutamente, para la operación del intelecto, por muy intensa que sea ésta, no se requiere la separación de la unión con la cual el alma se une a su cuerpo como forma”¹¹⁵.

¹¹⁵ *De veritate*, q. XIII, a. 4, c.: “sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio cum haec unio non dependeat ex voluntate animae sed magis ex natura. Similiter etiam ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur: anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis sed per essentiam suam cum nihil sit medium inter formam et materiam, ut probatur in VIII *Metaphysicae*; nec tamen essentia animae ita corpori unitur quod totaliter corporis condicionem sequatur, sicut aliae formae materiales quae sunt omnino in materia quasi submersae in tantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia autem animae non solum procedunt quaedam vires sive potentiae quodam modo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae et vegetativae, sed etiam vires intellectivae quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur in III *De anima*. Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte qua est corpori unita, sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera utpote ei non totaliter subiugata, et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus ut possit eius puritatem impedire. Unde per se loquendo ad operationem intellectus quantumcumque intensam non requiritur abstractio ab illa unione qua anima unitur corpori ut forma”.

Así se responde entre otras objeciones, a la que considera que potencias del alma como el intelecto, no pueden elevarse hacia lo que está por encima de su esencia, ya que dimanar de ésta y radican en ésta. Y como es parte de la esencia del alma unirse como forma al cuerpo material, la potencia intelectual no podría elevarse hacia lo absolutamente inmaterial, a menos que desapareciera dicha unión entre alma y cuerpo¹¹⁶. Santo Tomás está de acuerdo en que dicho argumento sería concluyente siempre y cuando el alma por su esencia estuviera unida al cuerpo de tal modo que estuviese completamente sometida a éste. Pero como él mismo acaba de decir en el fragmento citado, esto no ocurre así, porque el alma no se une por esencia al cuerpo de suerte que siga totalmente la condición o manera de ser del cuerpo (como las demás formas naturales que están totalmente inmersas en la materia), y en virtud de ello el alma cuenta con operaciones completamente inmatrimales como las que provienen de las facultades intelectivas, completamente inorgánicas. El alma depende del cuerpo para obrar, pero no para ser. Y para obrar depende sólo parcialmente, pero no totalmente, y por eso dice Santo Tomás que el alma no está completamente sometida al cuerpo¹¹⁷. Y por eso, la pureza del intelecto exigida para el arrobamiento, que tiene por objeto algo igualmente puro como lo es la visión de Dios por esencia, no resulta afectada en absoluto en virtud de la unión del alma con su cuerpo, razón por la que no hace falta morir para ser arrobado por Dios, y para que el intelecto pueda conocer a Dios. La única prueba en favor de la absoluta necesidad de la separación del alma de su cuerpo durante el arrobamiento, sería la que el mismo

¹¹⁶ El argumento completo es el siguiente: “potentia non elevatur supra modum essentiae cum potentia ab essentia fluat et in ipsa radicitur; si igitur essentia animae fuerit corporali materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quae sunt omnino immaterialia elevetur, et sic idem quod prius” (*De veritate*, q. XIII, a. 4, arg 5).

¹¹⁷ No en vano dice Santo Tomás: “por el tipo de operación del alma humana, es posible reconocer cuál es su modo de ser. En efecto, en la medida en que su operación trasciende las cosas materiales, *su ser se halla por encima del cuerpo, e independiente de él; pero en la medida en que por naturaleza debe adquirir un conocimiento inmaterial a partir del conocimiento material*, es evidente que no puede darse el perfeccionamiento de su naturaleza específica sin su unión con el cuerpo. Pues una cosa no puede ser específicamente completa si no posee todo lo necesario para su propia operación específica” (*Quaestio disputata de anima*, a. 1, c).

Pablo hubiera podido aportar como testigo de la gloria, siendo consciente de que operó en él mismo dicha separación mientras fue arrobado. Pero como es sabido, Pablo no está seguro de haberse separado su alma de su cuerpo, que es el tema de la siguiente disertación.

5. El problema de la conciencia del propio arrobamiento

Habiendo expuesto Santo Tomás si la separación del alma de su cuerpo es o no condición *sine qua non* para el arrobamiento, el siguiente paso en el desarrollo de su exposición es previsible. En efecto, tras determinar si su alma se separó del cuerpo totalmente (y ya concluyó que no hizo falta) ahora se propone resolver *si estuvo consciente de ello, si supo que fue arrebatado* (no sólo en el momento mismo del arrebato, sino también después, como se descubre por las objeciones planteadas aquí). ¿No es tanto como preguntarse si estaba consciente de que estaba muerto o no? Sólo en cierto sentido es así, ya que estar arrebatado quiere decir no estar muerto (*raptus etiam differt a morte*). Y así, estar consciente del arrebato equivale a estar consciente de estar vivo. Pero en cierto modo no es así: porque estar arrebatado quiere decir además no necesitar usar de los sentidos para ver la esencia divina, sólo por decir qué otra cosa significa ser arrebatado o estar arrobado.

En este sitio, Santo Tomás hace un repaso de las soluciones dadas al respecto, pero sin perder de vista que el único autorizado para responder de lo que fue consciente o no durante su arrebato es Pablo mismo, y que todo intento por aclarar algo que él mismo no aclaró (como se advierte en el corpus de *De veritate*, q. 13, a. 5, *in fine*) puede llevar a una explicación poco satisfactoria por poco creíble. El asunto no deja de tener un matiz más histórico que sistemático, pero no por ello se hace menos relevante la respuesta dada por Santo Tomás.

Del que muchos de los comentaristas de Pablo se inclinen a pensar que el alma de Pablo permaneció unida a su cuerpo como forma mientras sucedió el arrobamiento (Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura), no puede seguirse categóricamente que Pablo pensó como ellos, sino únicamente que es lo más plausi-

ble. ¿Desde cuándo se puede pensar que Pablo sabía que su alma se hallaba en el cuerpo sólo porque los demás sabían que lo estuvo?

El problema podría definirse así: en II *Corintios*, XII, 2, Pablo afirma de sí mismo: “sé de un hombre que *fue arrebatado* hasta el *tercer cielo*”. La noción de *tercer cielo*¹¹⁸ posee varios significados. Por ahora, es suficiente considerarlo como el *cielo espiritual* (a diferencia del cielo aéreo y sidéreo), es decir el lugar donde los ángeles y los santos gozan de la contemplación de Dios. Y cuando dice que *fue arrebatado* a él significa que Dios le mostró la vida de la que ya gozan justamente los bienaventurados, y por tanto, fue testigo de la gloria. Lo anterior significa que sabía que estaba en el cielo, y supo en qué consistía dicho cielo, si en algo corporal o espiritual: si era algo corporal, debió haber sido arrebatado en cuerpo, en cambio si era algo incorpóreo, no pudo haber sido arrebatado en cuerpo. Es decir que “supo si se hallaba en su cuerpo o fuera de él al momento de la visión, porque no es posible ver lo corpóreo sino hallándose en un cuerpo, en cambio la visión del algo intelectual no se realiza hallándose en el cuerpo”¹¹⁹. Pero si esto es así, ¿por qué entonces afirma inmediatamente después: «si en el cuerpo o si fuera del cuerpo, no lo sé: sábelo Dios». ¿Cómo puede ser que tenga certeza de lo que vio, pero no tenga la certeza de la manera por la que lo vio? Es sumamente extraño que si sabe que vio algo incorpóreo, y por tanto algo que no pudo verse mediante el cuerpo, sea inducido a creer que no sabe si vio esto con el cuerpo o sin él.

¹¹⁸ Santo Tomás explica en qué consiste el tercer cielo en *Super II Corintios*, cap. 12, lecc. 1: “ser raptado al *primer cielo* es ser desprendido de los sentidos corporales. Por lo cual, como nadie puede desprenderse totalmente de los sentidos corporales, es claro que nadie puede decir absolutamente que sea raptado al primer cielo, sino relativamente, en cuanto a veces ocurre que alguien se aplica de tal modo a un solo sentido que se le retira de la acción de los demás. Ser raptado al *segundo cielo* es que alguien sea apartado del sentido para ver algunas cosas imaginables, por lo que tales visiones se han efectuado siempre en éxtasis. Y por eso cuando Pedro vio el mantel (*Hechos*, X, 11-12) se dice que esto ocurrió en éxtasis. En cambio, Pablo dice haber sido raptado al *tercer cielo* porque de tal manera fue desprendido de los sentidos y elevado por encima de todas las cosas corporales, que vio las cosas inteligibles limpias y puras, de la manera como las ven los ángeles y el alma separada, y lo que es más, al mismo Dios por esencia”.

¹¹⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 5, arg. 2: “[...] scivisse an in corpore an extra corpus viderit quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus; intellectualis vero semper fit sine corpore”.

No obstante la incertidumbre de Pablo, en favor de la opinión de que Pablo supo que su alma se hallaba en el cuerpo y no fuera de éste, se aduce que Pablo dijo expresamente: «sé de un *hombre*, que fue arrebatado hasta el tercer cielo», y como *hombre* designa al compuesto de cuerpo y alma, no cabe duda que sabía que su alma estaba unida al cuerpo¹²⁰. Además, por otro lado, es sabido que los muertos no son arrebatados. Y como Pablo sabía que estaba arrebatado, entonces sabía que no estaba muerto, y por tanto, sabía que su alma estaba unida al cuerpo¹²¹.

Otros, creyendo que Pablo llegó a tener en su arrobamiento una visión idéntica a la que tienen los bienaventurados, creyeron que Pablo asimismo supo si su alma estaba separada o unida a su cuerpo porque a los bienaventurados se les ha concedido dicho privilegio. Nuevamente se tiene la idea de que Pablo participó de una bienaventuranza absoluta (hecho descartado ya por Santo Tomás) y que por tanto, viendo a Dios, es decir, al Todo, pudo verlo todo, o como dice Gregorio: “¿qué cosas no verán quienes ven al que ve todas las cosas?”¹²². Si los bienaventurados pueden verlo todo, y Pablo gozó de tal bienaventuranza, no tenía por qué desconocer si su alma se hallaba unida a su cuerpo. Es como si se hubiera visto a sí mismo «desde fuera» como poseedor de un cuerpo, y como hallándose en éste.

Pero todas éstas no son más que razones plausibles para creer que Pablo sabía que se hallaba en su cuerpo durante el arrobamien-

¹²⁰ El argumento completo es el siguiente: “sicut ipsemet dicit, scivit ‘hominem raptum usque ad tertium caelum’; sed homo nominat coinunctum ex anima et corpore; ergo scivit animam corpori esse coniunctam” (*De veritate*, q. XIII, a. 5, arg. 3). Sin mayor complicación responderá Santo Tomás a este argumento sosteniendo que «por sinécdoque a veces llamamos *hombre* a una parte del mismo, sobre todo al *alma*, que es su parte más noble». Es decir, que al decir Pablo «sé de un *hombre*, que fue arrebatado hasta el tercer cielo», está tomando la parte por el todo, es decir, el alma por el hombre entero. Y por eso, lo que en realidad está queriendo decir es «sé de un *alma*, que fue arrebatada hasta el tercer cielo».

¹²¹ *De veritate*, q. XIII, a. 5, arg. 4: “ipse [Paulus] scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet; sed mortui non dicuntur rapti; ergo ipse scivit se non esse mortuum, et ita scivit animam suam esse corpori coniunctam”.

¹²² *Dialogorum*, IV, c. 33 (PL 77, 376B). Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. 2, a. 2, c.; q. 8, a. 4, arg. 8; *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 8, arg. 1; Guillermo el Altisiodorensis, *Summa aurea*, II, tr. 5, q. 3 (f. 47^{rb}).

to. No son razones concluyentes, esto es, absolutamente demostrativas. Y ello se desprende de la respuesta dada por Santo Tomás al problema planteado, la cual comprende cuatro partes:

1) Primero comienza Santo Tomás por descartar, basado en San Agustín, la opinión de algunos que pensaban que cuando Pablo dijo desconocer si su arrebató fue *en el cuerpo o fuera del cuerpo* (II *Corintios*, XII, 2), quería decir éste que no sabía si su cuerpo había sido llevado hasta el cielo (junto con su alma), o si únicamente había sido arrebatada su alma. En efecto, la expresión *ser arrebatado en el cuerpo*, puede ser interpretada como *ser arrebatado el cuerpo mismo*, esto es, ser transportado físicamente a otro lugar un sujeto como se dice en *Daniel* 14, 35, que ocurrió con el profeta Habacuc quien fue transportado por un ángel a Babilonia. De ahí que algunos hayan creído que el rapto se refería al cuerpo. Además se basan en que Pablo nunca dice literalmente en II *Corintios*, XII, 2: “sé de un hombre que hace catorce años fue arrebatado, mas *no sé si su alma estuvo unida en aquel rapto o no*”, sino “sé de un hombre que hace catorce años fue arrebatado, mas *no sé si en el cuerpo o fuera del cuerpo*”.

Pero Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, desaprueban dicha lectura:

a) Porque ello no concuerda con lo dicho por Pablo inmediatamente después, cuando dice que fue arrebatado *hasta el tercer cielo*. El tercer cielo es un cielo real, esto es, la gloria de los santos. Si el cuerpo también hubiese sido arrebatado, entonces estaría diciendo que vio el cielo no sólo con el alma sino también mediante el cuerpo, y ello es imposible, porque el cielo es de naturaleza incorpórea y el cuerpo no lo es (como dice Santo Tomás: “supo con certeza que aquello hacia lo que fue arrebatado era un cielo real, luego supo si era algo corpóreo o incorpóreo: si era algo corpóreo, debió haber sido arrebatado en cuerpo, en cambio si era algo incorpóreo, no pudo haber sido arrebatado en cuerpo”¹²³). A menos que se tratase de un cielo imaginario el que vio, es decir, de una visión corporal, pero esto es inadmisibile porque entonces

¹²³ *De veritate*, q. XIII, a. 5, c.: “Scivit igitur pro certo quod illud in quod raptus fuit vere erat caelum; ergo scivit an esset corpus vel res incorporea: si enim erat corpus, in eam rapiebatur corporaliter, si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat”.

hubiera dicho: «sé de un hombre que fue arrebatado hasta el segundo cielo», es decir, que tuvo la visión corporal e imaginaria de algo parecido al cielo, y no del cielo real o tercer cielo.

b) Porque entonces no hubiera dicho desconocer si el arrebato que tuvo fue en el cuerpo o fuera de él, sino que definitivamente hubiera dicho explícitamente que el arrebato fue en el cuerpo. Es decir que no hubiera dicho: «sé de un hombre que hace catorce años fue arrebatado, mas *no sé si en el cuerpo o fuera del cuerpo*», sino «sé de un hombre que hace catorce años fue arrebatado *en el cuerpo*», y así, tanto el ser arrebatado hasta el cielo, como el ser arrebatado en cuerpo, serían la misma realidad. Pero la verdad es que distingue entre lo que supo (que fue arrebatado) y lo que no supo (si en el cuerpo o fuera de él)¹²⁴.

Por tanto, para Santo Tomás no hay duda de que Pablo sabía que fue arrebatada su alma: *el cuerpo no fue arrebatado, sino sólo su intelecto*, y esto equivale a decir que su raptó fue espiritual y no corporal, o lo que es lo mismo, que fue arrebatado espiritualmente y no corporalmente. Que no tuvo raptó corporal significa en general que no fue llevado físicamente su cuerpo al cielo, pero principalmente, que no fue una visión corporal-imaginaria lo que tuvo del cielo. En cambio, de lo que dudó Pablo fue si en el arrobamiento su alma se hallaba en el cuerpo o no. Así lo dice Santo Tomás: “*queda sólo aceptar que Pablo no tenía dudas sobre si su raptó fue corporal o sólo espiritual –pues ya se ve que supo que su raptó fue sólo espiritual, es decir, que fue arrebatado al cielo sólo*”

¹²⁴ Como dice San Agustín en *Super Genesim ad litteram*, cap. IV, núm. 10: “Si él hubiera querido llamar cielo a una imagen espiritual semejante a la de una cosa corporal, tal era la imagen de su cuerpo en la que había ascendido al cielo, y, por lo tanto, como llamaba cielo a lo que sólo era imagen de cielo, así llamaría también a su cuerpo, aunque fuera únicamente imagen de cuerpo; mas entonces no se preocuparía por conocer qué cosa sabía y qué cosa no sabía, cuando dijo que sabía que un hombre había sido arrebatado hasta el tercer cielo, pero ignoraba si en cuerpo o sin él, sino que sencillamente narraría la visión denominando las cosas que vio con los nombres de las cosas a que se asemejaban. Así hablamos nosotros cuando narramos nuestros sueños o alguna visión habida en ellos: vi un monte, decimos; vi un río, vi tres hombres, y así otras cosas semejantes, dando a las imágenes los mismos nombres de las mismas cosas a quienes se asemejan. Pero el Apóstol terminantemente dijo: *yo sé esto e ignoro aquello*”.

