

# e-aquinas

Año 1 - Número 7

Julio 2003

ISSN 1695-6362

---

Este mes... **LA MÍSTICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO**  
(Cátedra de Estudios Tomistas del IUVEST)

**Aula Magna:**

IGNACIO ANDEREGGEN, *Fortaleza y mística en Santo Tomás y en la misión de sus discípulos* 2-28

**Documento:**

MARTÍN ECHAVARRÍA, *La vida mística, perfección del hombre según Santo Tomás* 29-55

**Publicación:**

IGNACIO ANDEREGGEN, *Contemplación filosófica y contemplación mística* 56-59

**Noticia:**

ABELARDO LOBATO, *Presentación del Congreso Tomista Internacional (Roma, 21-25 septiembre 2003)* 60-65

**Foro:**

*¿Es la mística la perfección de la vida cristiana, según Santo Tomás?* 66

# *La vida mística, perfección del hombre según Santo Tomás*

[Martín F. Echavarría](#)

Director de la Cátedra de Estudios Tomistas del IUVST

## 1. La vida mística

Antes que nada digamos qué entendemos aquí por vida mística. Es una expresión que pertenece a la Tradición, y que se podría obviar explicar; sin embargo nos parece útil hacerlo en esta sede, porque servirá para circunscribir mejor el tema que intentamos exponer.

*¿Qué quiere decir "vida"? Santo Tomás define la vida del modo siguiente: El nombre "vida" se toma de la manifestación exterior de ciertas cosas, que es el moverse a ellas mismas; pero este nombre no se impuso para significar esto, sino la substancia a la que le corresponde por naturaleza moverse a sí misma, o actuarse de algún modo a la operación. Y según esto, "vivir" no es otra cosa que ser en tal naturaleza, y "vida" significa esto mismo, pero en abstracto. Por lo cual "vivo" no es un predicado accidental, sino substancial. Pero a veces "vida" se toma menos principalmente en el sentido de las operaciones de la vida, de las que se toma el nombre de vida; como dice el Filósofo en el l. IX de la Ética que vivir es principalmente sentir o entender."*<sup>1</sup>

En síntesis, el nombre de vida significa principalmente la substancia que ejerce las operaciones vitales; pero a veces se habla de vida para referirse a las operaciones vitales mismas-como sentir y entender-, que son lo que aparece del viviente y a partir de las cuales el nombre se asume. Aunque aparentemente al referirnos a la "vida mística" sea este segundo sentido el primordial, veremos

---

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* I q. 18 a. 2 in c: "Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit Philosophus, IX *Ethic.*, quod *vivere principaliter est sentire vel intelligere.*"

que las operaciones propias de ella no se podrían dar sin una transformación en la substancia misma del alma producida por la gracia santificante.

"Mística" es un término con múltiples significados. Santo Tomás lo usa pocas veces y no lo refiere a la vida mística -prefiere referirse a la vida "contemplativa", que no se identifica sólo con ésta como *estado*-. Lo usa principalmente en tres circunstancias: a) Para referirse a la Iglesia como "cuerpo místico" -al que distingue de su cuerpo "verdadero"<sup>2</sup>; o para decir que Cristo y la Iglesia conforman "una persona mística"<sup>3</sup>; b) o cuando habla del "sentido místico" (alegórico o figurado) de las Escrituras -que distingue del sentido literal-<sup>4</sup>; c) citando a Dionisio el Areopagita, para referirse a la teología negativa o vía de la remoción: "Sobre tal modo de remoción, por la que Dios permanece para nosotros desconocido, [Dionisio] hizo otro libro que llamó *Teología mística*, es decir oculta."<sup>5</sup> Este último es el sentido más próximo al que buscamos. "Místico" es algo oculto a la mente del hombre, porque la excede. Aquí particularmente lo oculto es Dios mismo y sus perfecciones.

Así, por vida mística entendemos un ser y operar ocultos y excelsos del alma, por envolver de algún modo las realidades divinas. En este sentido, todo discurso sobre Dios es, en el fondo, místico; y lo mismo se puede decir de todo lo que pertenece al orden sobrenatural, e incluso la creación misma, que encierra un misterio. Pero en modo más particular, por mística se suele entender lo que la tradición espiritual ha llamado "teología mística". La noción de teología mística, como dijimos, proviene del Pseudo-Dionisio Areopagita que tituló con este nombre una breve obra dedicada exclusivamente a la teología negativa -o "*via remotionis*" como prefiere llamarla santo Tomás-. Pero con el tiempo con esta denominación se designó una experiencia más amplia

---

<sup>2</sup> Santo Tomás también habla de "membra Christi mystica" (*De veritate*, q. 29, a. 7 ad 9).

<sup>3</sup> *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11: "Cristo y sus miembros son una persona mística". Cf. también *Super ad Colossenses*, c. 1, l. VI, n. 61; *Summa Theologiae* III q. 19 a. 4 in c. Cf. I. ANDEREGGEN, "La Persona del Espíritu Santo según santo Tomás de Aquino", conferencia ante la *Academia Pontificia Santo Tomás de Aquino* (inédita): "Para Santo Tomás, en efecto, la Iglesia y el Hijo conforman una Persona mística. 'Cristo y la Iglesia es una Persona mística, cuya cabeza es Cristo y el cuerpo todos los justos', dice en el *Comentario a la Carta a los Colosenses*."

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, *Summa Theologiae* I-II q. 102 a. 2 sc: "intellectum mysticum vel figuralem"; *In II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 3, in c: "expositio mystica".

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, Prologus, Prooemium: "De huiusmodi autem remotionibus quibus Deus remanet nobis ignotus et occultus fecit alium librum quem intitulavit de *Mystica* idest *occulta Theologia*." *Ibidem*, c. 2, l. 4: "Deinde, cum dicit: omnia enim... Assignat rationem quare in rebus divinis sint quaedam mystica, quae intellectum nostrum excedunt".

que la teología apofática, sin negar la principalidad de ésta en el conocimiento que de Dios tenemos en esta vida. El mismo Dionisio dice -en el capítulo 2 del *De Divinis Nominibus*- que su maestro Hieroteo supo de Dios más padeciendo que conociendo (*non solum discens, sed et patiens divina*).

Lo que entendemos por teología mística está magníficamente resumido por san Juan de la Cruz en este párrafo:

*La ciencia sabrosa que dice aquí que le enseñó es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación; la cual es muy sabrosa, porque es ciencia de amor, el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso. Y, por cuanto Dios le comunica esta ciencia e inteligencia en el amor con que se comunica al alma, le es sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece a él; y esle también sabrosa a la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece a la voluntad.*<sup>6</sup>

Como dice aquí claramente el Doctor Místico, la teología mística es una "ciencia secreta" que se identifica con la "contemplación". Ésta es infusa<sup>7</sup> por Dios -maestro del alma- "en el amor con que se comunica al alma", y es sabrosa a las potencias espirituales, al intelecto y a la voluntad -no menciona aquí la memoria-. Entonces, se trata en este artículo de demostrar que en santo Tomás se trata de la vida mística, entendida como una ciencia secreta de Dios infundida por Dios pasivamente en el alma a través del amor, que es sabrosa para el espíritu. Y que ésta es la mayor plenitud posible para el hombre. Explicando el modo como "Hierotheo" conocía experimentalmente las cosas de Dios, dice el Aquinate:

*El tercer modo de tener la ciencia es por un adoctrinamiento proveniente de una inspiración más divina que la que comunmente se da en la mayoría, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las realidades divinas; es decir, no sólo recibiendo en el intelecto la ciencia de las cosas divinas, sino también amando, uniéndose a ellas por el afecto. Pues la pasión pertenece más al apetito que al conocimiento, porque las cosas conocidas están en el que conoce según el modo de quien conoce, y no según el modo de las cosas conocidas; pero el apetito mueve a las cosas, según el modo por el que son en sí mismas, y así se apega en cierto modo a ellas. Como el virtuoso, por el hábito de la virtud que tiene en el afecto, es perfeccionado para juzgar con rectitud de lo que*

---

<sup>6</sup> S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Canción 27B (18A).

<sup>7</sup> Sobre la pasividad de la contemplación infusa, y su relación con la purificación de la "noche oscura", cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, L. II, c. 5: "Esta Noche oscura es una influencia de Dios en el alma que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa, o mística teología, en que en secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo."

corresponde a la virtud; así también el que se apega a las realidades divinas logra divinamente un recto juicio de las realidades divinas. Y por lo mismo [Dionisio] agrega que por simpatía [ex compassione] con las realidades divinas, es decir porque amándolas se les unió (si es que la unión del amor de dilección se debe llamar "compasión", es decir pasión simultánea), Hierotheo fue perfeccionado, es decir instituido, para la unión y fe de ellas, es decir para que se uniera por la fe a las cosas sobre las que habló. Digo que es "indecible", es decir, que no se puede enseñar con magisterio humano; y "mística", es decir oculta, porque excede el conocimiento natural.<sup>8</sup>

En este párrafo está sintetizado el sentido de la vida mística según santo Tomás, y en este artículo no haremos sino desarrollar lo que en él está en modo concentrado.

## 2. La contemplación y la felicidad según Aristóteles

Sin negar la profunda relación entre ambas, es necesario distinguir la contemplación natural o filosófica<sup>9</sup>, de la contemplación propiamente sobrenatural, que es la que principalmente nos interesa aquí -sin pretender entrar en la debatida cuestión sobre la posibilidad de una mística natural<sup>10</sup>-.

---

<sup>8</sup> *In Dionysii De Divinis Nominibus*, c. 2, l. 4: "Tertius modus habendi est, quod doctus est ista quae dixit ex quadam inspiratione diviniore, quam communiter fit multis, non solum discens, sed et patiens divina, idest non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodammodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus, ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad recte iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod ex compassione ad divina, idest ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio), perfectus est Hierotheus, id est institutus, ad unionem et fidem ipsorum, idest ut eis quae dixit, uniretur per fidei unionem; dico: indicibilem, idest quae humano magisterio doceri non potest; et mysticam, idest occultam, quia excedit naturalem cognitionem." Sobre el comentario a Dionisio, cf. I. ANDEREGGEN, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición al De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, EDUCA, Buenos Aires, 1989.

<sup>9</sup> Cf. I. ANDEREGGEN, *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del s. XIII a Dionisio Cartujano (s. XV)*, EDUCA, Buenos Aires 2002.

<sup>10</sup> Cf., por ejemplo, J. MARITAIN, "La experiencia mística natural y el vacío", Comunicación al Cuarto Congreso de Psicología Religiosa, Avon-Fontainbleau, 21-23 de septiembre de 1938; publicado en *Études Carmélitaines, Noche Mística*, octubre de

Los grandes filósofos de la antigüedad (los pitagóricos, Platón, etc.) ponían la contemplación (*theoría*) en el centro de la atención de la filosofía, y consideraban que la vida teórica o contemplativa (*bios theoretikós*) era la forma superior de desarrollo del hombre. Nos interesa aquí en modo particular Aristóteles, pues santo Tomás asume completamente su pensamiento en este punto.

La felicidad y perfección del hombre consiste según Aristóteles y santo Tomás en la *operación* de la mejor potencia (aspecto subjetivo) respecto del mejor *objeto* (aspecto objetivo). Las mejores potencias son las que están en la *mens*, y en particular el intelecto, que es nuestro ser más verdadero, según el Estagirita:

*Más aún, podría sostenerse que este principio o elemento es el verdadero ser de cada uno de nosotros, puesto que es la parte dominante y superior-, de modo, pues, que sería absurdo que el hombre no escogiese la vida de sí mismo, sino la de otro ser. Todo lo que hemos dicho anteriormente cobra ahora toda su coherencia, o sea que lo que es naturalmente lo propio de cada ser, es para él lo mejor y más deleitoso. Y lo mejor y más deleitoso para el hombre es, por tanto, la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre; y esta vida será consiguientemente la vida más feliz.<sup>11</sup>*

Sin embargo, no cualquier actividad del intelecto, que es "algo divino" en nosotros, es la que produce la auténtica felicidad, sino la actividad contemplativa -según la virtud de la sabiduría, que es la mejor virtud de la mejor potencia, como dice Aristóteles-.

*Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.<sup>12</sup>*

Para Aristóteles y santo Tomás la perfección de las potencias espirituales está en su operación. No se trata aquí de un *activismo*, porque las operaciones espirituales no tienden directamente a la producción de algo exterior, sino que su término permanece en el alma como una perfección suya inmanente.

---

1938; publicado en español en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I.X, c.7, 1178 a 2-8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1177 a 12-18.

*La última perfección del intelecto es su operación: pues no es como una acción que tiende hacia otra cosa, que sea perfección de lo obrado, como la construcción de lo construído; sino que permanece en el que opera como su perfección y acto, como se dice en el libro IX de la Metafísica.*<sup>13</sup>

A diferencia de las actividades transitivas, como son las de las *artes mecánicas (techné)*, que terminan en la producción de una cosa exterior al sujeto, tanto las operaciones cognoscitivas -prácticas o teóricas- como apetitivas tienen un término inmanente, que perfecciona interiormente al sujeto. Lo que caracteriza al ente vivo es moverse a sí mismo, y no sólo ser movido exteriormente. Cuanto más elevada es una cosa en la escala de los entes, tanto mayor es el grado de espontaneidad y de inmanencia. Las operaciones del intelecto y de la voluntad son en máximo grado inmanentes, porque son espirituales (de allí la existencia en el espíritu de esa *memoria sui*, basada en la autoposición habitual de la mente, que es además la que hace posible el conocimiento de la verdad).<sup>14</sup> La contemplación de la verdad y su disfrute es un acto máximamente inmanente. Por lo tanto, es vida plena y perfecta, porque la vida es más excelente e intensa cuanto más inmanente y menos exterior. Así, la vida por excelencia es la vida contemplativa.