*su intelecto—, sino únicamente tenía dudas sobre si en ello su alma se hallaba en el cuerpo o no*¹²⁵.

En otras palabras, Pablo estaba cierto del «modo del raptus» (*modus raptus*) pero dudaba de la «condición del raptus» (*conditio raptus*). No es lo mismo el *modus raptus*, que la *conditio raptus*. El primero se refiere a si el arrebató fue sólo espiritualmente o también corporalmente, es decir, si sólo intervino el intelecto o también la imaginación. La segunda se refiere a si el alma se hallaba unida al cuerpo durante el arrebató. La distinción es importante porque bien pudo suceder que el arrebató haya sido sólo espiritual, y no por ello hubiera abandonado el alma totalmente su cuerpo, sino que hubiera permanecido en el cuerpo (que es lo que Santo Tomás considera más plausible, si bien no está seguro de ello, porque el mismo Pablo tampoco lo estaba, como dice en *De veritate*, q. 13, a. 5, ad 1m). En cambio no puede suceder lo contrario: es decir, que el arrebató haya sido corporal (y no sólo espiritual), es decir, que todo haya sido una representación corporal producida en el alma con base en la imaginación, como un sueño, habiendo abandonado el alma al cuerpo, porque como es lógico el alma separada de su cuerpo carece de representaciones corporales e imaginativas, que sólo son posibles estando el alma en su cuerpo. Y así, el *modus raptus* es distinto de la *conditio raptus*.

La distinción es importante si se tiene en cuenta que con ella se contestaría a quienes consideran que Pablo sí sabía si se hallaba en su cuerpo o fuera de él en el momento de la visión, porque según ellos no es posible ver lo corpóreo sino hallándose en un cuerpo, en cambio la visión del algo intelectual no se realiza hallándose en el cuerpo. A esta objeción contesta precisamente Santo Tomás al sostener que dicho argumento se refiere exclusivamente al modo del arrobamiento. Es decir, la objeción antes presentada resuelve el problema del modo del arrobamiento afirmando ellos, como el mismo Santo Tomás juzga como verdadero, que cuando Pablo fue arrobado, no tenía dudas sobre si su raptus fue corporal o espiritual: sabía que era sólo espiritual precisamente porque sabía que el cielo era algo incorpóreo. Pero en opinión de Santo Tomás, dicho

¹²⁵ *De veritate*, q. XIII, a. 5, c.: “Restat igitur quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis vel spiritualis solum, sed scivit solo intellectu se in illud caelum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore an non”.

argumento no resuelve lo concerniente a la condición del arrobamiento, pues bien pudo suceder que aun sabiendo que el cielo era incorpóreo, y que lo vio espiritualmente (y no corporalmente como si hubiese sido una representación imaginativa), –todo lo cual se refiere al modo del arrobamiento– hubiera permanecido el alma en su cuerpo todo el tiempo que duró el arrobamiento –a lo cual obedece en cambio la condición del arrobamiento. Éste es el verdadero problema por resolver. Problema que como se verá, fue dejado *sine resolutione* por San Agustín y Santo Tomás por razones citadas a continuación.

2) Acto seguido, pasa Santo Tomás a examinar que tan válida es la opinión de quienes piensan que Pablo ignoró si su alma se hallaba en el cuerpo o no en el momento preciso del arrobamiento, pero no después de éste. Según ellos, Pablo supo si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera de él *a posteriori*: sólo tras examinar y estudiar la experiencia que había tenido del arrebato, «porque durante el arrobamiento, la mente entera de Pablo fue arrobada hacia las realidades divinas, y no pudo percibir si su alma se hallaba en el cuerpo o no lo estaba»¹²⁶.

Pero nuevamente Santo Tomás desestima esta respuesta, basándose para ello en las palabras de Pablo. Pues tal argumento equivale a decir que en el pasado Pablo desconoció si en su arrebato se hallaba el alma en el cuerpo o fuera de éste, mas en el presente ya lo sabe. Pero el mismo Pablo aclara qué fue lo que conoció en el pasado y qué conoce en el presente. En el pasado supo que él había sido arrebatado catorce años al cielo, y *en el presente confiesa que hay algo que sabe* (que fue arrebatado) y *algo que ignora* (si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera del mismo). Por eso dice en II *Corintios* XII, 2: “Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo. Si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo, tampoco lo sé”. Luego, “después de transcurridos los catorce años desde que fue arrebatado, todavía ignoraba si cuando fue arrebatado se hallaba en el cuerpo o no”¹²⁷.

¹²⁶ *De veritate*, q. XIII, a. 5, c.: “[...] in illo enim raptu tota mens eius in divina ferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore an non”.

¹²⁷ *De veritate*, q. XIII, a. 5, c.: “[...] post annos quattuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit quando fuit raptus”.

Mas queda firme lo aducido por estos autores, y suscrito por Santo Tomás, de que seguramente Pablo no supo si su mente se hallaba dentro o fuera del cuerpo porque en ese momento había sido arrobado hacia las realidades divinas. Es decir que, según Santo Tomás, este motivo es válido para demostrar que Pablo ignoró en el pasado si su alma se hallaba en el cuerpo, mas no es válido para demostrar que Pablo conoce en el presente si su alma se hallaba en el cuerpo, porque según Santo Tomás en el presente sigue ignorando esto último.

3) Finalmente, Santo Tomás cita a quienes piensan que lo mismo durante que después del arrobamiento, Pablo ignoró si su alma se hallaba en el cuerpo, lo cual aprueba Santo Tomás, pero no la razón aducida en favor de ello. Pues dicen que su desconocimiento no fue total sino sólo parcial, es decir que Pablo supo que el alma se unía al cuerpo como forma suya, pero no sabía si al mismo tiempo sufría una enajenación de los sentidos y si había tenido lugar en él una separación del alma respecto de las operaciones del alma vegetativa. A lo cual responde definitivamente Santo Tomás sosteniendo que lo que Pablo quiere decir es que ignora *totalmente* si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera de éste («sólo Dios sabe»). Además, no venía muy a cuento que se preguntara Pablo por las potencias sensitivas o vegetativas, es decir, por los fenómenos del cuerpo que en él se desarrollaban mientras fue sujeto de arrobamiento. Más aún, consta que Pablo era teólogo, no un filósofo propiamente dicho, y por ello, no cabe distinguir en el contexto de sus especulaciones, alusión a ciertas expresiones como potencias vegetativas o alma sensitiva, empleadas más bien por filósofos, bien de filiación platónica o aristotélica, que por hombres de letras educados en la ciencia y la cultura hebreas.

La conclusión más importante dada por Santo Tomás, es decir, la relativa a la condición del rapto, es que Pablo: “desconoció totalmente si su alma se hallaba unida al cuerpo o no lo estaba. Y esto es lo que concluye San Agustín después de una larga disquisición en su *Comentario literal al Génesis*: ‘Sólo queda que entendamos, cuando fue arrebatado al tercer cielo, que su alma ignoró si permaneció en el cuerpo –como está cuando decimos que vive en estado de vigilia, o dormido o en éxtasis, privado de los sentidos– o si salió por completo del cuerpo de modo que le dejara muerto hasta que, llevado a cabo aquel rapto y visión, volviera el alma a

entrar en sus miembros inertes, y que no despertara como el que duerme o que recobrará de nuevo el sentido como el privado de él por el éxtasis, sino como el que verdaderamente murió y resucita”¹²⁸.

¿Qué motivos han podido llevar a Santo Tomás y a San Agustín a hablar de esta manera y a dejar de pronunciarse categóricamente ante el problema planteado aquí mismo? Todo hace suponer que para ambos, una primera razón explicativa de ello sería el hecho de que la mente de Pablo sólo podía estar pendiente de aquella visión, y por tanto no podía ocuparse a la vez de determinar lo que estaba sucediendo en su cuerpo mismo mientras todo su ser se hallaba dirigido hacia la contemplación de Dios mismo. La sensación general está suspendida. Tampoco está comprobado que Pablo haya conservado una cierta sensación general de la propia existencia (*cenestesia*), independiente de los sentidos. Por algo se dice que al menos “Pablo supo que no estaba muerto”¹²⁹.

A este respecto Santo Tomás cita y adopta la opinión de San Agustín: “si permaneció en el cuerpo o fuera de éste, es algo que duda Pablo; de ahí que dudándolo éste, ¿quien de nosotros se atrevería a despejar dicha duda y hablar con certeza en ese punto? *Y por eso Agustín dejó el problema en estado de indefinición. Y todo lo que ha podido afirmarse después sobre este punto, es más a título de probabilidad que de certidumbre*”¹³⁰. Seguidamente, Santo Tomás expone que es más plausible creer que el alma

¹²⁸ *De veritate*, q. XIII, a. 5, c.: “dicendum est quod simpliciter nescivit an anima esset corpori coniuncta vel non. Et hoc est quod Augustinus XII Super Genesim ad litteram post longam inquisitionem concludit dicens “Restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus utrum quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exierit ut mortuum corpus iaceret donec peracta illa demonstratione membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret aut extasi alienatus rediret in sensus sed mortuus omnino revivisceret”.

¹²⁹ *De veritate*, q. XIII, a. 5, arg. 4: “ipse [Paulus] scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet; sed mortui non dicuntur rapti; ergo ipse scivit se non esse mortuum”.

¹³⁰ *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 1m: “dicit Augustinus XII Super Genesim ad litteram ‘utrum in corpore an extra corpus, dubitat Apostolus; unde illo dubitante quis nostrum certus esse audeat?’; unde Augustinus hoc indeterminatum relinquit. Quod autem posteriores de hoc aliquid determinant, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine”.

permaneció en el cuerpo y no lo abandonó mientras fue arrebatada: “en efecto, aquello por lo que pudo llegar a creerse que un alma aún permaneciendo unida es arrebatada, es porque *es más probable que haya permanecido unida*”¹³¹. Esta probable solución dada por Santo Tomás era de esperarse, tomando en cuenta que según su psicología, el ser del hombre consiste en ser algo uno, con una unidad sustancial tal por la que el alma se une al cuerpo como forma de éste, y no sólo *accidentaliter*, como si el alma fuese sólo el piloto y el cuerpo únicamente la nave a gobernar y dirigir. Parece que esta doctrina no cambió nunca en el pensamiento de Santo Tomás. No obstante, Santo Tomás admite que Dios bien puede hacer que el hombre abandone el cuerpo temporalmente, y retorne al mismo: “también pudo suceder que el alma de Pablo hubiera sido separada del cuerpo en el arrobamiento, y que dicha separación no sucediera naturalmente, sino que por alguna intervención divina el alma se separara de su cuerpo, no al grado de permanecer absolutamente separada, sino sólo temporalmente”¹³². Además es lógico pensar, a la luz de la fe, que en su mente siempre estuvo presente la posibilidad de ser arrebatada el alma humana hasta separarse del cuerpo, sin permanecer más en él, pero consciente de que ello fue casi siempre para no volver más a unirse al cuerpo. Lo ordinario es que “los muertos no sean arrebatados”¹³³, y que cuando Dios arrebatara, lo haga para siempre. De esto último está cargada de ejemplos la historia del pueblo de Israel.

Una última palabra acerca de la relación entre el alma de Pablo y la naturaleza angélica. No obstante haber afirmado Santo Tomás en *Super II Corintios* (cap. XII, lecc. 1) que cuando Pablo fue arrebatado al tercer cielo, pudo ver las cosas inteligibles limpias y puras (es decir, sin la materialidad de las representaciones sensitivas e imaginativas, pues de Dios no hay fantasma), y a Dios tal como lo ven los ángeles, en *De veritate* (q. 13, a. 5, ad 5m) advier-

¹³¹ *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 1m: “ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se dicit Apostolus raptum, ut ex dictis patet, probabilius est quod unita remanserit”.

¹³² *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 4m: “dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret sed ad tempus”.

¹³³ *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 4m: “non [...] mortuus raptus dici possit”.

te que no por ello pudo su alma conocer si ésta se hallaba en el cuerpo o fuera de éste. La razón de ello es explicada con las siguientes palabras: “cuando el Apóstol fue arrebatado de los sentidos hasta el tercer cielo, le faltó el conocimiento pleno y perfecto de las cosas propio de los ángeles [...]. Esto no faltará cuando, asumiendo los cuerpos la resurrección, lo corruptible se vista de incorrupción”¹³⁴. Y así se concluye que la visión extásica, fue en parte semejante a la visión beatífica (ya que por ella pudo conocer los misterios que ya le han sido revelados a los santos y aquello de lo que ya gozan actualmente), pero en parte fue más imperfecta, pues mientras esté vivo el individuo humano, bien sea en éxtasis o no, se seguirá equivocando e ignorando muchas cosas.

¹³⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, 36, citado por Santo Tomás, *De veritate*, q. XIII, a. 5, ad 5m: “Apostolo abrepto a carnis sensibus in tertium caelum et paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae angelis inest [...]; hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induerit incorruptionem”.

DE VERITATE

CUESTIÓN DECIMOTERCERA

Tratado sobre el arrebató místico

1. *¿Qué es el arrebatamiento?*
2. *¿Vio Pablo a Dios en su esencia durante el arrebatamiento?*
3. *¿Puede el intelecto de alguno –en el presente estado de vida– ser elevado a la visión de la esencia de Dios, sin necesidad de que se sustraiga de sus sentidos?*
4. *¿Cuánta separación se requiere para que el intelecto pueda ver la esencia de Dios?*
5. *¿Tuvo Pablo desconocimiento o conciencia de su arrebatamiento?*

ARTÍCULO 1¹: ¿Qué es el arrebatamiento?

Y los maestros lo describen así: «arrebatamiento es la elevación [del espíritu humano] contra naturaleza desde lo natural, por la fuerza de una naturaleza superior».

PERO YA SE VE QUE ESTA DEFINICIÓN ES INAPROPIADA:

1. Porque, como dice² San Agustín, la inteligencia del hombre conoce naturalmente a Dios; pero durante el arrebatamiento el

¹ El asunto abordado en este artículo es tratado esencial o tangencialmente por Santo Tomás en otras obras, a cuya mención remitiremos de aquí en adelante siempre al inicio de cada artículo, con el nombre de *textos paralelos*. Para el tema que nos ocupa, cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 1; *Super II Corint.*, cap. 12, lección 1.

intelecto del hombre se eleva al conocimiento de Dios; luego su intelecto no se eleva contrariando su naturaleza, sino que conoce naturalmente.

2. Un espíritu creado depende de uno increado más de lo que un cuerpo inferior depende de uno superior; pero las impresiones [provenientes] de los cuerpos superiores se producen naturalmente en los cuerpos inferiores, como dice³ el Comentador al comentar el libro III *Sobre el cielo y el mundo*; luego la elevación del espíritu humano, aunque se produzca por fuerza de una naturaleza superior, es natural.

3. Con relación a aquello de *Romanos*, XI, 24: «fuiste injertado en un olivo legítimo contra naturaleza», comenta⁴ la Glosa lo siguiente: “Dios, autor de la naturaleza, nada hace contra naturaleza, porque corresponde a cada naturaleza el haber recibido su orden y medida propios, justamente de Él”; pero la elevación característica del arrobamiento es producida por Dios, quien es creador de la naturaleza humana; luego dicha elevación no es contra naturaleza sino natural.

4. *Podríase replicar* que a dicha elevación se la llama contraria a naturaleza porque la realiza la voluntad divina en vez del espíritu humano. —*Pero resulta* que dice⁵ Dionisio en el cap. VIII *Sobre los nombres divinos*, que “la justicia divina consiste en dar a cada cosa según la medida y dignidad que les corresponde”; pero Dios no puede hacer nada contra su justicia; luego a ninguna cosa da nada que no sea según la propia medida.