Hay que distinguir la "felicidad contemplativa" de la que Aristóteles llama "felicidad práctica" -la felicidad de la vida ética y política-, que consiste también en el ejercicio del intelecto -y de las virtudes del carácter-, y no en los honores, pero en el orden práctico; es decir, para la organización racional del propio comportamiento y del de los otros. Esta felicidad es sólo parcial, una participación de la felicidad verdadera que consiste en la contemplación.

*Hay un acto de virtud que es esencialmente la misma felicidad cuando es completo: el acto de la razón o del intelecto. Pues la felicidad contemplativa no es otra*

---

<sup>13</sup> *Summa Theologiae* I q. 87 a. 4: "Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys.*"

<sup>14</sup> Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8. Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, P.P.U., Barcelona 1987, 575-576: "Precisamente por cuanto la verdad en el entendimiento, manifestativa y declarativa de lo que es, se arraiga en la actualidad del espíritu subsistente, y emana de la radical autoposición del espíritu en cuanto memoria de sí mismo, la misma capacidad activa de enunciación de lo verdadero en el entendimiento se ha de atribuir a esta mayor plenitud de la verdad trascendental característica del espíritu consciente y pensante". Sobre las distintas "memorias" en santo Tomás, cf. M. F. ECHAVARRÍA, "Memoria e identidad según santo Tomás", en *Sapientia*, 57 (2002) 91-112.

*cosa que la contemplación perfecta de la verdad suma. Pero la felicidad práctica es un acto de la prudencia, por la que el hombre se gobierna a sí mismo y a los otros.*<sup>15</sup>

Decíamos que el que contempla, ejerce la virtud de la sabiduría. En la sabiduría consiste la felicidad porque es un bien que se basta a sí mismo, es autosuficiente.<sup>16</sup> El ejercicio de la sabiduría es propio de los hombres libres. La sabiduría consiste en la contemplación de las causas últimas y más elevadas de todas las cosas. Este es "un privilegio divino", que le es dado al hombre como un regalo, pues la divinidad no es envidiosa.<sup>17</sup> Sólo Dios posee como propiedad suya la Sabiduría, que deleita el espíritu.

*Es, pues, evidente que no la buscamos [a la sabiduría] por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente."*<sup>18</sup>

Así describe el Filósofo en modo magistral el conocimiento y el deleite de Dios, que siendo máximamente inmanente es máximamente Vida, y Vida eterna:

*Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para*

---

<sup>15</sup> Q. *De Virtutibus in Communi*, a. 5, ad 8: "Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat."

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I.X, c.7.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I.I, c. 9, 1099 b 11-13: "Y a la verdad, si hay algún regalo de los dioses a los hombres, con razón se tendrá la felicidad como un don divino, y tanto más cuanto que es el más excelente de los bienes humanos"

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. I, c. 2, 982b 24 - 983a 11.



*nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto de entendimiento es vida, y Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.<sup>19</sup>*

Por corresponder principalmente a Dios, uno se podría preguntar si el hombre puede aspirar a este saber beatífico. Aristóteles, como vemos, responde firmemente que sí, pues hay que realizar lo que en uno es principal, y en el hombre el intelecto es por lo que se asemeja a Dios.<sup>20</sup>

*Si, pues, la inteligencia es algo divino con relación al hombre, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. Mas no por ello hay que dar oídos a quienes nos aconsejan, con pretexto de que somos hombres y mortales, que pensemos en las cosas humanas y mortales, sino que en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo que esté en nosotros para vivir según lo mejor que hay en nosotros, y que por pequeño que sea el espacio que ocupe, sobrepasa con mucho a todo el resto en poder y dignidad.<sup>21</sup>*

Por lo tanto, el objeto de la actividad contemplativa beatificante son las cosas que están más allá de lo mortal. La contemplación de Dios, según el Estagirita, es el criterio último de la salud del alma y de la conveniencia o no de las acciones. Aún más, llega a decir el Filósofo, Dios es como la salud del alma, y la prudencia como el médico que a ella quiere conducir al alma.

*Ya que también para el médico hay un criterio en referencia al cual juzga que el cuerpo es sano o no, y hasta qué punto se deba hacer una cosa y, si hecha bien, sea saludable, mientras que si está en defecto o en exceso ya no lo es más; así también para el*

---

<sup>19</sup> *Ib.*, L. XII, c. 7 1072b 14-30.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I.X, c.8, 1178 b 21-23: "El acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino."

<sup>21</sup> *Ibidem*, c.7, 1177 b 30-34, 1178 a 1-2.

*hombre virtuoso debe existir, a propósito de las acciones o elecciones de las cosas que son bienes por naturaleza, pero no dignos de alabanza, un criterio, sea para poseer, como para elegir y para evitar la abundancia y la falta de dinero y de los dones de la fortuna. En lo que precede se dijo que el criterio es "como dice la razón"; pero esto es como si a propósito de la alimentación uno dijera: "como dicen la medicina y su precepto racional": lo que es verdadero, pero no claro. Es necesario, por lo tanto, como también en los otros casos, vivir subordinándose al principio que manda, es decir, al estado habitual y a la actividad del principio que gobierna, como un esclavo está subordinado a la actividad del patrón y cada ser está subordinado al principio que lo debe gobernar. Y como también el hombre está por naturaleza compuesto de una parte que gobierna y de otra que es gobernada, cada uno, también, tendrá que vivir subordinándose al propio principio. Y esto de dos modos: de un modo es principio la medicina y de otro la salud y aquella es para ésta. Así sucede con la capacidad contemplativa. Pues el Dios no gobierna impartiendo órdenes, sino que es el fin en vista del cual imparte órdenes la prudencia; y "el fin en vista del que" es de dos modos (la cosa ha sido explicada en otro lado), porque él, por lo que le respecta, no necesita nada. Aquella elección, por lo tanto, y aquella adquisición de los bienes naturales -respecto al cuerpo, o al dinero, o a los amigos, o a los otros bienes- que sobre todo promoverá la contemplación de Dios, ésa es la óptima y ése es el criterio más bello; en cambio, la que, por defecto o por exceso, impide servir y contemplar a Dios, es mala.<sup>22</sup>*

De más está decir que santo Tomás comparte plenamente estas afirmaciones, y conoce con más profundidad su verdad, porque sabe explícitamente por la Revelación que el auténtico fin último es sobrenatural y consiste en la visión de la esencia divina. En santo Tomás, la contemplación más elevada no es un hecho puramente intelectual, sino que se halla estrechamente ligada a la voluntad, por proceder del amor de la caridad, como veremos.

La felicidad aristotélica, nos dice el Aquinate, es la felicidad tal como se puede obtener en esta vida, pero Aristóteles "no pone en esta vida la felicidad perfecta, sino tal como puede corresponder a la vida humana y mortal."<sup>23</sup> Por esto Aristóteles dice que así somos "felices como hombres, que en esta vida, sujetos a la mutabilidad, no pueden tener la perfecta beatitud"; pero, agrega santo Tomás, "como no es vano el deseo de la naturaleza, correctamente se puede estimar que está reservada al hombre una beatitud perfecta después de esta vida."<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 3, 1249 a 21-25, b 1-25. Casi parece estar leyendo el "Principio y fundamento" de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola.

<sup>23</sup> *In X Ethicorum*, l. 13, n. 2136: "Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae."

<sup>24</sup> *In I Ethicorum*, l 16, n.202.

### 3. Los dones del Espíritu Santo

Pero pasemos al pensamiento de santo Tomás. Éste, como dijimos, asume el pensamiento de Aristóteles, pero con una mirada explícitamente esclarecida por la luz de la fe. Así, la contemplación natural se integra en el dinamismo más hondo de la contemplación mística. La clave de comprensión entre ambas está no sólo en la distinción entre virtudes naturales (adquiridas) y virtudes infusas (morales y teológicas), sino sobre todo en la diferencia entre virtudes que inclinan a obrar en modo "humano", y virtudes que inclinan a obrar en modo "divino".

Según santo Tomás la vida sobrenatural es más plena cuanto más divinamente se opera. Por eso cuando la iniciativa no proviene de la propia acción sino de un "instinto divino", parece más perfecta. Para el Aquinate, ya Aristóteles demostraba un cierto conocimiento incluso de la moción directa del hombre por la divinidad, más allá de la prudencia. Y, en efecto, hay pasajes sorprendentes del Estagirita que se prestan a ser interpretados en este sentido:

*Se busca esto, cuál es el principio del movimiento en el alma. Pero es evidente: como en la totalidad del universo es Dios, así también allí mueve todo. En efecto, en cierto sentido Dios mueve todo en nosotros. Y el principio de la racionalidad no es la razón sino otra cosa superior. ¿Y qué cosa podría ser superior a nuestra ciencia, sino Dios? Pues la virtud es sólo un instrumento. Por este motivo se llaman afortunados quienes, si tienen un impulso, tienen éxito aún sin razonar. A éstos no les conviene deliberar, pues tienen un principio que es superior a la inteligencia y a la deliberación, mientras que los otros no tienen este principio, y son poseídos por la divinidad, mientras no son capaces de aquéllo. Aún sin razonar obtienen el resultado propio de los sabios y de los expertos.<sup>25</sup>*

Para santo Tomás, los dones son necesarios porque la prudencia del hombre, aún iluminada por la fe, es insuficiente para guiarlo a través de las complicaciones de la vida hacia el fin último, que es sobrenatural.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 2, 1248a 24-37. Cf. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, La Editorial Católica, Madrid 1952, 220: "Ya el mismo Aristóteles, en su *Moral a Nicómaco* admitía estas *inspiraciones divinas* en que la razón debe someterse y no ponerse a juzgar lo que tanto excede a sus alcances, ni menos querer constituirse en norma de una determinada acción tan superior a la suya. Así explica las inspiraciones artísticas y la de ciertos hechos heroicos que trascienden sobre las reglas de la prudencia humana. La misma filosofía reconoce, pues, la posibilidad y conveniencia de que Dios, como 'razón de nuestra razón', se haga regla inmediata de nuestra conducta, e inspirador de nuestras acciones sobrehumanas."

<sup>26</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 2 in c.

Éste es el modo de obrar según los dones del Espíritu Santo, de acuerdo al Doctor Angélico:

*En la distinción de los dones de las virtudes hay que seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos transmiten no con el nombre de dones sino más bien con el de espíritus. Pues así se dice en Is 11: Reposará sobre él el espíritu de sabiduría e inteligencia, etc. Por estas palabras se da a entender en modo explícito que estos siete se enumeran allí según que están en nosotros por inspiración divina. Inspiración significa cierta moción desde el exterior. Hay que considerar que en el hombre hay un doble principio de movimiento: uno interior, que es la razón; otro exterior, que es Dios, como antes se dijo; y también lo dice el Filósofo en el capítulo sobre La buena fortuna.*

*Es evidente que todo lo que es movido tiene que estar proporcionado al ser del motor. Y ésta es una perfección de lo movable en cuanto es movable, disposición por la que se dispone a ser bien movido por su motor. Cuanto el que mueve es más elevado, es tanto más necesaria en lo movable una disposición a él proporcionada. [...] Es evidente que las virtudes humanas perfeccionan al hombre según que el hombre está hecho para moverse por la razón en las cosas que hace, exteriores o interiores. Pero es necesario que tenga perfecciones más altas, según las cuales se perfeccione para ser movido divinamente. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidas por Dios, sino porque según ellas el hombre se dispone para hacerse pronto a ser movido por la inspiración divina, como se dice en Is 50: El Señor me ha abierto el oído; y yo no me resistí, ni me hice atrás. Y también el Filósofo dice, en el capítulo sobre La buena fortuna, que los que se mueven por un instinto divino, no necesitan aconsejarse según la razón humana, sino que tienen que seguir el instinto interior; porque son movidos por un principio mejor que la razón humana.<sup>27</sup>*

---

<sup>27</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 1 in c: "Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine *spirituum*: sic enim dicitur *Isaiae* 11: *Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus*, etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. *de Bona Fortuna*.

Manifestum autem est quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur [...]. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a

Los dones del Espíritu Santo, o "espíritus", que es la expresión que el Angélico prefiere y más cercana al lenguaje de la Escritura, son como virtudes (*heroicas* o *divinas*<sup>28</sup>) que perfeccionan las virtudes morales y teologales para que actúen de un modo superior: bajo la inspiración o impulso directo de Dios.

Pero, aunque las ayuden a actuar de un modo más perfecto, los dones no son superiores a las virtudes teológicas, que tienen por objeto a Dios y por eso son como principio de los dones, aunque sí lo sean respecto a las virtudes intelectuales y morales (adquiridas e infusas). Más bien, lo que los dones hacen es que los mismos actos de las virtudes se ejerzan de un modo superior, según la iniciativa divina y no según la humana.