5. Si la medida del hombre se transforma con respecto a algo, es preciso que se transforme de tal modo que el bien del hombre no desaparezca, porque Dios no es causa de que el hombre sea peor, como dice⁶ Agustín en el libro de las LXXXIII *Cuestiones*. Ahora, el bien del hombre consiste en vivir y obrar voluntariamente según

² Pseudo-Agustín, *De spir. et anima*, cap. 11 (PL 40, 787). Cfr. *De veritate*, q. VIII, a. 3, arg. 13; q. XIII, a. 3, arg. 7.

³ Averroes, *In III De coelo et mundo*, comm. 20 (V, 187 F).

⁴ Glosa de Pedro Lombardo a *Romanos* XII, 24 (PL 191, 1488 B).

⁵ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, §7 (PG 3, 893 D; Dion. 433).

⁶ San Agustín, *Quaestionum*, quaestio 3 (PL 40, 11).

la propia razón, como afirma⁷ Dionisio en el cap. IV *Sobre los nombres divinos*. Luego, siendo que la violencia es contraria a lo voluntario y además suprime el bien de la razón –de aquí que “la necesidad es aflictiva porque es contraria a la voluntad”, como dice⁸ Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*– resultará que no es por voluntad divina que en el hombre se produzca esa elevación violenta contraria a naturaleza, que es lo que parece suceder en el arrobamiento (= arrebato) como su nombre mismo lo sugiere, y como a ello se refiere la definición citada arriba [por los maestros] cuando afirma que el arrebato se produce “por la fuerza de una naturaleza superior”.

6. Dice⁹ el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*, que cuando los sensibles son demasiado intensos (*excellentes*) pueden destruir los sentidos, mas cuando los inteligibles son demasiado intensos no destruyen al intelecto. Es por esto que los sentidos dejan de conocer sensibles demasiado intensos, pues son destruidos por éstos; en cambio, el intelecto puede conocer naturalmente los inteligibles, por muy intensos que éstos sean. Luego, cualesquiera que sean los inteligibles a los que la mente humana sea elevada, no será una elevación contra naturaleza.

7. Dice¹⁰ San Agustín en su libro *Sobre el espíritu y el alma*, que el ángel y el alma son parecidos en cuanto a su naturaleza, pero desemejantes en cuanto a su oficio. Pero no es contra la naturaleza del ángel que conozca aquello hacia lo que son elevadas las almas de los hombres en el arrobamiento. Luego tampoco la elevación característica del arrobamiento es para el hombre contraria a su naturaleza.

8. Si un movimiento es natural, también lo será llegar al término de dicho movimiento, ya que ningún movimiento es infinito. Pero la mente del hombre se mueve naturalmente hacia Dios, lo cual ocurre porque no descansa sino hasta que lo ha alcanzado, de

⁷ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, §32 (PG 3, 733 A; Dion. 309).

⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5 (1015a 28).

⁹ Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429a 29).

¹⁰ Más correctamente en: San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 11 (PL 32, 1287).

ahí que San Agustín afirme¹¹ en el libro I de sus *Confesiones*: «Nos hiciste, Señor, para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti». Luego la elevación por la que la mente alcanza a Dios, como sucede durante el arrobamiento, no es contra naturaleza.

9. *Podríase replicar* que no es natural a la mente humana llegar por sí misma a Dios, sino por prescripción (*praestitutione*) divina, y por ello, el arrobamiento no es de suyo natural a la mente. *–Pero resulta* que ninguna naturaleza inferior opera ni tiende a ningún fin sino por prescripción divina, razón por la cual se dice que la obras de la naturaleza son obras de una inteligencia¹². Sin embargo, a las cosas de la naturaleza [que realizan dichas obras de la naturaleza], les son precisamente de suyo naturales tales obras y un movimiento propio. Luego tratándose de la mente humana, también llegar a Dios debe juzgarse como de suyo natural a ella, siempre que le sea natural llegar por prescripción divina.

10. El alma existe de suyo (*est anima in se*) –y conforme a esto se le considera espíritu– antes que estando unida a un cuerpo – conforme a lo cual se le considera alma¹³. Pero el alma, en cuanto espíritu, tiene por acto conocer a Dios y a otras sustancias separadas, mas en cuanto unida al cuerpo, el alma tiene por acto conocer las cosas corporales y sensibles: luego es inherente al alma conocer los inteligibles antes (*per prius*) que los sensibles; luego siendo natural al alma conocer los sensibles, también será natural a ella conocer a Dios en tanto inteligible.

11. Es más natural a algo ordenarse a su término último que al término medio, porque al ordenarnos a éste nos ordenamos a aquél. Ahora, las cosas sensibles son ciertos medios a través de los cuales advenimos al conocimiento de Dios, como dice Pablo en *Romanos*,

¹¹ San Agustín, *Confessionum*, I, cap. 1 (PL 32, 661).

¹² *De veritate*, q. III, a. 1, *corpus*: “omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae”. En realidad la idea tomista de que «toda obra de la naturaleza se dice que es obra de una inteligencia», ya aparece en San Alberto, *De animalibus*, I, tr. 2, c. 12, n. 274; y II, tr. 1, c. 1, n. 11 (St. I, 97 y 227).

¹³ «prius est anima in se secundum quod spiritus dicitur quam prout est coniuncta secundum quod dicitur anima»: idea muy probablemente tomada por Aquino de Pseudo-Agustín, *De spir. et anima*, cap. 9 (PL 40, 784).

I, 20: «lo invisible de Dios es conocido mediante sus obras». Es así que el conocimiento de lo sensible es natural al hombre, luego también el conocimiento de lo inteligible.

12. Nada que se haga en virtud de algo natural puede decirse que de suyo sea contra naturaleza. Pero algunas cosas naturales—como ciertas hierbas y piedras— tienen la capacidad de hacer que el alma abandone sus sentidos de modo admirable, como sucede en el arrobamiento. Luego éste no es una elevación contra naturaleza.

PERO EN CONTRA, está lo que, con relación a aquella cita de II *Corintios* XII, 2 ss.: «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo tampoco lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo», comenta¹⁴ la Glosa: «Pablo se está refiriendo al arrobamiento, es decir, ser elevado contra naturaleza»; luego el arrobamiento es una elevación contra naturaleza.

RESPUESTA. Debe decirse que, así como de cada cosa existe una cierta operación propia de ella en virtud de la cual es tal, como pueden tenerla por ejemplo el fuego o una piedra, así también existe en el hombre una operación del mismo en cuanto tal, la cual le es natural.

Ahora bien, en las cosas naturales puede ocurrir un cambio (*transmutari*) en esa operación que les es natural, de dos modos: el *primero* ocurre por un defecto de la propia facultad de operar, ya sea que dicho defecto suceda en virtud de una causa extrínseca o intrínseca, como cuando por un defecto en la virtud formativa (*virtus* formativa)¹⁵ del semen, se genera un feto monstruoso. El *segundo* ocurre cuando en ello opera el poder divino, al que todas las cosas naturales obedecen a la menor señal del mismo, cual sucede en los milagros, como cuando una virgen concibe o un ciego recobra la vista.

¹⁴ Glosa de Pedro Lombardo a II *Corintios* XII, 2 (PL 192, 80 A).

¹⁵ Cfr. Avicena, *Canon Medic.*, III, fen 20, tr. 1, c. 3; y Averroes, *Metaph.*, VII, comm. 31 (VIII, 181 F). A ellos se refiere Santo Tomás en *Super II Sentent.*, d. 18, q. 2, a. 3. Cfr. además: San Alberto, *De animalibus*, III, tr. 2, c. 8, n. 155 (St. I, 346); XVI, tr. 1, c. 4, n. 25 y 26 (St. II, 1072-1073).

Y de modo semejante, la operación natural y propia del hombre también puede sufrir una doble variación (*immutari*). Es sabido que la operación propia del hombre consiste en entender mediante la imaginación y los sentidos: lo cual significa que la operación por la que conoce sólo lo intelectual, dejando a un lado el conocimiento de lo inferior, no es propia del mismo en cuanto hombre, sino en cuanto existe en él algo divino, como afirma¹⁶ Aristóteles en el libro X de la *Ética Nicomaquea*. En cambio, la operación por la que sólo conoce lo sensible, al margen de su intelecto y razón, no le pertenece en cuanto hombre, sino según la naturaleza que comparte con los animales.

De lo anterior se sigue que el hombre cambia el modo natural de su conocimiento, cuando, sustrayéndose de lo que sus sentidos le proporcionan, atiende (*inspiciit*) a lo que va más allá (*praeter*) de ellos. Y así, este cambio ocurre a veces por un defecto de la propia facultad de operar, como en los frenéticos y otros dementes (*mente captis*), sustracción que en realidad no constituye ninguna elevación del espíritu humano sino más bien una *depresión*. Pero otras veces dicho sustraerse se explica en razón del poder divino¹⁷, y entonces existe propiamente una *elevación*, porque si es verdad que el paciente se asemeja a su agente¹⁸, la sustracción producida por el poder divino, superior al hombre, es superior a la que le es natural al hombre.

Y por ello, en la descripción de *arrobamiento* realizada por los maestros, por la que se le define como cierto movimiento, llegamos a que su género consiste en una *elevación*, su causa eficiente es la fuerza de una naturaleza superior, el término *a quo* de dicho movimiento es desde lo natural, y su término *in quem* es ser contra naturaleza.

1. A lo primero, por tanto, debe decirse que al conocimiento de Dios llegamos de múltiples maneras, esto es, *por su esencia, por las cosas sensibles*, o incluso *porque nos son inteligibles sus*

¹⁶ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 11 (1177b 27).

¹⁷ Cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.*, XII, c. 19 (PL 34, 470).

¹⁸ Sobre esta idea de inspiración aristotélica vuelve constantemente Santo Tomás en varios lugares. Por ejemplo: *Super II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, ad 4m; *Cont. Gent.*, I, c. 49; II, c. 46. Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324a 10); *De anima*, II, 23 (424a 1).

efectos. De la misma manera, al hablar de lo que le es natural al hombre, también hay que distinguir: pues a una misma cosa algo puede serle natural y contrario a su naturaleza, de acuerdo con los diversos estados en que se encuentre, debido a que la naturaleza de una cosa no es la misma mientras está aún por hacerse (*dum est in fieri*) que una vez que está en perfecto ser (*dum est in perfecto esse*), como dice¹⁹ Maimónides: por ejemplo, el hombre posee la cantidad completa que le corresponde naturalmente cuando ha alcanzado la edad perfecta, y si un niño naciera con esta cantidad perfecta sería contra naturaleza.

Así, pues, tratándose de la inteligencia humana hay que decir que en cualquier estado en que se encuentre le es natural conocer a Dios²⁰: pero en el estado presente de vida, es decir, mientras aún se encamina hacia Él, lo natural es que lo conozca a través de las creaturas sensibles; en cambio es natural que alcance el conocimiento de Dios por sí misma al concluir su actual peregrinar, es decir, en el estado de bienaventuranza. Y por ello, si en el estado presente de vida se elevara al conocimiento de Dios según el estado de bienaventuranza, ello sería contra naturaleza, así como sería contra naturaleza que un niño recién nacido tuviera barba.

2. A lo segundo debe decirse que hay dos tipos de naturaleza: la particular, que es propia de cada cosa, y la universal, que abarca el orden de todas las causas naturales: y por esto, algo puede ser natural o contra naturaleza según la naturaleza particular, y según la naturaleza universal: por ejemplo, toda corrupción y acabamiento, como las que sufren los ancianos, son contra su naturaleza particular, pero les son naturales según su naturaleza universal, en virtud de la cual *todo lo compuesto por contrarios es sujeto de corrupción*. Luego, puesto que el orden universal de las causas es tal que las inferiores son movidas por las superiores, todo movimiento de una naturaleza inferior producido por la impresión de una naturaleza superior, bien sea en lo corporal o en lo espiritual, es natural según su naturaleza universal, mas no siempre según su naturaleza particular, sino sólo cuando la impresión misma de la naturaleza superior sobre la naturaleza inferior es conforme a la naturaleza de ésta última. Y así se entiende de qué modo aquello

¹⁹ Maimónides, *Dux neutrorum*, II, c. 18.

²⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 101, a. 2, c.

que Dios causa sobre las creaturas, puede ser natural o contra la naturaleza de éstas.

3. De lo anterior también se desprende la solución a lo tercero. Además, hay que decir que aquella elevación es contra naturaleza porque es contraria al curso ordinario de la naturaleza, como la misma Glosa²¹ a *Romanos XI*, 24 lo explica.

4. A lo cuarto debe decirse que Dios, si bien es cierto que nunca hace nada contra su justicia, sí puede ir más allá de ella²²: pues cuando a alguno se le sustrae lo que se le debe, ello va contra la justicia, como ocurre entre los hombres cuando alguien le roba a otro; pero si alguien, por una cierta generosidad, nos da lo que no se nos debe, ello no es contrario a la justicia, sino que es ir más allá de ella. Es por ello que, cuando Dios eleva la inteligencia humana en el presente estado de vida por encima de aquello conforme a lo que opera, no hace nada contrario a la justicia, sino que la rebasa.

5. A lo quinto debe decirse que las obras humanas exigen una bondad tal que se realice conforme a la razón y la voluntad, para obtener méritos por ellas; pero el bien conferido a los hombres con el arrobamiento no es de ese modo, porque no se requiere que proceda de la voluntad humana sino exclusivamente del poder de Dios. Y no puede decirse de ningún modo que haya violencia en esto, a no ser que se entienda por movimiento violento cuando una piedra es arrojada hacia abajo con mayor velocidad que la que tiene de suyo para llegar por sí sola hasta el suelo; aunque propiamente «violento es aquello en lo que en nada interviene el sujeto pasivo de la fuerza», como se dice²³ en el libro III de la *Ética Nicomaquea*.

6. A lo sexto hay que decir que tanto el sentido como el intelecto, dejan de percibir perfectamente los sensibles o inteligibles demasiado intensos, aunque algo logren percibir de éstos: la

²¹ Glosa de Pedro Lombardo a *Romanos XI*, 24 (PL 191, 1488 B).

²² Cuando Dios da más de lo que le corresponde a la naturaleza humana, no atenta contra su justicia ni actúa contra la naturaleza humana: simplemente la premia con un acto de generosidad divina. *Vid supra*, el estudio introductorio al presente trabajo.

²³ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1 (1110a 1 y 1110b 15).

diferencia consiste en que cuando es movido por un sensible demasiado intenso, el sentido puede llegar a destruirse de manera tal que no pueda conocer después otros sensibles menos intensos, en cambio cuando el intelecto percibe algún inteligible demasiado intenso queda *confortado* de modo tal que después puede conocer mejor los inteligibles menos intensos. De aquí que la autoridad invocada del Filósofo no viene al caso.

7. A lo séptimo debe decirse que alma no es igual en naturaleza al ángel. Ello sólo se dice con relación al estado que tendrá aquélla durante la última consumación, en que los hombres «serán como los ángeles en el cielo», tal como se dice en *Mateo XXII, 30*; o bien por el hecho de estar dotados la una y el otro de una naturaleza intelectual, aunque ésta sea más perfecta en los ángeles.

8. A lo octavo debe decirse que llegar al término de dicho movimiento natural es ciertamente natural, no así el principio del mismo o el llegar a la mitad de él, y por ello el argumento no es conducente.

9. A lo noveno debe decirse que la obras de la naturaleza que suceden por prescripción divina se llaman naturales porque los principios de dichas operaciones radican de tal modo en las cosas que las ejecutan, que son parte de la naturaleza de las mismas; mas no es de este modo como Dios prescribe que sea elevada la mente humana en el arrobamiento, por lo que no existe semejanza entre ambos casos.

10. A lo décimo debe decirse que lo que es anterior por su naturaleza, algunas veces es posterior en el orden del tiempo: así se encuentra el acto respecto a su potencia, puesto que el ser en acto es anterior por naturaleza a la potencia, aunque la misma cosa exista en el tiempo en potencia antes que en acto; y de manera semejante, la operación del alma, en cuanto es espiritual, es anterior por su naturaleza pero posterior en el tiempo, por lo que si una operación se realiza en el tiempo de otra, ello será contra naturaleza.