*Como es evidente por lo dicho, las virtudes se distinguen en tres géneros, pues algunas virtudes son teológicas, algunas intelectuales, y otras morales. Las virtudes teológicas son aquellas por las que la mente humana se une a Dios; las virtudes intelectuales son aquellas por las que se perfecciona la razón misma; y las virtudes morales son aquellas por las que se perfeccionan las fuerzas apetitivas para obedecer a la razón. Pero los dones del Espíritu Santo disponen para que todas las fuerzas del alma se sujeten a la moción divina. Así, la comparación entre los dones y las virtudes teológicas -por las que el hombre se une al Espíritu Santo que mueve- parece ser la misma que la de las virtudes morales a las virtudes intelectuales, por las que se perfecciona la razón, que mueve a las virtudes morales. Por lo cual, como las virtudes intelectuales son mejores que las virtudes morales y las regulan; así también, las virtudes teológicas son mejores que los dones del Espíritu Santo, y los regulan. [...] Pero si se comparan los dones con las otras virtudes, intelectuales o morales, los dones son mejores que las virtudes. Porque los dones perfeccionan las fuerzas del alma en comparación al Espíritu Santo que mueve, mientras que las virtudes perfeccionan o a la razón misma, o a las otras fuerzas en orden a la razón. Pero es evidente que para un motor más elevado se requiere que el móvil esté dispuesto más perfectamente. Por lo tanto, los dones son más perfectos que las virtudes.*<sup>29</sup>

---

Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur promptly mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur *Isaiae* 50: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Et Philosophus etiam dicit, in cap. *de Bona Fortuna*, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorum instinctum: quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana."

<sup>28</sup> *Ibidem*, ad 1. Aristóteles trata el tema de la virtud heroica o divina en el l. VII de la *Ética Nicomaquea*, y la contrapone a la "bestialidad", vicio que pone al hombre fuera de la disposición natural de su especie.

<sup>29</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 68 a. 8: "Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur, sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa

Como, según santo Tomás, los dones se nos dan con la gracia bautismal, el pleno despliegue de la misma implica el ejercicio de los dones, desde el más bajo -el de temor- al más alto -el de sabiduría-. Si esto es así, y si la vida mística está íntimamente relacionada con el ejercicio de los dones, el desarrollo perfecto de la gracia consiste en la vida mística y, por lo tanto, la mística es la "normalidad" para el cristiano.<sup>30</sup>

#### 4. *Gratia dat esse divinum*

Lo último nos obliga a abrir un pequeño paréntesis en lo que venimos diciendo, para hacer una breve referencia al tema de la gracia. Todo el despliegue de la vida mística es imposible sin ella, y ella misma puede ser llamada vida, por cuanto ésta es un predicado substancial y la gracia -aún siendo un "accidente"- inhiere en la substancia del alma.<sup>31</sup> La gracia es una

---

perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur spiritui sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis spiritus sancti, et regulant ea. [...] Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiolem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus."

<sup>30</sup> Tradicionalmente, la escuela dominicana, siguiendo al Aquinate, ha sostenido que la "vida mística", es decir la vida según los dones del Espíritu Santo, no es un camino extraordinario, o carismático, sino que es el término normal del desarrollo de la gracia que se nos da en el bautismo. Entre los autores "clásicos" más recientes, cf. J. G. ARINTERO, *La evolución mística*; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Palabra, Madrid 1988<sup>6</sup> (2 tomos).

<sup>31</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 110 a. 4: " Respondeo dicendum quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto, nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem,

participación de la naturaleza divina, que nos diviniza y nos habilita a operaciones superiores a las connaturales. Para santo Tomás, la gracia es como una nueva forma que da un ser sobrenatural y divino: "*gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum*"<sup>32</sup>; "*oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur II Pet. I, 4; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum*"<sup>33</sup>; "*gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum*"<sup>34</sup>.

Como participación de la misma naturaleza divina, y de un ser divino y espiritual, la gracia es esencialmente "mística", excedente respecto de nuestras capacidades naturales, misteriosa y oculta. En este sentido, toda persona en gracia es, en modo misterioso y oculto -místico, justamente-, mística; lo que no quiere decir que esto se manifieste necesariamente a nivel operativo. En un texto citado, vimos que santo Tomás decía que el conocimiento de Dios que tenía Hierotheo no era común a la mayoría.

## 5. La caridad, corazón de la operatividad mística

Como el operar sigue al ser, al nuevo ser espiritual y divino de la gracia, debe seguir un operar igualmente espiritual y divino. Inclusive para santo

---

naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem." El modo propio de actuar de Dios *ad extra* es creador y radicalmente renovador, también en el orden sobrenatural. Por ello, la gracia nos hace como nuevas creaturas. No creemos que sea posible interpretar la concepción tomasiana de la gracia como si ésta fuera simplemente la actualización de una potencia de la naturaleza humana, casi como si la gracia fuera educida por Dios de la potencialidad de la naturaleza. Sin pretender aquí entrar en el discutidísimo y difícil -místico- tema de "lo sobrenatural", pensamos que es importante salvaguardar su carácter renovador y recreativo. Aunque para recibir la gracia sea necesario un sujeto espiritual, que es en cierto modo "capaz" de recibirla, esta capacidad, así como es, no es proporcionada a la infinitud del ser de la gracia. En el orden natural tenemos un caso que podemos tomar tal vez como semejanza de lo que sucede en la "nueva creación" de la gracia: es el de la creación del alma humana. Ésta no es educida de la potencialidad de la materia, y trasciende su capacidad; y sin embargo, Dios crea el alma sólo en la materia dispuesta naturalmente por los progenitores. De modo semejante, sólo un espíritu puede recibir la gracia, y sin embargo, ésta no resulta de la sola actualización proporcionada a la potencialidad de la mente finita.

<sup>32</sup> *In II Sent.*, dist. 26, a. 5, in c (cursivas nuestras); *Ibidem*: " Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem."

<sup>33</sup> *De veritate*, q. 27, a. 6, in c (cursivas nuestras).

<sup>34</sup> *Ibidem*, q. 2, a. 3, ad 19 (cursivas nuestras).

Tomás la mente es principalmente imagen de la Trinidad no por su estructura entitativa, ni por sus potencias o hábitos -a los que se refiere la asignación de la imagen de *mens, notitia, amor*<sup>35</sup>-, sino por la *memoria, intelligentia, voluntas*, que son los actos por los que el espíritu recuerda, entiende y ama a Dios.<sup>36</sup>

Así como del alma emanan naturalmente las potencias, así de la nueva naturaleza emanan nuevas capacidades, las virtudes sobrenaturales, que perfeccionan nuestras potencias naturales para operaciones que trascienden la naturaleza.<sup>37</sup> Y, así como las potencias naturales emanan del alma con un cierto orden jerárquico, también las nuevas facultades emanan con un cierto orden: la primera de todas es la caridad, y las otras virtudes teológicas (que tienen por objeto a Dios). También emanan de la gracia las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo.

Como la caridad es la primera y principal de las virtudes, el desarrollo mismo de la vida espiritual se mide de acuerdo a su crecimiento. Así, con la tradición, santo Tomás distingue tres grados en la caridad: incipiente, proficiente y perfecta.

*Los diversos grados de la caridad se distinguen según diversos trabajos a los que el hombre es conducido por el aumento de la caridad. Pues primero el hombre trabaja principalmente en apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias, que mueven en sentido contrario a la caridad. Esto corresponde a los incipientes, en quienes la caridad*

---

<sup>35</sup> Sin negar la importancia de la estructura trinitaria del alma, raíz de su dinamismo espiritual; cf. A. GARDEIL, *L'estructure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris 1927. En esto santo Tomás, como los teólogos contemporáneos a él, es plenamente discípulo de san Agustín.

<sup>36</sup> Cf. *Summa Theologiae* I q. 93 a. 7 in c: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt."

<sup>37</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 111 a. 4 ad 1: "Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentias moventur ad actus."



*debe ser nutrida y fomentada para que no se corrompa. El trabajo siguiente consiste en que el hombre atienda principalmente a progresar en el bien. Esto es propio de los proficientes, que atienden principalmente a que la caridad se consolide por el aumento. El tercer trabajo consiste en que el hombre atienda principalmente a unirse a Dios y disfrutar de Él. Esto es propio de los perfectos, que desean morir y estar con Cristo. Como también vemos que en el movimientyo corporal primero está el separarse del término inicial, después el acercarse a otro término y finalmente el reposo en éste último.*<sup>38</sup>

La unión con Dios en la caridad mantiene en vida nuestro organismo espiritual por la conjunción que produce con al fuente de tal vida, que es Cristo cabeza.<sup>39</sup> Éste a su vez poseía y posee los dones del Espíritu Santo en su plenitud<sup>40</sup>, especialmente la sabiduría, porque está unido hipostáticamente a la Sabiduría que es Dios, que Él mismo es.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 24 a. 9 in c: "Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quae homo perducitur per caritatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui *cupiunt dissolvi et esse cum Christo*. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino."

<sup>39</sup> Cf. *Summa Theologiae* III q. 69 a. 5 in c: "Respondeo dicendum quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium christi, sicut apostolus dicit, *Galat. II*, quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii dei. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae instinctum. Unde *Ioan. I* dicitur, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius omnes accepimus. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem."

<sup>40</sup> Cf. *Summa Theologiae* III q. 7 a. 5.

<sup>41</sup> Por este motivo, santo Tomás niega que Jesucristo tuviera la virtud de la fe (*ib.* a. 3), que implica imperfección en el conocimiento, mientras que en cambio afirma que tenía la visión beatífica ya en su vida terrena (*ib.* q. 9 a. 2; q. 10).

## 6. La sabiduría y el amor "apasionado" de Dios

Hemos visto que para Aristóteles la felicidad consiste en el acto de la sabiduría, es decir, en la contemplación de las últimas causas, de las "cosas divinas", que aunque apenas alcanzable por el hombre, siendo como un regalo divino, es sin embargo lo que produce un gozo mayor. Esto, que santo Tomás refiere a la virtud adquirida de la sabiduría, es decir a la metafísica, es tal vez lo más alto a lo que puede llegar la naturaleza humana con sus fuerzas naturales.<sup>42</sup> Pero no es lo más alto a que el hombre está llamado. Hay otra sabiduría "que viene de lo alto" (St 3, 17), es decir, que es don sobrenatural del Espíritu Santo. Esta *sapientia*, que es "*quasi sapida scientia*" -una "ciencia sabrosa", como la llama san Juan de la Cruz-, es la que produce la verdadera y propia *fruición*. Sólo la sabiduría sobrenatural nos hace realmente disfrutar del fin. Aunque todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la sabiduría se pueda aplicar a la sabiduría sobrenatural, ambas proceden de modos distintos: la primera es adquirida y depende de la investigación humana, la segunda es infusa por Dios, y se recibe gracias a la unión que la caridad produce entre el alma y Dios.

*La sabiduría implica una rectitud del juicio según las razones divinas. Pero la rectitud del juicio se puede tener de dos maneras: de una manera, según el perfecto uso de razón; de otra, manera, por cierta connaturalidad con lo que se debe juzgar. Como de las cosas que pertenecen a la castidad juzga rectamente quien se dedica al estudio de la ciencia moral; pero el que tiene el hábito de la castidad juzga de ellas por cierta connaturalidad. Por lo tanto, así también tener un recto juicio sobre las cosas divinas por la investigación de la razón corresponde a la sabiduría que es virtud intelectual.<sup>43</sup> Pero tener un juicio recto de ellas según cierta connaturalidad corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo. Como dice Dionisio, en el c. 2 de Los nombres*

---

<sup>42</sup> Nos podríamos preguntar si en la experiencia de la beatitud aristotélica no se encuentra sí ciertamente la contemplación metafísica en alto grado, pero también, como implícita y mezclada, la contemplación sobrenatural, cosa que supera ampliamente los objetivos del presente estudio; cf. I. ANDEREGGEN, "Todos los hombres desean la felicidad", en *Sapientia*, 55 (2000) 550: "El Filósofo por excelencia, Aristóteles, presenta con la mayor claridad posible antes de Cristo algo que rarísima y más confusamente han presentado otros filósofos de la antigüedad no cristiana: el éxtasis debido a la contemplación de lo inteligible. Podemos preguntarnos, sin perjuicio del reconocimiento de la entidad natural del fenómeno descrito por el primer Peripatético, ¿hasta qué punto se trata de una potente actividad debida solamente a la genialidad del entendimiento? ¿Hasta qué punto influía ya la gracia de Dios?"

<sup>43</sup> No entramos aquí en el problema de epistemología teológica sobre cuál sería el lugar de la teología científica. Sin embargo, cf. J. GONZÁLEZ-ARINTERO, *La verdadera mística tradicional*, Salamanca 1980, 83: "Esta 'ciencia sabrosa o experimental de Dios' es como el alma de la Teología del Doctor Angélico, a la que él considera como esencialmente una; y por esto quizá no se le ocurrió tratar de mística aparte."

de Dios, *que Hieroteo es perfecto en las cosas divinas no sólo conociendo, sino también padeciendo las realidades divinas. Esta "simpatía" o connaturalidad con las realidades divinas se logra por la caridad, que nos une a Dios, como se dice en I Cor 6: Quien se une a Dios es un espíritu con Él. Así, la sabiduría que es don tiene su causa en la voluntad, es decir, en la caridad, pero su esencia en el intelecto, cuyo acto es juzgar con rectitud, como antes se dijo.*<sup>44</sup>

La caridad intensa del santo, que es como un amor "apasionado" de Dios que arrastra al alma más allá de la deliberación humana, une la mente -y toda la persona- con el Amado. El que se une a Dios por la caridad se hace uno con Él. Esta unidad es la que hace posible el juicio según las razones divinas por connaturalidad. En esta vida no vemos a Dios cara a cara, cosa reservada a la gloria. Pero por nuestra transformación interior por la gracia y la caridad, esencialmente unidas entre sí, nos hacemos partícipes de las realidades divinas, y podemos juzgar según ellas. No se trata de verlas claramente como son en sí, pues en esta vida permanece la oscuridad de la fe, sino de casi sentir las por connaturalidad, en cuanto se participa de ellas -como tampoco en esta vida intuimos *objetivamente* nuestra propia esencia, aunque sea innata, sino que experimentamos su ser en nosotros-. Ésta es la máxima actualización de nuestra mente como imagen de Dios que podemos alcanzar en esta vida, en cuanto por la sabiduría participamos perfectamente de la Filiación del Verbo.