11. A lo undécimo debe decirse que aunque el término medio se ordene al término último, al término último no se llega naturalmente sino a través del término medio; y si se llegara al término

último sin pasar por el término medio, ello sería de un modo no natural, que es en lo que consiste nuestro propósito.

12. A lo duodécimo debe decirse que dicha abstracción de los sentidos producida en virtud de ciertas cosas naturales, se reduce a una abstracción ocasionada por la desaparición de la propia capacidad cognoscitiva: ya que dichas cosas no tienen por naturaleza abstraer de los sentidos sino en cuanto paralizan los sentidos; por lo que tal abstracción de los sentidos es ajena al arrobamiento.

ARTÍCULO 2²⁴: Si Pablo vio a Dios en su esencia durante el arrobamiento

Y PARECE QUE NO:

1. Pues al explicar la Glosa aquel versículo de *Efesios IV*, 18: «teniendo obscurecida su razón» dice²⁵: «cualquiera que entiende, es iluminado por cierta luz interior»; luego si el intelecto es elevado para ver a Dios, es necesario que sea iluminado con la luz adecuada para tal fin, y tal luz no es otra que la luz de la gloria de la que está escrito en *Salmos XXXV*, 10: «en tu luz veremos la luz»; luego Dios no puede ser visto en su esencia sino por un intelecto bienaventurado, y como en su arrobamiento Pablo no había aún sido glorificado, no pudo ver a Dios en su esencia.

2. *Podriase replicar* que Pablo fue bienaventurado en ese momento. —*Pero en cambio*, pertenece a la razón de bienaventuranza ser un estado continuo, como dice²⁶ Agustín en *Sobre la ciudad de Dios*, pero el arrobamiento de Pablo no fue así, luego en su arrobamiento no fue bienaventurado.

3. La gloria del alma redonda en la gloria del cuerpo; pero el cuerpo de Pablo no fue glorificado; luego tampoco su mente fue iluminada con la luz de la gloria, y así no vio a Dios en su esencia.

²⁴ *Textos paralelos: Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 3; *Super Sent. IV*, d. 49, q. 2, a. 7, ad 5m; *Super II Cor.*, cap. 12, lect. 1-2.

²⁵ *Glosa de Pedro Lombardo a Efesios* (PL 192, 203 C).

²⁶ San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 11, y XIV, c. 25 (PL 41, 327 y 433).

4. *Podríase replicar* que si la mente de Pablo vio a Dios en su esencia sin haber sido glorificado su cuerpo, es porque no alcanzó la bienaventuranza absoluta (*simpliciter*), sino una bienaventuranza relativa (*secundum quid*).—*Pero en cambio*, para que alguno alcance la bienaventuranza absoluta se requieren únicamente un acto glorioso y un don glorioso como principio de dicho acto, tal como el cuerpo de Pedro habría sido absolutamente glorificado si mientras caminaba sobre las aguas²⁷ hubiese además tenido en sí el principio de dicho acto, es decir, la ligereza. Pero el principio de la visión divina, es decir, del acto glorioso, es la luz, que es el don glorioso. Por tanto, si la mente de Pablo vio a Dios en su esencia y fue iluminada con la luz que es principio de la visión de Él, su mente alcanzó la bienaventuranza absoluta.

5. Durante su arrobamiento, Pablo tuvo fe y esperanza; pero éstas no pueden coexistir con la visión en su esencia de Dios, porque la fe versa sobre «las cosas que no vemos», como se dice en *Hebreos* XI, 1, y «lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?», como se dice en *Romanos* VIII, 24; luego no vio a Dios por esencia.

6. El amor a la bienaventuranza no está presente a quienes aún están en estado de adquirir méritos por sus buenas obras; pero Pablo estaba en estado de adquirir méritos durante el arrobamiento, porque su alma todavía no había sido liberada del cuerpo corruptible, como dice²⁸ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, luego no tuvo amor a la bienaventuranza; pero ahí donde existe una visión perfecta de la bienaventuranza, existe también un amor perfecto a ésta, porque cuanto más conoce cada uno a Dios, tanto más lo ama²⁹; luego Pablo no vio a Dios en su esencia.

7. La esencia divina no puede ser vista sin gozo, como afirma³⁰ Agustín en el libro I *Sobre la Trinidad*; por tanto, si Pablo vio a Dios en su esencia, dicha visión era motivo de gozo, luego no quería apartarse de ella, ni Dios separó de sí a Pablo contra la voluntad de éste último, porque siendo Dios mismo sumamente

²⁷ Mateo XIV, 29.

²⁸ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 5 (PL 34, 458).

²⁹ Idea presente en San Gregorio Magno, *In Ezechielem*, II, hom. 9 (PL 76, 1048 C). Cfr. también Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. VIII, a. 4, arg. 5.

³⁰ San Agustín, *De Trinitate*, cap. 10 (PL 42, 834).

liberal, no aparta cuantos dones posee en sí mismo; luego Pablo nunca habría sido separado de dicho estado, lo cual es falso; luego no vio a Dios en su esencia.

8. Todo el bien que se posee a base de los méritos adquiridos, se pierde por el pecado. Por tanto, si ver a Dios en su esencia es algo que se posee a base de méritos, nadie que ve a Dios en su esencia puede ser apartado de dicha visión a no ser que por casualidad llegara él mismo a pecar, lo que no puede decirse de Pablo, quien de sí mismo dice en *Romanos VIII*, 38: «Porque estoy persuadido que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios». Y así, se concluye del mismo modo que en el argumento anterior.

Después de todo esto, además, SERÁ NECESARIO INVESTIGAR, en qué se distingue el arrobamiento de Pablo, del profundo sopor en que Dios hizo caer a Adán³¹; del arrobamiento que sufrió Juan Evangelista, del que él mismo exclamó «fui arrebatado en espíritu el día del Señor» en *Apocalipsis I*, 10; y de la «elevación del alma» en que cayó Pedro, en *Hechos de los Apóstoles XI*, 5.

PERO EN CONTRA, está lo que dice³² Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, en su *Carta a Paulina* sobre la visión de Dios³³, así como la *Glosa a II Corintios XII*, 4³⁴. En todos estos lugares, se dice expresamente que Pablo, durante su arrobamiento, vio a Dios en su esencia.

RESPUESTA. Debe decirse, sobre este asunto, que algunos³⁵ dijeron que Pablo no vio a Dios en su esencia sino que tuvo una

³¹ *Génesis*, II, 21.

³² San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 28 (PL 34, 478).

³³ San Agustín, *Epistola Ad Paulinam de videndo Deum*, 147, c. 13 (PL 33, 610).

³⁴ *Glosa* de Pedro Lombardo a *II Corintios XII*, 4 (PL 192, 83 A).

³⁵ Como Alejandro de Hales, *Quaestiones disputatae*, q. 48, m. 5, n. 32. Algo parecido llega a suscribir San Buenaventura, *Quaestio De raptu*: «Respondeo dicendum quod haec visio nec simpliciter fuit viatoris nec simpliciter comprehen-

visión intermedia entre la que puede tenerse en esta vida y la que gozan los bienaventurados, como *la que le es natural al ángel*, de modo que no vio a Dios *por esencia* con conocimiento natural, sino *por ciertas especies inteligibles*, pues al considerar que su esencia es a semejanza de la esencia inteligible increada, [tal como se afirma³⁶ en libro *Sobre las causas*: «la inteligencia conoce lo que está por encima de ella» ya que es causada por esto] se comprende que durante el arrobamiento, Pablo sólo pudo ver a Dios gracias a que brilló cierta luz intelectual en su propia mente. Ello a diferencia del conocimiento que se tiene en la presente vida, por el que conocemos a Dios mediante el espejo que de él tenemos en las cosas sensibles y creadas, conocimiento que, pese a ser obscuro (*aenigma*)³⁷ *le es natural al hombre*; y también a diferencia del conocimiento que se tiene en el estado de bienaventuranza, por el que la visión de la esencia divina *le es natural sólo a Dios*.

Pero esta opinión se opone a lo dicho por Agustín, quien abiertamente dice [en los lugares citados en las objeciones puestas en el presente artículo] que en su arrobamiento, Pablo vio a Dios en su esencia. Además, no es probable que algún ministro de Dios³⁸, entre los judíos que menciona el Antiguo Testamento, haya logrado ver a Dios en su esencia³⁹, como se establece en *Números XII, 8*: «Cara a cara vio a Dios, y no bajo cierta obscuridad (*per aenigmata*) o por figuras», y a algún ministro de Dios, de los mencionados por el Nuevo Testamento, como al *Doctor de los gentiles*⁴⁰, no le

soris, sed mediastina tum a parte videntis tum a parte modi»: ms. Assisi Bibl. com. Cod. 186, f. 14^{va}). Véase también: Guillermo el Altisiodorensis, *Summa aurea*, III, tr. 11, q. 2 (ff. 195^{vb} y 196^{ra}).

³⁶ Proclo de Bizancio, *Liber De Causis*, Prop. 8 (7).

³⁷ No hay duda en cuanto al modo de traducir *aenigma* como «obscuridad», y la expresión *in aenigmate* como «confusamente», y *per aenigmata* como «bajo cierta obscuridad». Así, se dice en I *Cor XIII, 12*: «Videmus enim nunc per speculum *in aenigmate*, tunc autem facie ad faciem», que ha sido traducido precisamente como: «Ahora vemos como por un espejo, *confusamente*; entonces veremos cara a cara» (*Nuevo Testamento*, Madrid, Rialp, 1996, 472, vers. cast. de Fuentes Mendiola). A una cierta *cognitio aenigmatica* también suele referirse Santo Tomás al hablar de la profecía en *De veritate*, q. 12, a. 12, *corpus*.

³⁸ Cfr. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos LXXXIX, 1* (PL 37, 1141).

³⁹ Santo Tomás se está refiriendo naturalmente a Moisés, de quien se habla justamente en *Números XII, 8*.

⁴⁰ Cfr. I *Timoteo II, 7*.

hubiese sido concedido dicha gracia, principalmente cuando este mismo Apóstol así lo demostró en *II Corintios* III, 9: «Si el ministerio de condenación es glorioso, mucho más glorioso será el ministerio de la justicia»⁴¹. Sin embargo, aunque su mente haya sido iluminada con una luz sobrenatural para lograr ver a Dios, con todo, no alcanzó la bienaventuranza absoluta, sino relativa. Esto puede entenderse mejor con el ejemplo de la luz corporal: en algunos cuerpos la luz del sol se encuentra al modo de cierta forma inmanente a ellos, como si el brillo producido en éstos fuera connatural a los mismos⁴², como es el caso de las estrellas o las brasas del carbón; pero en otros cuerpos, la luz del sol es recibida como si la recibieran de modo transitivo⁴³, como es el caso de la atmósfera: pues en la atmósfera, la luz no se produce como si la forma de la luz le perteneciera a la atmósfera, sino que desaparece una vez que la luz del sol se oculta. De modo semejante, también la luz de la gloria es infundida a la mente de dos modos: *uno* es al modo de una forma connatural y permanente a ella, y esta luz hace que la mente alcance la bienaventuranza absoluta, que es como se infunde la luz de la gloria a los bienaventurados en el estado de bienaventuranza; *otro* modo en que la luz de la gloria alcanza a la mente humana es como si se tratara de un padecer transitivo, y así fue como la mente de Pablo fue iluminada en el arrobamiento con la luz de la gloria; además, el nombre mismo de “arrebataadamente” (*raptim*) o el de “transitoriamente” (*pertranseundo*) muestra el hecho de que no se trató de una bienaventuranza absoluta: por lo que no fue absolutamente glorificado ni poseyó el don de la gloria,

⁴¹ La cita completa es la siguiente: «Pues si el ministerio de muerte grabado con letras sobre piedras fue glorioso, hasta el punto de que no pudieran los hijos de Israel mirar el rostro de Moisés a causa del resplandor evanescente de su rostro, ¡cuánto más no será glorioso el ministerio del espíritu! *Si el ministerio de condenación es glorioso, mucho más glorioso será el ministerio de la justicia*».

⁴² Es decir, como si emanara directamente de ellos, porque pareciera que forma parte de la misma naturaleza de ellos, y además, como si permaneciese en ellos por largo tiempo, como se desprenderá a continuación.

⁴³ Transitivo en los dos sentidos que admite la palabra, es decir: a) como opuesto a permanente, es decir, “transitoriamente”. En este sentido, decir que la luz es recibida de modo transitivo quiere decir que permanece en el sujeto que la recibe sólo por cierto tiempo, mientras pasa (*transit*); y b) como opuesto a inmanente, es decir, “transcendente”, “extrínsecamente”. En este sentido, decir que la luz es recibida de modo transitivo quiere decir que viene del exterior o de algo que trasciende o traspasa (*transit*) al sujeto que la recibe.

toda vez que la luz con que fue iluminado, no fue propia, y por eso es que no redundó en el cuerpo por medio del alma, ni permaneció Pablo en dicho estado de iluminación de un modo continuo.

1-4. De esto se desprende de modo evidente la respuesta a las cuatro primeras objeciones.

5. A lo quinto debe decirse que la fe desaparece ante la visión plena de Dios, de ahí que mientras Pablo tuvo visión de la esencia de Dios, careció de fe; mas en dicho caso, no tuvo una visión de la esencia de Dios, como si la gloria hubiera permanecido en él al modo de un *hábito*, sino que dicha visión fue únicamente *actual*. Por el contrario, es lógico que no hubiera en él *acto* de fe, pero sí existió en él el *hábito* de la fe; y lo mismo tratándose de la esperanza.

6. A lo sexto debe decirse que aunque Pablo haya estado en ese momento en estado de adquirir méritos, en dicho momento no lo estaba en acto, porque estando en acto de la visión de la bienaventuranza, también estuvo en acto de amor a la misma. Sin embargo, algunos sostienen que aunque estuvo en acto de la visión de la bienaventuranza, no estuvo en acto de amor a la misma, porque fue el intelecto lo que sufrió arrobamiento, no así sus sentimientos; pero esto es abiertamente contrario a lo que, con relación al texto de II *Corintios* XII, 4: «fue arrebatado al paraíso»⁴⁴, explica⁴⁵ la Glosa: «es decir, que fue llevado a un estado de

⁴⁴ Como bien es sabido, se trata de aquella experiencia narrada por Pablo, y situada en Cilicia 14 años antes de la que había tenido en el camino de Damasco (*Hch* IX, 1-25; I *Cor* IX, 1; XV, 8), consistente en un éxtasis propiamente dicho, en el que asegura haber oído «palabras inefables», es decir, comunicables por naturaleza. Con relación a la experiencia gozosa, y por tanto, sensible, que aparentemente ocurre durante el arrobamiento, sería importante establecer con más precisión si alcanza a otras facultades diferentes del intelecto, como efectivamente lo admite Santa Teresa, y como tan irónicamente ha sido negado por los escultores contemporáneos de Bernini, quienes, al ver el modo tan sensitivo, para no decir tan *sensual*, con que el escultor italiano plasmó en el mármol el momento en que una espada atravesó el corazón de la santa con motivo de su arrobamiento, solía exclamar uno de sus émulo: “si en esto consiste el arrebato, entonces yo ya he tenido varios” (del documental *Los grandes caminos del arte europeo*, el barroco italiano). Si es verdad lo que se apunta en *De veritate*, q. 13, a. 3, Aquino estaría más próximo a quienes aseguran que el arrobamiento es un acto eminentemente intelectual (para no decir puramente intelectual).

tranquilidad del cual ya *gozan* quienes están en la Jerusalén celestial»; y este *goce* ocurre por amor.

7. A lo séptimo hay que decir que aquella visión no permaneció en Pablo por la condición misma de la luz que iluminó su mente, como se desprende de lo dicho en la respuesta.

8. A lo octavo debe decirse que aunque los que ya gozan de la bienaventuranza, hayan alcanzado la visión de Dios a base de méritos, con todo a Pablo no le fue concedida como premio por sus méritos, por lo que dicho argumento no es conducente.

Con todo, a partir de las dos últimos argumentos no se concluye que Pablo no haya visto a Dios en su esencia, sino más bien que no lo vio de un modo cualquiera, por encima del modo ordinario en que se le ve.