*Algunos son llamados hijos de Dios en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, según aquello de Rm 8: a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, que es la Sabiduría*

---

<sup>44</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 2 in c: "Sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit, in 2 cap. *de Div. Nom.*, quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo: secundum illud I *ad Cor.* 6: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est."

engendradora. Por eso, recibiendo el don de sabiduría, el hombre alcanza la filiación de Dios.<sup>45</sup>

Así como la caridad es el término de la misión del Espíritu Santo, la sabiduría es el término de la misión interior del Verbo, que nos hace participar de su propia Filiación.

*Para que una Persona divina sea enviada a alguien por la gracia, se tiene que dar una asimilación de éste a la Persona divina que es le es enviada por algún don de la gracia. Y como el Espíritu Santo es Amor, por el don de la caridad el alma se asimila al Espíritu Santo; por eso por el don de la caridad de atiende a la misión del Espíritu Santo. Pero el Hijo es Palabra, no cualquiera, sino una que espira amor, por lo cual san Agustín dice en el l. IX De Trinitate que la palabra a la que nos referimos es noticia con amor. Pero el Hijo no es enviado según cualquier perfección del intelecto, sino según aquella instrucción del mismo que prorrumpe en un afecto de amor, como se dice en Jn. 6, Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí; y en el Salmo, en mi meditación arde el fuego. Por lo cual san Agustín dice significativamente que el Hijo es enviado cuando es conocido y percibido por alguno, pues la percepción significa una cierta noticia experimental. Y ésta es llamada propiamente sabiduría, como ciencia sabrosa [...].<sup>46</sup>*

---

<sup>45</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 6 in c: "Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant similitudinem filii unigeniti et naturalis, secundum illud *Rom.* VIII, quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit." En esto se percibe la congruencia de la atribución a Jesucristo de la visión beatífica ya en su vida terrena, pues ésta es el ejercicio pleno de la sabiduría, en la que consiste principalmente la Filiación; y Él es el Hijo unigénito y natural. Por lo tanto, no le puede faltar, tampoco como hombre, lo que es tan propio de su Personalidad divina.

<sup>46</sup> *Summa Theologiae* I q. 43 a. 5 ad 2: "Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro *De Trin.*, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur *Ioan.* VI, *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et in *Psalm.*, *in meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia [...]." Esta misión, que como tal produce una "renovación" de la presencia de la persona enviada en el alma -en la que ya habitaba,

Por eso, la sabiduría como don es propia de todo cristiano en gracia en cuanto tal, porque es por ella que somos llamados hijos de Dios. Y si la vida mística consiste principalmente en esto, todo el que posee la gracia santificante es en el fondo un místico, aún cuando de hecho sean pocos los que lleguen al desarrollo pleno de esta capacidad que depende del crecimiento y perfección en el amor.

*La sabiduría de la que aquí hablamos, como se dijo, implica cierta rectitud de juicio sobre las realidades divinas, que hay que contemplar y consultar. Y en ambos respectos, alguien alcanza la sabiduría según diversos grados por la unión a las cosas divinas. Pero algunos alcanzan tanto de recto juicio - en la contemplación de las realidades divinas y en la ordenación de las cosas humanas según reglas divinas- cuanto es necesario para la salvación. Y esto no falta a nadie que no esté en pecado mortal, por la gracia gratum faciente; porque si la naturaleza no falla en lo necesario, mucho menos la gracia. Por lo que se dice en I Jn 2: la unción os lo enseña todo. Pero algunos reciben la sabiduría en un grado más alto el don de sabiduría, tanto para la*

---

según santo Tomás se da a todos los que participan de la gracia, aunque de modo diverso.

Sobre la idea de "renovación", es muy interesante lo que dice san Juan de la Cruz sobre la memoria sobrenatural. A pesar de que hay que "vaciar" la memoria (purificación realizada por la virtud de la esperanza), sin embargo hay algunos buenos recuerdos que cuando se evocan producen una *renovación* de la gracia; cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del monte Carmelo*, L. 3, c. 13, n. 6: "Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen o aprehensión que le causó el amor, para poner el espíritu en motivo de amor; porque, aunque no hace después tanto efecto - cuando se acuerda-, como la primera vez que se comunicó, todavía, cuando se acuerda, se renueva el amor, y hay levantamiento de mente en Dios, mayormente cuando es la recordación de algunas figuras, imágenes o sentimientos sobrenaturales que suelen sellarse e imprimirse en el alma; de manera que duran mucho tiempo, y algunas nunca se quitan del alma. Y estas que así se sellan en el alma, casi cada vez que el alma advierte en ellas, le hacen divinos efectos de amor, suavidad, luz, etc.; unas veces más, otras menos, porque para esto se las imprimieron; y así, es una grande merced a quien Dios la hace, porque es tener en sí un minero de bienes." El criterio, según el santo de Fontiveros, es acordarse de ellas sólo en cuanto producen estos efectos, de otro modo olvidarlas. Además, existe la memoria de noticias "increadas" (*ibidem*, c. 14, n. 2): "Mas de las increadas digo que se procure acordar las veces que pudiere, porque le harán grande efecto; pues, como allí dijimos, son toques y sentimientos de unión de Dios, que es donde vamos encaminando al alma. Y de esto no se acuerda la memoria por alguna forma, imagen o figura que imprimiesen en el alma; porque no la tienen aquellos toques y sentimientos de unión del Criador, sino por el efecto que en ella le hicieron de luz, amor, deleite y renovación espiritual, etc.; de las cuales, cada vez que se acuerda, se renueva algo de esto." Con este recordar que es "renovar" sin dudas nos encontramos en las profundidades de la actualización de la imagen de Dios en la mente.