Y con relación a lo que ERA NECESARIO INVESTIGAR, debe decirse que «elevación del alma», «éxtasis» «arrobamiento», y demás acepciones tomadas de la Sagrada Escritura relativas a lo mismo, se consideran y designan una cierta elevación [del alma] desde las cosas sensibles exteriores, mediante las cuales tendemos naturalmente hacia aquello que está por encima del hombre. Pero esto puede ocurrir de dos modos: pues algunas veces ese apartamiento de las cosas exteriores es sólo *intencional* (es decir, sólo cuenta aquello *hacia lo que tiende* dicho apartamiento), por ejemplo, como cuando alguno usa sus sentidos exteriores y dispone de las cosas sensibles, pero su intención está dirigida por completo a contemplar y amar lo divino; y de este modo, cualquiera que contemple y ame lo divino está en «éxtasis», «elevación del alma», o «arrobamiento», de ahí que Dionisio diga en el cap. IV *Sobre los nombres de Dios*, que⁴⁵ «el amor divino es causa del éxtasis», y Gregorio diga⁴⁷ en sus *Morales* hablando del contemplador: «Quien es arrebatado por la comprensión de las realidades interiores, cierra sus ojos a las cosas visibles». Pero otras veces, atendiendo al mayor uso que de dichos nombres se hace, la «elevación

⁴⁵ Glosa de Pedro Lombardo a II *Corintios* XII, 4 (PL 192, 83 A), y Glosa interlineal al mismo lugar.

⁴⁶ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. IV, §13 (PG 3, 712 A).

⁴⁷ San Gregorio Magno, *Morales*, XXX, c. 16 (PL 76, 554 B).

del alma», el «éxtasis» o «arrobamiento» se producen cuando con dicho acto, alguno se aparta del uso de sus sentidos exteriores y de las cosas sensibles para alcanzar una visión sobrenatural; y la visión sobrenatural excede los sentidos, la imaginación y el intelecto, como ya se dijo en la cuestión *Sobre el don de profecía*⁴⁸.

Por esto último es que en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, Agustín distingue⁴⁹ dos tipos de arrobamiento: *uno* por el que la mente es sacada de sus sentidos para alcanzar una visión imaginaria, como ocurrió con Pedro y Juan Evangelista en su *Apocalipsis*, como ahí mismo afirma⁵⁰ Agustín; *otro* por el que la mente es sacada de sus sentidos y además de su imaginación para alcanzar una visión intelectual. Y esto último ocurre de dos modos: *de un modo*, cuando el intelecto conoce a Dios a través de ciertas infusiones (*immisiones*) inteligibles, lo cual ocurre propiamente en los ángeles, y así fue el *éxtasis* de Adán; motivo por el cual dice⁵¹ la Glosa a *Génesis* II, 21, que: «en este caso, el éxtasis fue propiamente *infundido* para que habiendo la mente de Adán participado del cuidado angélico y entrado en el santuario de Dios, conociera lo desconocido»; *de otro modo*, cuando el intelecto ve a Dios en su esencia, y este fue el caso del arrobamiento de Pablo, como se ha dicho.

⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 9.

⁴⁹ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 26 (PL 34, 476).

⁵⁰ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 2 (PL 34, 455).

⁵¹ *Glosa ordinaria*, tomada de San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IX, c. 19 (PL 34, 408).

ARTÍCULO 3⁵²: Si en el presente estado de vida⁵³, el intelecto de alguno puede ser elevado a la visión de la esencia de Dios, sin necesidad de que se sustraiga⁵⁴ de sus sentidos

Y PARECE QUE SÍ:

1. Pues una misma es la naturaleza del hombre en esta vida y después de la resurrección; si no fuera así, el hombre que aún vive no sería numéricamente el mismo que después de la resurrección; pero después de la resurrección los santos verán con su mente a Dios en su esencia, sin que tengan que sustraerse de sus sentidos; luego ello también es posible en los que viven en el estado presente de vida.

2. *Podríase replicar* que el cuerpo del que vive en el presente, por ser corruptible, agrava al intelecto⁵⁵ para que no pueda

⁵² *Textos paralelos: Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 4; *Super II Cor.*, cap. 12, lect. 1. Con menos relación, puede consultarse también: *De veritate*, q. 10, a. 11.

⁵³ El término empleado por Aquino es «viator», es decir, *caminante*, en el sentido de «el que camina hacia el cielo, peregrino hacia la Jerusalén celestial», y por extensión, el que aún transita por el presente estado de vida. El vocablo es ya de uso corriente en los textos de Guillermo el Altisiodorense, *Summa aurea*, III, tr. 11, q. 2 (f. 195^{vb}).

⁵⁴ Por más que el verbo empleado en el texto original sea *abstrahere*, hemos optado por no traducirlo como en una traducción castellanizante del mismo se hubiese exigido (es decir, *sin que sea abstraído de los sentidos*). La razón es porque ello (la abstracción de los sentidos) puede llevar a creer que de lo que aquí está hablando Santo Tomás, es de la abstracción llevada a cabo por el intelecto a partir de los sentidos. Pero la abstracción a la que aquí se refiere a lo largo del presente artículo, no tiene mucho que ver con el sentido gnoseológico que suele dársele a dicho verbo, sino más bien con el sentido general de *separación*, que es el otro modo de entender la *abstracción*. La prueba está en que para esta cuestión, Santo Tomás suele equiparar la *abstracción* de los sentidos (*abstractione a sensibus*) con el *no estar atado* a los sentidos (*absolvatur a corporeis sensibus*) o más aún con la *enajenación* de los sentidos (*alienatus a sensibus*). Éste último es el sentido que priva en *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 4. Todo ello es plenamente justificable porque ambos verbos, es decir, el verbo *abstrahere*, lo mismo que *alienare*, significan *alejarse*. Este alejamiento de los sentidos, o apartarse de ellos, es lo que hemos querido indicar en el presente artículo con la palabra *sustraerse*, ya sea que efectivamente obedezca a la propiamente considerada *abstracción desde los sentidos*, o más bien a un *alejarse* de lo que ellos nos presentan (e incluso llegar a *prescindir* de los datos suministrados por éstos).

elevarse libremente hasta Dios mientras esté aún atado a sus sentidos corporales; corrupción que indudablemente no habrá después de la resurrección. *–Pero en cambio*, a ninguna cosa le está impedido hacer o padecer algo a no ser por su contrario⁵⁶; pero la corrupción del cuerpo no parece ser contraria al acto del intelecto, porque al intelecto no le corresponde un acto del cuerpo⁵⁷; luego la corrupción del cuerpo no impide que el intelecto pueda ser llevado libremente hasta Dios.

3. Consta que Cristo asumió nuestra mortalidad y corrupción; pero su intelecto continuamente gozaba de la visión de Dios sin necesidad de sustraerse de sus sentidos exteriores; luego la corrupción del cuerpo no impide que el intelecto sea llevado hasta Dios si aún no se sustrae de sus sentidos.

4. Después de que Pablo vio a Dios en su esencia, pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión, de lo contrario no habría dicho en II *Corintios* XII, 4: «oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar»; luego mientras veía a Dios en su esencia, se grababa algo en su memoria; pero la memoria pertenece a la parte sensitiva, como se desprende de lo dicho⁵⁸ por el Filósofo en su tratado *Sobre la memoria y la reminiscencia*; luego cuando alguien en esta vida ve a Dios en su esencia no se sustrae de sus sentidos corporales.

5. Las potencias sensitivas están más unidas entre sí, de lo que están las potencias intelectivas a las sensitivas; pero la imaginación, que es una de las potencias sensitivas, puede por un acto imaginar cualquier cosa sin sustraerse de los sentidos exteriores; luego también el intelecto puede por un acto ver a Dios sin sustraerse de las potencias sensitivas.

⁵⁵ La idea de cuño platónico de que «el intelecto se hace pesado estando aún en el cuerpo corruptible» se inspira en un texto de la Sagrada Escritura tomado del libro de la *Sabiduría* IX, 15, «corpus quod corrumpitur aggravat animam». Cfr. *De veritate*, q. 18, a. 8, arg. 7.

⁵⁶ Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324a 2). Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Super Sent. IV*, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, arg. 3.

⁵⁷ Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429a 24). Sobre esta misma idea de que «intellectus non est corporis actus», vuelve Aquino más adelante en esta misma cuestión: *De veritate*, q. XIII, a. 4, *corpus*.

⁵⁸ Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, cap. 1 (450a 13).

6. Lo natural no exige para existir algo antinatural; pero es natural al intelecto humano ver a Dios en su esencia pues para esto fue creado; luego siendo antinatural al hombre sustraerse de sus sentidos, porque el conocimiento sensitivo le es connatural, parece que para ver a Dios en su esencia no tiene necesidad de sustraerse de sus sentidos.

7. Nos sustraemos de aquello a lo que estamos unidos; pero la inteligencia que tiene a Dios por objeto, como se dice⁵⁹ en el libro *Sobre el espíritu y el alma*, no parece estar unida a los sentidos corporales, sino apartada lo más posible de ellos; luego para que el hombre vea a Dios en su esencia por medio de su inteligencia no requiere sustraerse de los sentidos.

8. Parece que Pablo fue elevado a la visión de Dios para que fuera testigo de la gloria que les está prometida a los santos, por lo que afirma⁶⁰ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*: «¿Por qué no hemos de creer que a tan importante Apóstol, Doctor de los gentiles, arrebatado a la más alta visión, quiso Dios mostrar la vida que, después de la presente, hemos de vivir para siempre?»; pero en esa visión que tendrán los santos después de esta vida, verán a Dios sin que tengan que sustraerse de los sentidos corporales; luego tampoco en Pablo tuvo lugar dicho sustraerse, cuando vio a Dios en su esencia.

9. Los mártires, en pleno suplicio de sus tormentos, percibían en su interior algo de la gloria divina, de ahí que Vicente dijera⁶¹: «he aquí que me encuentro en presencia de algo sublime, y a todos tus príncipes desprecio, supremo tirano del mundo», y en el martirio de otros santos se lee que pronunciaban cosas parecidas; pero consta que en ellos no había un sustraerse de los sentidos, de lo contrario no hubieran tenido sensación de dolor; luego para que alguno sea partícipe de la gloria por la que Dios es visto en su esencia no se requiere sustraerse de los sentidos.

⁵⁹ Pseudo-Agustín, *De spir. et anima*, cap. 11 (PL 40, 787).

⁶⁰ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, c. 28 (PL 34, 478).

⁶¹ Se refiere a San Vicente mártir (no confundir con San Vicente Ferrer), el más famoso testigo de la fe de toda la península Ibérica, y cuya fiesta se celebra el 22 de enero. Sobre la expresión citada por él aquí, cfr. *Acta Sanctorum*, (ed. Bollandus II, 395 b).

10. El intelecto práctico está más cerca de las operaciones que versan sobre lo sensible, que el intelecto especulativo; pero no es necesario que el intelecto práctico dirija siempre las operaciones del hombre que versan sobre lo sensible, como dice⁶² Avicena, de lo contrario un magnífico guitarrista parecería un inexperto si fuera necesario que al tocar cada una de las cuerdas, tuviera que detenerse a considerar lo que su arte señala al respecto: sería tanta la interrupción de los sonidos, que ello impediría se produjese la melodía; luego mucho menos será necesario que el intelecto especulativo dirija las operaciones del hombre que versan sobre lo sensible, y así no tendrá obstáculos que le impidan ser llevado hacia cualquier realidad inteligible, incluyendo la esencia de Dios, en tanto las facultades sensitivas se ocupan de lo sensible.

11. Mientras Pablo vio a Dios en su esencia todavía poseía fe; pero es propio de la fe ver como por un espejo, confusamente⁶³; luego al mismo tiempo que Pablo veía a Dios en su esencia, veía como por un espejo, confusamente; pero el conocimiento confuso es por el que vemos a través de un espejo⁶⁴ y por medio de las cosas sensibles⁶⁵; luego al mismo tiempo vio Pablo a Dios en su esencia y se dirigía a él por medio de las cosas sensibles, lo que nos hace concluir del mismo modo que en la objeción anterior⁶⁶.

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que dice⁶⁷ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, y que también aparece⁶⁸ en la Glosa a II *Corintios* XII, 1: «Tratándose de Dios, ninguno de los que ve a Dios vive la presente vida en la que se vive mortalmente con estos sentidos

⁶² Avicena, *Sufficiencia*, I, c. 14 (f. 22^{ab} I).

⁶³ Cfr. I *Corintios* XIII, 12.

⁶⁴ Para ver qué se entiende por espejo cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a I *Corintios* XIII, 12 (PL 191, 1662 A), así como del mismo Pedro Lombardo su libro de *Sententiae*, III, d. 26, c. 4.

⁶⁵ Cfr. *De veritate*, q. 13, a. 2, *corpus*, *in principio*.

⁶⁶ Cfr. *De veritate*, q. 13, a. 2, arg. 3, cuya respuesta (ad 3m) es esencialmente la misma que aporta Santo Tomás para la solución a la presente objeción.

⁶⁷ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 27 (PL 34, 477).

⁶⁸ *Glosa* de Pedro Lombardo a II *Corintios* XII, 1 (PL 192, 82 A-B).

corporales; nadie es elevado a esa visión a no ser que alguno muera a esta vida, saliendo totalmente del cuerpo, o bien apartándose, enajenado, de los sentidos corporales, al punto de no saber si aún está en su cuerpo o fuera de él».

2. Además, al explicar el texto de II *Corintios* V, 13: «Si nuestra mente se eleva⁶⁹ es por Dios», dice⁷⁰ la Glosa: «Dice ahí *elevación del alma* porque con la mente se eleva a la comprensión de las realidades celestiales de modo que en cierta manera las realidades inferiores escapan a la memoria; tal fue la elevación del alma que tuvieron todos los santos a quienes les fueron revelados los misterios de Dios que exceden este mundo»; luego todo el que ve a Dios en su esencia es necesario que se aparte de considerar lo inferior, y por consiguiente del uso de sus sentidos mediante los cuales considera lo inferior.

3. Al explicar lo que aparece en *Salmos* LXVII, 28: «Ahí está Benjamín, siendo adolescente, en plena elevación de su mente», apunta⁷¹ la Glosa: «Dice *Benjamín*, es decir Pablo, y *elevación de su mente*, es decir, con su mente alejada de sus sentidos corporales, de modo que fue arrebatado hasta el tercer cielo»; pero por tercer cielo se entiende la visión de Dios en su esencia, como dice⁷² Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*; luego la visión de Dios en su esencia requiere apartarse de los sentidos corporales.

⁶⁹ En la mayoría de las traducciones, la expresión *excessus mentis*, que aquí nosotros hemos traducido como «elevación del alma», es traducida como «locura». Y así solemos encontrar que la traducción ordinaria de la expresión que aparece en el original latino de Santo Tomás: «sive enim mente excedimus, Deo», es traducido en la edición de Nácar-Colunga de la Escritura como: «si hacemos el loco, es por Dios». La razón de equiparar la elevación del alma a cierta locura, nace porque algunos de los detractores de Pablo, lo tachaban de loco al conocer las visiones y éxtasis que había tenido. Pero él explica que si relató todo eso, fue buscando la gloria de Dios y el bien de sus almas (nota de Fuentes Mendiola, *Nuevo Testamento*, Madrid, Rialp, 491).

⁷⁰ Glosa de Pedro Lombardo a II *Corintios* V, 13 (PL 192, 41 B), tomada de San Agustín, *Enarrationes II in Psalmos* XXX, 1 (PL 36, 230).

⁷¹ Glosa de Pedro Lombardo a *Salmos* LXVII, 28 (PL 191, 615 C), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos* LXVII, 28 (PL 36, 834).

⁷² San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 28 (PL 34, 478).

4. La operación del intelecto por la que se eleva a la visión de la esencia de Dios, produce mejor su efecto que cualquier operación de la imaginación; pero algunas veces el hombre se sustrae de sus sentidos corporales debido a la vehemencia de la imaginación; luego con más razón es necesario que se sustraiga de éstos cuando se eleva a la visión de Dios.

5. Dice⁷³ Bernardo: «El consuelo divino es exigente, no se dará a los que aceptan algún otro»; luego por la misma razón la visión de Dios no es compatible con la visión de otra cosa, por ello tampoco es compatible con el uso de los sentidos.

6. Para ver a Dios en su esencia se requiere una enorme pureza de corazón, como se dice en *Mateo* V, 8: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios»; pero el corazón se contamina de dos maneras, a saber, por el pecado y por la imaginación, como queda claro por lo que afirma⁷⁴ Dionisio en el cap. VII de su *Jerarquía celeste*: «Hay que pensar que ellas son puras», es decir las esencias celestes, «y no que hayan lavado la sucia mancha de sus infamias y maldades» lo cual quiere decir que la impureza del pecado nunca existió en los bienaventurados ángeles; también ha de pensarse que «no fueron receptoras de imágenes materiales», es decir que nunca hubo en ellos la impureza de las imágenes, y así lo creyó⁷⁵ también Hugo de San Víctor; luego es necesario que la mente del que ve a Dios en su esencia no sólo se sustraiga de los sentidos exteriores, sino también de las imágenes interiores.

7. Se dice en I *Corintios* XIII, 10: «Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto»; pero lo perfecto aquí se refiere a la visión de la esencia de Dios, y lo imperfecto a la visión como por un espejo, confusa⁷⁶, que se tiene por medio de las cosas sensibles;

⁷³ Pseudo-Bernardo (Gaufridus), *Declamationes*, n. 66 (PL 184, 472 A).

⁷⁴ Pseudo-Dionisio, *Jerarquía celeste*, §2 (PG 3, 208 B), según traducción de Juan Escoto Eurígena (Dion. 845).

⁷⁵ Hugo de San Víctor, *Expositio in De cael. hier.*, VII (PL 175, 1052 A).

⁷⁶ Esta visión como por un espejo y confusa (*specularis et aenigmatica*), hace alusión —como ya hemos puesto de relieve en varios lugares de este trabajo— al pasaje de I *Corintios* XIII, 12 (PL 191, 1662 A). Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a dicho pasaje (PL 191, 1662 A) y Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 26, c. 4.

luego cuando alguien es elevado a la visión de la esencia de Dios, se sustrae de la visión de las cosas sensibles.

RESPUESTA. Debemos decir, basados en la autoridad de Agustín, que estando constituido por este cuerpo mortal, el hombre no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que se sustraiga de sus sentidos corporales. Y la razón de esto es doble: la *primera* está tomada de la consideración de lo que es común al intelecto y las demás potencias del alma; en efecto, en todas las potencias del alma encontramos que cuando alguna de ellas tiende a su acto, alguna otra se debilita respecto de su acto, o incluso tiene que sustraerse de éste por completo. Así, por ejemplo, cuando la vista se concentra profundamente (*fortissime*) en la realización de su operación, ocurre que el oído no percibe lo que se le dice, a no ser que definitivamente sea tal la vehemencia de lo que se dice que ello sea captado por el sentido del oyente. Esto es porque para que una potencia cognoscitiva realice su acto se requiere tener la intención, como lo afirma Agustín en *Sobre la Trinidad*: y la intención de realizar una cosa no puede extenderse simultáneamente a otras cosas salvo que las otras cosas se encuentren ordenadas entre sí de modo que se consideren todas juntas una sola, así como el movimiento o la operación de alguno no pueden tener dos términos salvo que un término se ordene al otro.

De aquí se desprende que, habiendo una sola alma en la cual se fundan todas las potencias cognoscitivas, para el acto de todas éstas se requerirá de una sola y la misma intención; y por esto, cuando el alma tiende toda ella a un único acto, el hombre se sustrae del acto de cualquier otra potencia. Y para el caso de que el intelecto sea elevado a la visión de la esencia de Dios, es necesario que cualquier otra intención existente se una a dicha visión, toda vez que se trata de un inteligible sumamente intenso (*vehementissimum*) al que el intelecto no puede llegar salvo que todas las demás potencias del alma tiendan hacia él; y así cuando la mente es elevada a la visión de Dios, es necesario que el hombre se sustraiga por completo de sus sentidos corporales⁷⁷.

⁷⁷ Para que el intelecto logre elevarse a la contemplación sin que vea obstaculizada o impedida esta operación por la que realizan las otras potencias cognoscitivas, que lo mismo que el intelecto se incardinan en el alma como su sede y su principio, el resto de las potencias debe ordenarse hacia lo que el intelecto está por

La segunda razón está tomada de la consideración del intelecto propiamente. En efecto, dado que el conocimiento de las cosas se tiene en cuanto que están en acto y no en cuanto que están en potencia, como se afirma⁷⁸ en el libro IX de la *Metafísica*, el intelecto que alcanza lo más elevado del conocimiento, es una de las realidades inmateriales que más está en acto; de ahí que todo inteligible es de por sí libre de materia, o ésta le ha sido abstraída por acción del intelecto, y por lo mismo mientras más libre esté el intelecto de alcanzar lo material, más perfecto será. Por esta razón el intelecto humano, que alcanza lo material al considerar las imágenes de las que abstrae las especies inteligibles, es menos eficaz que el intelecto angélico, que siempre considera las formas puramente inmateriales; no obstante, en el intelecto humano, en cuanto que la pureza del conocimiento intelectual no desaparece completamente –como sí ocurre con los sentidos cuyo conocimiento no puede llegar más allá de lo material– ya que su pureza consiste en ser una facultad dirigida a la consideración de aquellas realidades que son puramente inmateriales, es necesario que, si alguna vez es elevado por encima del modo común que se tiene para ver la más elevada de las realidades inmateriales, es decir, la esencia divina, al menos en dicho acto se sustraiga completamente de considerar (*intuitu*) lo material; y dado que son las facultades sensitivas las que versan acerca de lo material, ninguno podrá ver la esencia divina, salvo que se sustraiga completamente del uso de sus sentidos corporales⁷⁹.

considerar, y todo apunta a que ello se logra cuando la mente del hombre está concentrada en cuanto a su *intención* (*in-tendere*: tender hacia) en la visión de la esencia divina, no en la que proviene de sus sentidos corporales. En tal momento, no hay más varias intenciones, ni una para cada potencia cognoscitiva, sino una sola y la misma para todas ellas.

⁷⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10 (1051a 29): «Por consiguiente, está claro que las figuras que existen en potencia se las encuentra al ser llevadas al acto. Y es así porque el pensamiento es acto».

⁷⁹ Las expresiones: «ver a Dios en su esencia» o (*videre Deum per essentiam*) o «ver la esencia de Dios» (*videre divinam essentiam*) son completamente equivalentes. En esta traducción se toman como sinónimos porque así las toma Santo Tomás. Así por ejemplo en *De veritate*, q. 13, a. 3, desde el título de la cuestión afirma primero: «*utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam...*», y en el *corpus in fine* del citado artículo dice después: «*non potest aliquis videre divinam essentiam nisi abstrahatur ab usu sensuum corporeorum penitus*».

1. A lo primero debe decirse que una es la razón por la que el alma de los bienaventurados se unirá al cuerpo después de la resurrección, y otra es la razón por la que el alma está unida a su cuerpo en esta vida: en efecto, con la resurrección, el cuerpo estará completamente sometido al espíritu, ya que las propiedades gloriosas del espíritu redundarán en el cuerpo mismo, de aquí que por algo son llamados cuerpos espirituales. Y cuando dos cosas se unen, de las cuales una obtiene el dominio totalmente sobre la otra, no existe mezcla en tal caso, puesto que⁸⁰ la otra pasa totalmente al poder de la que domina, así como si tenemos mil ánforas de vino, y en cada una vertemos una gota de agua⁸¹, en nada se compromete la pureza del vino. Por esto mismo es que con la resurrección, como quiera que de su unión con el cuerpo no se comprometerá la pureza del intelecto, ni se debilitará alguna de sus facultades, por eso mismo se contemplará la esencia divina sin necesidad de sustraerse de los sentidos; pero en esta vida el cuerpo no está sometido al espíritu de dicha manera, por lo que la semejanza expuesta en la objeción no se aplica.

2. A lo segundo debe decirse que en virtud de que nuestro cuerpo es corruptible, no está completamente sometido al alma: en efecto, si estuviera plenamente sometido a ella, de la inmortalidad del alma redundaría también la inmortalidad en el cuerpo como sucederá después de la resurrección; ésta es la razón por la que la corrupción del cuerpo agrava al intelecto: pues aunque de suyo no sea contraria al intelecto, se compromete la pureza del intelecto por causa de ella.

3. A lo tercero debe decirse que, dado que Cristo era Dios y hombre, tenía completo poder sobre todas las partes de su alma y sobre su cuerpo; de ahí que por virtud de su divinidad, permitía a

⁸⁰ Es difícil saber si el *cum* de la expresión «non est ibi mixtio *cum* alterum totaliter transeat in potestatem dominantis» deba traducirse como una oración *adversativa* (es decir, «*aunque* la otra pasa totalmente al poder de la que domina»), o como simple oración *temporal* (es decir, «*pasando* la otra al poder de la que domina»). Nosotros hemos optado por traducirlo como parte de una oración *causal* («*puesto que* la otra pasa totalmente al poder de la que domina»). Creo que ello se justifica a partir del contexto y del discurso en su conjunto.

⁸¹ Ejemplo muy semejante al propuesto por Aristóteles (pero en sentido inverso) en *De generatione et corruptione*, I, c. 10 (328a 23).

cada una de las potencias de su alma hacer lo que era propio de ellas, según correspondía a nuestra reparación, como dice⁸² Damasceno; y así no era necesario que en él se produjera a) la redundancia de una potencia sobre otra, b) ni que una potencia se sustrajese de su acto debido a la vehemencia del acto de otra. Por esto, cuando su intelecto veía a Dios, no era necesario que se sustrajese de sus sentidos corporales: pero algo bien distinto ocurre en los hombres, en los que, debido a la unión entre sí de las potencias del alma, es necesario que a) una potencia redunde sobre otra o, b) que el acto de una sea impedido por el de otra.

4. A lo cuarto debe decirse que después de que Pablo cesó de ver a Dios en su esencia, pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión mediante algunas especies que aún permanecían en su intelecto, las cuales eran como restos de la visión que tuvo: en efecto, aunque vio al Verbo mismo de Dios en su esencia, y vio muchas cosas en él, y así dicha visión, en cuanto al Verbo mismo y en cuanto a aquello que vio en éste, no fue por algunas especies, sino por la sola esencia del Verbo, no obstante, con la contemplación misma del Verbo quedaron impresas en su intelecto las representaciones de las cosas que vio, con las cuales pudo conocer después lo que antes había visto por la sola esencia del Verbo; y a partir de dichas especies inteligibles, pudo después, al aplicarse a las intenciones particulares o formas conservadas en la memoria o imaginación, recordarlo con un acto de la memoria como potencia sensitiva; de modo que no hay que suponer que *en el acto mismo de la visión de Dios*, se produjo algo en su memoria como potencia sensitiva, sino sólo en su mente.

5. A lo quinto debe decirse que efectivamente, una potencia sensitiva como la imaginación, puede operar sin dejar de atender al acto de los sentidos exteriores, es decir, sin sustraerse de éstos. Sin embargo, el sustraerse de ellos puede llegar a ocurrir cuando el acto de la imaginación es muy intenso. De la misma manera, el acto del intelecto no tiene por qué sustraerse de los sentidos, a menos que haya un acto del mismo sumamente intenso, como lo es precisamente la visión de Dios en su esencia.

⁸² San Juan Damasceno, *De fide*, III, c. 15 (PG 94, 1060 B; Bt. 240).

6. A lo sexto debe decirse que si bien es natural al intelecto humano que algunas veces tenga una visión de la esencia divina, no le es natural alcanzarla en el estado presente de vida, de aquí que el argumento no sea concluyente.

7. A lo séptimo debe decirse que aunque la inteligencia por la que aprehendemos a Dios ciertamente no implica a los sentidos por vía de aprehensión, con todo sí los implica por vía de juicio⁸³, de ahí que San Agustín afirme⁸⁴ en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*: «con la luz de la inteligencia se juzga sobre las cosas inferiores, y además discernimos aquello que ni es corporal ni tiene forma semejante a la de los cuerpos»; por ello se dice a veces que la inteligencia se sustrae de los sentidos porque no juzga a partir de ellos, sino que únicamente contempla las realidades supremas.

8. A lo octavo debe decirse que esencialmente, la bienaventuranza de los santos consiste en la visión de la esencia divina, de ahí que afirme⁸⁵ Agustín: «la visión es la recompensa completa»; de

⁸³ La inteligencia no requiere de los sentidos (incluye la imaginación) para aprehender a Dios. No disponemos de representaciones sensibles para aprehender su esencia. Sin embargo, sí requerimos de los sentidos cuando juzgamos acerca de Dios, y distinguimos a Dios de las demás cosas, sean corporales o espirituales como él. Sin embargo, en el arrobamiento, como dice enseguida (ad 7m *in fine*) ni siquiera requerirá de los sentidos para juzgar sobre Dios (porque parece que ni siquiera juzgará en ese momento): al parecer, la inteligencia no hace otra cosa que contemplar la divina esencia, como se dice en esta misma respuesta ad 7m. Y en este sentido, sustraerse a los sentidos equivale además a no juzgar con la inteligencia con base en ellos. El asunto no es tan sencillo, pues alguno podría sostener que para poder contemplar a Dios cara a cara sería necesario juzgar que se trata de Dios y no de un ángel, es decir, distinguirlo de lo demás (lo cual es juzgar). Pero Santo Tomás no ha dicho que en el arrobamiento no se juzga, sino únicamente que no lo hace a partir de los sentidos: «por ello se dice a veces que la inteligencia se sustrae de los sentidos porque no juzga a partir de ellos, sino que únicamente contempla las realidades supremas» («et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur cum de eis non iudicat sed solis supernis conspiciendis intendit»). En realidad no quiere decir que exclusivamente contemple sin juzgar, sino que juzga, pero sin basarse para ello en los sentidos, que es la cuestión fundamental. *Vid supra*: estudio introductorio.

⁸⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 24 (PL 34, 474).

⁸⁵ San Agustín, *De Trinitate*, I, c. 9 (PL 42, 833). A estas mismas palabras remite Aquino en *De veritate*, q. 18, a. 1, *sed contra*. Cfr. además: Guillermo el

ahí que, por el hecho de ver la esencia divina, pudo ser un digno testigo de dicha bienaventuranza. Sin embargo, no fue necesario que experimentara todo lo que de suyo experimentarán los santos, sino que pudiera saberlo a partir de lo que experimentó: en efecto, no sufrió arrobamiento para ser glorificado, sino para ser testigo de la gloria.

9. A lo noveno debe decirse que los mártires que padecían tormentos, percibían algo de la gloria divina, no como si la bebieran del manantial como los que ven la esencia de Dios, sino como si fueran refrescados con la aspersion de un poco de esa gloria; de ahí que afirme⁸⁶ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*: «En ese lugar –es decir, donde se ve la esencia de Dios– se bebe la felicidad en su fuente; y con el rocío de ésta nos empapamos en esta vida humana, para que en las tentaciones de este mundo, vivamos con templanza y fortaleza, con justicia y con prudencia».

10. A lo décimo debe decirse que ciertamente, el intelecto especulativo no está obligado a ocuparse de las operaciones del hombre que versan sobre lo sensible, sino que puede ocuparse de las realidades inteligibles; sin embargo, puede ser tanta la intensidad del acto contemplativo que cese por completo cualquier operación sensible.

11. A lo undécimo debe decirse que aunque en dicho acto gozó Pablo de una fe habitual, con todo, no gozó de una fe actual, por lo que dicha objeción no es concluyente.

Altisiodorense, *Summa aurea*, II, tr. 3, q. 1 (f. 42^{rb}); San Agustín, *Enarrationes in Psalmos* XC, 16, sermón 2 (PL 37, 1170).

⁸⁶ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 26 (PL 34, 476).

ARTÍCULO 4: ¿Cuánta separación se requiere para que el intelecto pueda ver la esencia de Dios?⁸⁷

Y PARECE QUE se requiere incluso que el alma abandone su unión con el cuerpo, al cual se une como forma del mismo:

1. Pues las potencias del alma vegetativa son más materiales que las del alma sensitiva; pero para que el intelecto vea la esencia de Dios es necesario que se separe de las potencias del alma sensitiva, como dijimos antes (a. 3); luego, con mayor razón, para una visión pura debe separarse también de los actos del alma vegetativa; pero esta separación no puede realizarse en el estado de la vida animal, en que el alma se une al cuerpo como forma, porque como dice⁸⁸ el Filósofo: «los animales siempre se están alimentando»; luego para la visión de la esencia divina es necesario que el alma se separe del cuerpo al cual se une como forma.

2. Al explicar aquello de *Éxodo* XXXIII, 20: «no puede el hombre ver mi faz y vivir», dice⁸⁹ la Glosa de Agustín: «se muestra así que no es posible que veamos a Dios, mientras estemos en esta vida de cuerpos corruptibles; ello es posible en la otra vida, mas hay que morir a esta vida», y la Glosa de Gregorio al mismo pasaje afirma⁹⁰: «Quien ve la sabiduría que es Dios, muere enteramente a esta vida»; pero la muerte se produce al separarse el alma del cuerpo al cual se unía como forma; luego es necesaria una separación omnímota del alma respecto del cuerpo para lograr ver a Dios en su esencia.

3. «Para el viviente, *vivir es ser (vivere viventibus est esse)*», como se dice⁹¹ en el libro II *Sobre el alma*; y el ser del hombre que vive se da porque el alma se une al cuerpo como forma; pero se dice en *Éxodo* XXXIII, 20: «no puede el hombre ver mi faz y

⁸⁷ *Textos paralelos: Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 5; q. 180, a. 5.

⁸⁸ Aristóteles, *Topica*, II, cap. 4 (111b 25).

⁸⁹ *Glosa ordinaria a Éxodo* XXXIII, 20, tomada de San Agustín, *Quaest. in Heptat.* II, q. 154 (PL 34, 649).

⁹⁰ *Glosa ordinaria*, tomada de San Gregorio, *Morales*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93 A).

⁹¹ Aristóteles, *De anima*, II, cap. 4 (415b 13).

vivir»; luego, mientras el alma se una al cuerpo como forma no podrá ver la esencia de Dios.

4. La unión por la cual se une el alma al cuerpo como forma suya, es más fuerte que aquella por la que se une al cuerpo como motor del mismo⁹², unión de la cual provienen las operaciones de potencias que actúan por medio de órganos corporales; pero esta segunda unión impide la visión de la esencia divina, para la cual es necesaria una separación de los sentidos corporales; luego, con mayor razón, también la primera unión la impedirá, y así será necesario que desaparezca dicha unión.

5. Las potencias del alma no pueden elevarse hacia lo que está por encima de su esencia, ya que dimanen de ésta y radican en ésta; por consiguiente, si fuera parte de su esencia que el alma estuviese unida como forma al cuerpo material, la potencia intelectual no podría elevarse hacia lo absolutamente inmaterial, y de nuevo se concluye que es necesario desaparezca dicha unión.

6. Hay mayor impureza de la unión del alma con su cuerpo, que de la unión del alma con cierta representación corpórea; pero para que la mente vea a Dios en su esencia, es necesario depurarla de las representaciones corpóreas, que se las aprehende por medio de la imaginación y los sentidos, como ya se ha dicho (a. 3); luego, con más razón, será necesario que el alma se separe del cuerpo para que vea a Dios en su esencia.

7. Se dice en *II Corintios* V, 6: «mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, pues caminamos⁹³ por la fe y no por la visión»; luego, mientras el alma esté en un cuerpo no puede ver a Dios en su esencia.

⁹² Véase la explicación de este punto en: Aquino, *Quaest. disput. de anima*, q. ún., a. 1, c.

⁹³ «Quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem»: Santo Tomás gusta mucho de referirse a esta sentencia en diversos lugares: cfr. *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, q. 4, a. 5; q. 67, a. 3, *sed contra*; II-II^{ae}, q. 28, a. 1, arg. 1; q. 175, a. 5, arg. 1. Incluso San Agustín mismo: cfr. *In Ioh. ev. tract.* XXXIV, n. 7 (PL 35, 1654).

PERO EN CONTRA:

1. Está lo que a propósito de *Éxodo* XXXIII, 20: «no puede el hombre ver mi rostro y vivir», afirma⁹⁴ la Glosa de Gregorio: «Algunos que viven en este cuerpo pero aumentan su virtud en grado inestimable, pueden llegar a ver el resplandor de Dios eterno»; pero el resplandor de Dios se refiere a su esencia, como se afirma⁹⁵ en la misma Glosa; luego para ver la esencia de Dios no es necesario que el alma se separe por completo del cuerpo.

2. Dice⁹⁶ Agustín en su *Comentario literal al Génesis* que el alma es arrebatada, no sólo para tener una visión imaginaria sino también para una visión intelectual por la que la verdad luminosa misma se descubre cuando se produce el apartamiento de los sentidos en un grado menor que la muerte pero mayor que el sueño; luego para tener la visión de la verdad increada a la cual se refiere Agustín en ese lugar, no se precisa una separación del alma de su cuerpo al cual se une como forma.

3. Esto mismo advierte⁹⁷ Agustín en su *Carta a Paulina* sobre la visión de Dios: «No es increíble –comenta– que a algunos santos difuntos, cuyos cadáveres aún no habían sido sepultados, les haya sido concedida esta alta revelación», es decir, ver la esencia de Dios; luego el alma puede ver a Dios aún unida a su cuerpo al cual se une como forma.

RESPUESTA. Ha de decirse que para la visión de la esencia divina, que es el acto más perfecto del entendimiento, se requiere separarse de aquellas cosas que pueden impedir la vehemencia del acto intelectual, o que pueden ser impedidas por la vehemencia de éste. Mas algunas veces esto ocurre *de por sí*, y otras veces sólo *accidentalmente*.

⁹⁴ *Glosa ordinaria a Éxodo* XXXIII, 20, tomada de San Gregorio, *Morales*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93 A).

⁹⁵ *Glosa ordinaria a Éxodo* XXXIII, 20, tomada de San Gregorio, *Morales*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93 C-D).

⁹⁶ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 26 (PL 34, 476).

⁹⁷ San Agustín, *Epistola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

1) *De por sí*, se impiden mutuamente las operaciones intelectivas y las sensitivas, a) ya por la «intención» que requieren ambos tipos de operaciones, b) ya porque el intelecto se entremezcla de algún modo en las operaciones sensitivas, al recibir los datos de los fantasmas, y así, por las operaciones sensibles se contamina de algún modo la pureza del intelecto, como ya se explicó (a. 3).

a) Pero para que el alma se una a su cuerpo como forma no se requiere alguna «intención», ya que tal unión no depende de la voluntad del alma, sino de la naturaleza. De modo similar, por tal unión no se contamina directamente la pureza del intelecto: en efecto, el alma no se une a su cuerpo como forma mediante sus potencias, sino por esencia, ya que no hay nada intermedio entre la materia y la forma, como se demuestra⁹⁸ en el libro VIII de la *Metafísica*; y tampoco la esencia del alma se une al cuerpo de suerte que siga totalmente la condición o manera de ser del cuerpo, como las demás formas naturales que están totalmente inmersas en la materia en el sentido de que no puede surgir de ellas ninguna potencia o acción que no sea material. Ahora bien, de la esencia del alma no sólo proceden unas fuerzas o potencias que son en alguna manera corporales, como actos que son de órganos corporales, es decir, las potencias sensitivas y vegetativas, sino también las facultades intelectivas que son completamente inmateriales y no son actos de ningún cuerpo o parte de un cuerpo, como se prueba⁹⁹ en el libro III *Sobre el alma*. Así que las potencias intelectivas no proceden del alma en cuanto que está unida al cuerpo, sino más bien en cuanto permanece libre del cuerpo, por no estar completamente sometida a él, y así la unión del alma con el cuerpo no alcanza a la operación intelectual de modo que pueda comprometer su pureza. Hablando, pues, con propiedad, para la operación del intelecto, por muy intensa que sea ésta, no se requiere la separación de la unión con la cual el alma se une a su cuerpo como forma.

De modo semejante, tampoco se requiere sustraerse de las operaciones del alma vegetativa: en efecto, las operaciones de esta parte del alma son como naturales, lo que aparece claro porque se

⁹⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 5 (1045a 23).

⁹⁹ Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429a 24).

realizan por la eficacia de las cualidades activas y pasivas¹⁰⁰, es decir, de lo cálido y de lo frío, de lo húmedo y de lo seco, por eso no obedecen ni a la razón ni a la voluntad, como se dice¹⁰¹ en el libro I de la *Ética Nicomaquea*.

Y así está claro que para esas acciones no se requiere intención, y que, por lo mismo, por esos actos no tiene por qué impedirse la operación intelectual.

b) Asimismo, tampoco la operación intelectual se mezcla de alguna manera en esas acciones, ya que ni recibe nada de ellas –por no ser cognoscitivas– ni tampoco se sirve el intelecto de ningún instrumento corporal que tenga que ser sustentado por las operaciones del alma vegetativa, como pasa con los órganos de las potencias sensitivas; y así, la pureza del intelecto no sufre detrimento alguno por parte de las operaciones del alma vegetativa. Así que, hablando de por sí, las operaciones del alma vegetativa y la del intelecto no se impiden la una a la otra.

2) En cambio, *accidentalmente* sí que puede surgir impedimento a una por parte de la otra, ya que el intelecto recibe a partir de fantasmas, que se hallan en los órganos corporales, los cuales tienen que nutrirse y conservarse por la actividad del alma vegetativa. Con ello, por la actividad de las potencias nutritivas varía la disposición de aquéllos, y, consiguientemente, la operación de la potencia sensitiva desde la cual recibe el intelecto, y así queda impedida accidentalmente la operación del intelecto mismo, como se ve en el sueño y después de la comida. Y a la inversa, de ese mismo modo, la operación intelectual impide la operación del alma vegetativa, porque para la operación del intelecto es necesaria la operación de la imaginación, cuya intensidad exige el concurso del calor y de los espíritus, y así por la vehemencia de la contemplación, experimenta dificultad la actividad de la potencia nutritiva. Pero esto no tiene lugar en la contemplación por la cual se ve la esencia de Dios, ya que esa contemplación no necesita la operación de la imaginación.

¹⁰⁰ Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, c. 2 (329b 24). A estas mismas *cualidades activas y pasivas* se refiere el propio Aquino en: *De veritate*, q. 10, a. 1, ad 2m, así como en: *Super De anima*, I, lecc. 14; II, lecc. 5.

¹⁰¹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 20 (1102b 29).

Y así es claro que para ver a Dios en su esencia no se requiere de ninguna manera separarse de los actos del alma vegetativa ni la debilitación de los mismos, sino sólo de los actos de las potencias sensitivas.

1. A lo primero, por tanto, debe decirse que aunque las potencias vegetativas sean más materiales que las sensitivas, no obstante, están más alejadas del intelecto, y así pueden impedir menos la vehemencia del acto intelectual o ser impedidas por la vehemencia de éste.

2. A lo segundo debe decirse que el vivir puede designar dos cosas: una, el mismo *ser del viviente*, que resulta de la unión del alma como forma con su cuerpo; otra es tomar el vivir como las operaciones vitales, así como en el libro II *Sobre el alma*, el Filósofo divide¹⁰² el vivir en entender, sentir, y las otras operaciones del alma. Por lo mismo, dado que la muerte es la privación de la vida, es necesario se distinga entre la muerte como la privación de la unión del alma como forma a su cuerpo, y como privación de las operaciones vitales: de ahí que afirme¹⁰³ Agustín «algunos mueren a esta vida, ya sea abandonando completamente su cuerpo, o *apartándose enajenado de los sentidos corporales*»; y así [es decir, en el segundo sentido] es como se está hablando de la muerte en ambas glosas, lo cual se desprende de lo que añade¹⁰⁴ Gregorio a su glosa: «quien ve la sabiduría que es Dios, muere enteramente a esta vida, cuando ya no ama ésta última».

3. Y de la respuesta anterior se desprende la solución a lo tercero.

4. A lo cuarto debe decirse que, debido a que es más fuerte la unión por la que el alma se une al cuerpo como forma suya, es menos posible que desaparezca dicha unión.

5. A lo quinto debe decirse que dicho argumento sería concluyente siempre y cuando el alma por su esencia estuviera unida

¹⁰² Aristóteles, *De anima*, II, 3 (413a 22).

¹⁰³ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 27 (PL 34, 477-478).

¹⁰⁴ *Glosa ordinaria a Éxodo XXXIII*, 20, tomada de San Gregorio, *Morales*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93 A).

al cuerpo de tal modo que estuviese completamente sometida a éste; pero ya dijimos que esto es falso¹⁰⁵.

6. Las representaciones corpóreas que se requieren para la operación de la imaginación y los sentidos, aunque son más inmateliales que el cuerpo mismo, están más cercanas a las operaciones del intelecto que el cuerpo mismo, y por ello pueden impedir más la visión divina, como ya se dijo en la respuesta.

7. A lo séptimo debe decirse que la expresión «estar en un cuerpo» empleada por el Apóstol no quiere decir únicamente «mientras el alma se una a su cuerpo como forma», sino «mientras necesitemos de los sentidos corpóreos»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Véase el cuerpo de la respuesta.

¹⁰⁶ El sentido de la respuesta a la objeción presente es éste: «estar en un cuerpo» (*esse in corpore*) no es sólo seguir estando viva nuestra alma, unida a nuestro cuerpo, sino además, servirnos de los sentidos corpóreos. Por ello, el hecho mismo de realizar operaciones sensibles puede impedirnos alcanzar un arrobamiento. La razón ha sido suficientemente explicada en la respuesta (a diferencia de las operaciones intelectuales y vegetativas que en nada se oponen al arrobamiento).

ARTÍCULO 5: ¿Tuvo Pablo desconocimiento o conciencia de su arrobamiento?¹⁰⁷

Y PARECE QUE supo si¹⁰⁸ su alma se hallaba en el cuerpo¹⁰⁹:

1. Pues él mismo debió saberlo mejor que alguno de sus comentaristas; pero era creencia común entre muchos¹¹⁰ de éstos, que el alma de Pablo permaneció unida a su cuerpo como forma; luego con mayor razón lo supo Pablo.

2. En su arrebato, Pablo supo lo que vio y mientras lo vio, hecho patente dado que dice¹¹¹: «Sé de un hombre que fue arrebatado hasta el tercer cielo»: por tanto supo en qué consistía dicho cielo, si en algo corporal o espiritual, y también si lo vio espiri-

¹⁰⁷ *Textos paralelos*: II-II^{ae}, q. 175, a. 6; *Super II Cor.* cap. 12, lecc. 1. Con menor información, mas con relación a lo mismo: *De veritate*, q. 13, a. 5. Quizás el título más acertado por literal sería: ¿qué cosas supo y qué cosas ignoró acerca de su arrobamiento Pablo? (*Quid est illud quod Apostolus circa suum raptum scivit et quid nescivit?*). Para responderlo, Santo Tomás casi se limita a señalar la respuesta dada por San Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, en donde, tras una larga disquisición sobre el punto, concluye lo que Santo Tomás ha resumido aquí al final del *corpus*. La razón no obedece a la falta de información con que cuenta Santo Tomás para responder al problema, ni a cierto cariz de escepticismo. Ello se debe únicamente, como él mismo lo afirma en la respuesta ad 1m, que no va a resolver con nitidez lo que ni Pablo ni Agustín hicieron: «si permaneció en el cuerpo o fuera de éste, es algo que duda Pablo; de ahí que dudándolo éste, ¿quién de nosotros se atrevería a despejar dicha duda y hablar con certeza en ese punto?». Tomás de Aquino sabe que despejar algo sobre Pablo, que ni el mismo Pablo pudo responder, es cometer una audacia intelectual que se pagaría caro, pues a nadie convencería satisfactoriamente.

¹⁰⁸ La expresión «parece que supo si su alma se hallaba en el cuerpo» no es diferente a «parece que supo que su alma se hallaba en el cuerpo». Santo Tomás las considera equivalentes, visto que algunas veces concluye: «ergo ipe scivit an esset in corpore vel extra corpus», y otras «ergo scivit animam corpori esse coniunctam».

¹⁰⁹ Es decir, parece que sí fue consciente de que su alma se hallaba en el cuerpo.

¹¹⁰ Por ejemplo, Alejandro de Hales, *Quaestiones disputatae*, q. 68, m. 1, n. 8; San Alberto Magno, *De raptu* (ms. Vat. lat. 781, f. 15^{vb}va); San Buenaventura, *De raptu* (ms. Assisi Bibl. com. Cod. 186, f. 14^{ra}).

¹¹¹ II *Corintios* XII, 2.

tualmente o corporalmente¹¹²; pero de esto se desprende que supo si se hallaba en su cuerpo o fuera de él al momento de la visión, porque no es posible ver lo corpóreo sino hallándose en un cuerpo; en cambio, la visión de algo intelectual no se realiza hallándose en el cuerpo; luego él mismo supo si se hallaba en el cuerpo o fuera del cuerpo.

3. El mismo Pablo dice: «Sé de un *hombre*¹¹³ que fue arrebatado hasta el tercer cielo»; pero *hombre* designa al compuesto de cuerpo y alma; luego supo si su alma estuvo unida al cuerpo.

4. Pablo mismo supo que estaba arrebatado, como él mismo lo ha dicho aquí; pero los muertos no son arrebatados; luego él mismo supo que no estaba muerto, y así supo que su alma estaba unida al cuerpo.

5. Dice¹¹⁴ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis* y en su *Carta a Paulina* sobre la visión de Dios, que Pablo en el arrobamiento, vio a Dios con la visión con la que lo ven los santos del cielo; pero los santos saben si sus almas están separadas o unidas al cuerpo; luego Pablo lo supo también.

6. Dice¹¹⁵ Gregorio: «¿Qué cosas no verán quienes ven al que lo ve todo?», y entre tales cosas parece se hallan aquellas que precisamente conciernen a los videntes mismos, como por ejemplo, saber si sus almas están unidas o no al cuerpo; luego el alma de Pablo supo si estuvo unida o no al cuerpo.

PERO EN CONTRA, está lo que se afirma en II *Corintios* XII, 2: «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe– fue

¹¹² *Espiritualmente* es ver con el intelecto algo real, *corporalmente* es tener una pura visión imaginativa, como cuando se sueña. Cfr. Estudio introductorio: *el problema de la conciencia del propio arrobamiento*.

¹¹³ II *Corintios* XII, 2.

¹¹⁴ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 28 (PL 34, 478); *Epist.* 147, cap. 13 (PL 33, 610).

¹¹⁵ San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 33 (PL 77, 376 B). Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. 2, a. 2, *corpus*; q. 8, a. 4, arg. 8; *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 8, arg. 1; Guillermo el Altisiodorese, *Summa aurea*, II, tr. 5, q. 3 (f. 47^{rb}).

arrebatado hasta el tercer cielo»; luego no supo si se hallaba en el cuerpo o fuera de éste.

RESPUESTA. Debe decirse que sobre este punto hay varias opiniones.

1) En efecto, algunos pensaron que lo que Pablo decía que desconocía, no era si el alma se hallaba unida a su cuerpo o no en el arrebato¹¹⁶, sino si además de ser arrebatada el alma lo fue asimismo su cuerpo, de modo que también hubiera sido llevado él *corporalmente* hasta el cielo, como se lee en *Daniel XIV*, 35, que ocurrió con Habacuc¹¹⁷, o si sólo fue arrebatada su alma a una visión divina, como leemos en *Ezequiel XL*, 2: «me condujo en visión divina a la tierra de Israel». Y que ésta¹¹⁸ fue la interpretación de cierto judío lo confiesa¹¹⁹ Jerónimo en su *Prólogo a Daniel*, cuando dice: «Finalmente, nuestro Apóstol no se atrevió a afirmar que había sido *arrebatado en cuerpo*, sino que dijo: “no sé si en cuerpo o fuera de él”».

Pero Agustín desaprueba¹²⁰ la interpretación anterior en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, puesto que: «consta por las palabras de Pablo que él mismo supo que fue arrebatado hasta el tercer cielo; por tanto, consta que dicho cielo hacia donde fue arrebatado era un cielo real y no algo semejante al mismo: en efecto, si cuando dijo haber sido arrebatado hasta el cielo, hubiera querido decir eso último, es decir, hubiera querido llamar cielo a una visión imaginaria de algo semejante al cielo, bien hubiera podido afirmar que fue arrebatado en cuerpo¹²¹, es decir, que todo

¹¹⁶ Que es lo que a continuación dirá San Agustín que justamente desconocía Pablo.

¹¹⁷ O incluso con Elías o Eliseo en el Antiguo Testamento.

¹¹⁸ O bien: «y ésta, que fue la interpretación de cierto judío, la confiesa Jerónimo».

¹¹⁹ San Jerónimo, *Praef. in Dan. prophetam* (PL 28, 1360 A).

¹²⁰ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, caps. 3-4 (PL 34, 456-457).

¹²¹ Es decir que no hubiera dicho desconocer si el arrebato fue en el cuerpo o fuera de él -que es lo que dice- sino que hubiera dicho definitivamente que el arrebato fue en el cuerpo, y que alcanzó al cuerpo mismo (no únicamente en cuanto al hecho de haber sido transportado materialmente el cuerpo hasta el cielo, sino en cuanto a que se tenía una visión imaginaria -esto es, corporal- del cielo, como se dice en la respuesta).

fue una representación corporal, y así no hubiera sido necesario distinguir lo que ignoró de lo que sí tuvo conciencia, porque tanto el ser arrebatado hasta el cielo, como el ser arrebatado en cuerpo – es decir, haber visto una representación corporal, como sucede en los sueños– serían la misma realidad¹²². Por consiguiente, supo con certeza que aquello hacia lo que fue arrebatado era un cielo real; luego supo si era algo corpóreo o algo incorpóreo: si era algo corpóreo, debió haber sido arrebatado en cuerpo, en cambio si era algo incorpóreo, no pudo haber sido arrebatado en cuerpo. Luego queda sólo aceptar que *Pablo no tenía dudas sobre si su rapto fue corporal o sólo espiritual –pues ya se ve que supo que su rapto fue sólo espiritual, es decir, que fue arrebatado al cielo sólo su intelecto–, sino únicamente tenía dudas sobre si en el mismo arrobamiento su alma se hallaba en el cuerpo o no*¹²³.

2) Y esto¹²⁴ lo conceden algunos, añadiendo, sin embargo, que Pablo lo ignoró durante su arrobamiento, pero no lo ignoró

¹²² Efectivamente: si se tiene conciencia o conocimiento, tanto de lo que se ve realmente así como de lo que se sueña, no haría falta preguntarse si Pablo, al ver a Dios, tenía o no conciencia de su arrobamiento, pues ya sea que el cielo al que fue arrebatado fuese real o algo parecido al mismo, de todos modos lo conocería, de todos modos tendría conciencia del mismo por una u otra vía.

¹²³ Lo que quiere decir Aquino, siguiendo el parecer de Agustín, es que no es lo mismo el *modus raptus*, que la *conditio raptus*. El primero se refiere a si el arrebató fue sólo espiritualmente o también corporalmente, si sólo intervino el intelecto o también la imaginación. La segunda se refiere a si el alma se hallaba unida al cuerpo durante el arrebató. La distinción es importante porque bien pudo suceder que el arrebató haya sido sólo espiritual, y no por ello hubiera abandonado el alma totalmente su cuerpo, sino que hubiera permanecido en el cuerpo (que es lo que Aquino considera más plausible, si bien no está seguro de ello, porque el mismo Pablo tampoco lo estaba, como dice en su respuesta ad 1m). En cambio no puede suceder lo contrario: es decir, que el arrebató haya sido corporal (y no sólo espiritual), es decir, que todo haya sido una representación corporal producida en el intelecto pero con base en la imaginación, como un sueño, habiendo abandonado el alma al cuerpo, porque el alma separada de su cuerpo carece de representaciones corporales e imaginativas, que sólo son posibles estando el alma en su cuerpo. Y así, el modo del rapto es distinto de su condición. Distinción en la que no reparan quienes formulan el argumento 2 de la presente cuestión. Por eso, en la respuesta ad 2m, Aquino viene a decir que el argumento 2, resuelve el problema del modo, pero no el de la condición, que es el más importante y difícil de determinar. Tanto lo es, que como es sabido, fue dejado *sine determinatione*.

¹²⁴ Que Pablo ignoraba si en su arrobamiento su alma se hallaba en el cuerpo o no.

después de examinar la experiencia que había tenido de su arrebatado: pues durante el arrobamiento, la mente entera de Pablo fue arrobada hacia las realidades divinas, y no pudo percibir si su alma se hallaba en el cuerpo o no lo estaba.

Pero esto también es contrario a las palabras de Pablo. Pues así como distingue lo que supo de lo que ignoró, también distingue el presente del pasado: pues en el pasado incluye el arrebatado al tercer cielo de un hombre ocurrido catorce años atrás, y en el presente la confesión de que hay algo que sabe¹²⁵ y algo que ignora¹²⁶; luego después de transcurridos los catorce años desde que fue arrebatado, todavía ignoraba si cuando fue arrebatado se hallaba en el cuerpo o no¹²⁷.

3) Y por esta razón, otros¹²⁸ piensan que lo mismo durante que después del arrobamiento, Pablo ignoró si su alma se hallaba en el cuerpo, pero dicen que su desconocimiento no fue total, sino sólo parcial: pues dicen que durante el arrobamiento y después de éste supo que el alma se unía al cuerpo como forma suya, pero no sabía si ello ocurría de modo que su alma recibía algo de los sentidos; o si las potencias nutritivas podían realizar actos mediante los cuales el alma aún se ocupaba del cuerpo¹²⁹.

Pero esto tampoco parece estar de acuerdo con las palabras de Pablo, quien dice que ignora *totalmente* si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera de éste; además de que no venía muy al caso decir que desconocía si fue el uno o el otro de los dos fenómenos del cuerpo en cuestión, la causa por la que el alma no permaneció completamente separada del cuerpo.

¹²⁵ Que un hombre fue arrebatado al tercer cielo, o sea, Pablo mismo.

¹²⁶ Si el alma de dicho hombre se hallaba en su cuerpo o fuera del mismo.

¹²⁷ En resumen: para los partidarios de esta segunda opinión, Pablo no supo si su alma se encontraba aún en su cuerpo o fuera de éste, tanto en el arrobamiento («*in ipso raptu*») como después del mismo («*post annos quattuordecim ab illo raptu*»).

¹²⁸ Por ejemplo, Alejandro de Hales, *Quaestiones disputatae*, q. 68, m. 1, n. 8; San Buenaventura, *De raptu* (ms. Assisi Bibl. com. Cod. 186, f. 14^{ra}).

¹²⁹ Es decir, que no sabía si había sufrido una enajenación de los sentidos o si había tenido lugar en él una separación del alma respecto de las operaciones del alma vegetativa. Parece que San Alberto Magno era de este parecer en *De raptu* (ms. Vat. lat. 781, f. 15^{va}).

4) Y por lo mismo debe decirse que desconoció totalmente si el alma se hallaba unida al cuerpo o no lo estaba. Y esto es lo que concluye¹³⁰ Agustín después de una larga disquisición¹³¹ en su *Comentario literal al Génesis*: «Sólo queda que entendamos, cuando fue arrebatado al tercer cielo, que su alma ignoró¹³² si permaneció en el cuerpo –como está cuando decimos que ésta vive, sea en estado de vigilia, mientras duerme o en éxtasis enajenada de los sentidos corporales– o abandonó totalmente el cuerpo dejándolo como muerto, hasta el momento en que, transcurrida aquella revelación, el alma volvió a los miembros muertos, y no como si el que duerme se despertara, o enajenado en éxtasis volviera a sus sentidos, sino como si totalmente muerto, reviviera».

1. A lo primero, por tanto, debe decirse que, como dice¹³³ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*, «si permaneció en el cuerpo o fuera de éste, es algo que duda Pablo; de ahí que dudándolo éste, ¿quién de nosotros se atrevería a despejar dicha duda y hablar con certeza en ese punto?»; de ahí que Agustín haya dejado el problema en estado de indefinición. Y todo lo que se ha podido afirmar después sobre este punto por otros, es más a título de probabilidad que de certidumbre: en efecto, aquello por lo que pudo llegar a creerse que un alma, aun permaneciendo unida es arrebatada –como se dice que Pablo fue arrebatado– es porque es más probable que haya permanecido unida¹³⁴.

2. A lo segundo debe decirse que dicho argumento concluye contra la primera de las opiniones¹³⁵ sobre lo que Pablo decía, que consideraba que el Apóstol no había dudado sobre la *condición del arrobamiento*, es decir si el alma se hallaba unida al cuerpo, sino sobre el *modo del arrobamiento*, es decir si fue arrebatado espiritualmente exclusivamente o además corporalmente.

¹³⁰ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 5 (PL 34, 458).

¹³¹ Se refiere a que en ello invirtió San Agustín cinco capítulos completos.

¹³² Cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 6, *corpus*.

¹³³ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 3 (PL 34, 456).

¹³⁴ La doctrina más común entre los doctores (v. g. Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura) es que el alma, en su arrobamiento, no fue separada del cuerpo, sino que permaneció en él. Pero como dice Aquino, ello no deja de ser sino únicamente probable (*probabilius est quod unita remanserit*).

¹³⁵ *Vid. corpus, in principio*.

3. A lo tercero debe decirse que por sinécdoque¹³⁶, a veces llamamos *hombre* a una parte del mismo, sobre todo al *alma*, que es su parte más noble. Aunque también puede responderse que aquel que dice haber sido arrebatado no era hombre en el momento del rapto, sino después de catorce años, es decir, no lo fue sino hasta que afirmó¹³⁷: «sé de un hombre *en Cristo*»: es decir que no dice un hombre arrebatado hasta el tercer cielo.

4. A lo cuarto debe decirse que también pudo suceder que el alma de Pablo hubiera estado separada del cuerpo en el arrobamiento, y que dicha separación no sucediera naturalmente, sino que por alguna intervención divina el alma se separara de su cuerpo, no al grado de permanecer absolutamente separada¹³⁸, sino sólo temporalmente; y es en vista de esto que pudo hablarse de arrobamiento, aunque ningún muerto pueda ser arrebatado.

5. A lo quinto debe decirse que, como afirma¹³⁹ Agustín en el libro XII de su *Comentario literal al Génesis*: «Cuando el Apóstol fue arrebatado de los sentidos hasta el tercer cielo, le faltó el conocimiento pleno y perfecto de las cosas propio de los ángeles, porque no supo si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera de éste. Esto no faltará cuando, asumiendo los cuerpos la resurrección, lo corruptible se vista de incorrupción»; y así resulta claro que, aunque su visión haya sido en parte semejante a la visión beatífica, en parte fue más imperfecta que la de los santos¹⁴⁰.

6. A lo sexto debe decirse que Pablo no fue arrobado a la visión de Dios de manera que fuese un santo absolutamente, sino

¹³⁶ En su significado más elemental, la *sinécdoque* consiste en tomar la parte por el todo. Así lo recoge v. g. Donato, *Ars grammatica*, III, 6: «Synecdoche est significatio pleni intellectus capax, cum plus minusve pronuntiat aut enim *a parte totum ostendit*» (Grammatici Latini vol. IV, ed. Keil, 400).

¹³⁷ Pablo: II *Corintios* XII, 2.

¹³⁸ Es el caso de la muerte.

¹³⁹ San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 36 (PL 34, 484).

¹⁴⁰ La visión de San Pablo en su arrobamiento fue semejante a la de los santos en su objeto, lo que veía -es decir a Dios-, y se distinguía de ella en el modo de verlo, puesto que no lo vio tan perfectamente como los santos del cielo. Además, los santos saben si sus almas están o no separadas del cuerpo, en cambio Pablo (y los hombres que en esta vida sufren arrobamiento) no saben si su alma se halla en el cuerpo o fuera de éste (precisamente porque el objeto de contemplación es tan intenso, que absorbe toda la atención de la conciencia en el momento).

como testigo de la bienaventuranza de que ya gozan los santos, y de los misterios divinos que le fueron revelados; por lo que con la visión del Verbo sólo vio por qué cosas, por conocer, era arrebatado, y no todas las cosas, como ocurrirá con los bienaventurados, principalmente después de la resurrección: pues en ese momento, como añade¹⁴¹ Agustín «todas las cosas serán evidentes, sin falsedad alguna, sin ignorancia alguna».

¹⁴¹ «Omnia enim evidentia erunt sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia», (San Agustín, *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. 36 [PL 34, 484]).