*contemplación de las cosas divinas, en cuanto conocen algunos misterios más altos y los pueden manifestar a los otros; y también en cuanto a la dirección de las cosas humanas según las reglas divinas, en cuanto pueden ordenar según ellas, no sólo a sí mismos, sino también a los otros. Y este grado de sabiduría no es común a todos los que tienen la gracia gratum facientem, sino que más bien pertenece a las gracias gratis datas, que el Espíritu Santo distribuye como quiere, según aquello de I Cor 12: a une se le da por el Espíritu palabra de sabiduría, etc.*<sup>47</sup>

De este párrafo querríamos señalar dos cosas importantes:

1) Hay que distinguir el don de sabiduría, que está inseparablemente unido a la gracia y a la caridad, y que se ordena a la santidad y salvación personal; de la sabiduría que es "carisma" o *gratia gratis data*, que se ordena principalmente a la ayuda a los otros<sup>48</sup>. Si por mística se entiende esto último -o aún otros carismas inferiores y secundarios<sup>49</sup>-, es claro, no sólo que no todo cristiano es místico, sino que ni siquiera todos los santos lo han sido. Pero en el primer sentido, que es, por ejemplo, el preferido de san Juan de la Cruz, la mística es el desarrollo "normal" de lo que la gracia y la caridad implican más profundamente, que es el conocimiento y el gozo de los misterios divinos. Además, en sí misma, la *gratia gratum faciens* es superior a la *gratis data*.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 5: "Respondeo dicendum quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Ioan. II, *unctio docet vos de omnibus*. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae*, etc."

<sup>48</sup> Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 111 a. 1.

<sup>49</sup> Visiones, locuciones, estigmas, etc.

<sup>50</sup> *Ibidem* a. 5 in c: "Respondeo dicendum quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad

2) Esta sabiduría es tan profunda y potente -mucho más que cualquier sabiduría adquirida (sobre las cosas naturales o sobrenaturales)-, que no se para sólo en la contemplación de Dios, sino que sus efectos llegan hasta la práctica. El sabio se guía en la práctica según las razones divinas mismas. Además, el sabio es a la vez más contemplativo y más práctico que los demás, y por eso los puede ayudar más efectivamente.<sup>51</sup> Por esto es propio del sabio "que se compadezca de los defectos del prójimo según el afecto, y los ayude según el efecto."<sup>52</sup> Y por eso a la sabiduría corresponde la séptima beatitud: "*Beatos los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios*". Serán llamados hijos de Dios primeramente, porque por la sabiduría participan de la Sabiduría eterna de Dios, que es el Hijo de Dios mismo. Pero son "pacíficos" porque la sabiduría establece la paz en el corazón de los hombres y por ello entre los hombres: "Pacíficos se llaman en cuanto realizan la paz en sí mismos o también en los otros."<sup>53</sup> La "tranquilidad del orden", que es como define san Agustín la paz<sup>54</sup>, es realizada por el sabio porque, como decía el "Filósofo" "ordenar corresponde a la sabiduría".<sup>55</sup> Sólo en la verdadera sabiduría, entonces, se alcanza la armonía y la paz que brotan desde el interior.<sup>56</sup>

## 7. La fruición y el *gaudium de veritate*

El fin de la vida humana es pues la contemplación que brota del amor y que "espira amor". Según santo Tomás, todas las acciones deberían preparar las

---

hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data." Cf. J. GONZÁLEZ-ARINTERO, *La verdadera mística tradicional*, 396: "Así, para el Doctor Angélico, la contemplación mística es cosa de suyo verdaderamente *ordinaria* en la *perfecta* vida cristiana -de la cual son inseparables ciertas experiencias propias de la vida mística-; es cosa ofrecida a todos los fieles y a que todos, si quisieran, podrían realmente llegar; pues no es obra de gracias *extraordinarias*, como lo son las llamadas *gratis datas*, ordenadas a una misión especial que a alguno se confía, y que pueden subsistir sin la santificante, sino de las incluidas en ésta, como ordenadas a la propia santificación, y que por eso han sido de todos recibidas en el bautismo, para llevarlas a su plena expansión y desarrollo."

<sup>51</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 3. Si bien, según santo Tomás, mientras que tener el don de sabiduría para contemplar las verdades divinas y guiar la propia vida es algo común a todos los que tienen la gracia (aunque no necesariamente el acto de este don, ni en el modo perfecto en que lo tiene el santo), tener la sabiduría de modo de poder guiar a los otros según ella no pertenece a la *gratia gratum faciens*, sino a la *gratia gratis data*, como dijimos.

<sup>52</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 45 a. 6 ad 3.

<sup>53</sup> *Summa Theologiae* II-I q. 45 a. 6 in c.

<sup>54</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, I.19, c.13.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 29.

cosas para la contemplación, quitando lo que se le opone. Toda la vida es como un movimiento que tiene su término o reposo en la contemplación. La contemplación es el verdadero descanso de la mente, pues es fin, donde el movimiento se aquieta no por agotamiento, sino por la consecución del acto o plenitud. Es el acto último, por el cual se eligen todas las cosas que se quieren como actos intermedios para el fin.

El ocio del descanso mental en la contemplación, que produce la fruición es, según santo Tomás, esencial a una vida humana y cristiana completa. Aún más, debería ser su centro. Hasta tal punto la contemplación es necesaria para el desarrollo del hombre en cuanto tal que, según santo Tomás, el precepto del decálogo de "santificar el sábado" es en cierto sentido un precepto moral natural, en cuanto el hombre "debe tener un tiempo dedicado a las cosas divinas" (*ad vacandum divinis*), pues, como hemos visto, la contemplación de las cosas divinas es el fin de la vida humana, aún según Aristóteles.

*El precepto de la santificación del sábado, entendido literalmente, es en parte moral, en parte ceremonial. Moral, en cuanto a que el hombre destine algún momento de su vida a dedicarse a las cosas divinas. Pues es inherente al hombre una inclinación natural a dedicar un tiempo a cada una de las cosas necesarias: como al cuidado del cuerpo, al sueño y cosas de este tipo. Por lo que el hombre destina un tiempo según el dictamen de la razón a la restauración espiritual, por la que la mente del hombre se restaura en Dios. Y así tener algún tiempo dedicado a descansar en las cosas divinas, cae bajo precepto moral. Pero en cuanto en este precepto se determina un momento especial en signo de la creación del mundo, es un precepto ceremonial.<sup>57</sup>*

El reposo de la mente en las cosas divinas es necesario para la salud total del hombre aún desde el punto de vista natural. Una vida que sea pura actividad, aunque no sea sólo actividad técnica sino práctica (moral o política), corre el riesgo de perder lo fundamental, que es el fin de la praxis: la contemplación. Al tratar del vicio de la acedia -tristeza del bien divino interior-, que se opone al gozo de la caridad, santo Tomás muestra los profundos

---

<sup>57</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 122 a. 4 ad 1: "Praeceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim ceremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitae suae ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariae deputetur aliquod tempus: sicut corporali refectio, somno et aliis huiusmodi. Unde etiam spirituali refectio, qua mens homini in Deo reficitur, secundum dictamen rationis naturalis aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputandum ad vacandum divinis, cadit sub praecepto morali. Sed in quantum in hoc praecepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est praecepto ceremoniale."



desórdenes que genera la huída de la contemplación, que es la verdadera fuente energética de toda la vida humana.<sup>58</sup> De allí la sabiduría, no sólo sobrenatural, sino también natural, que se encierra en el precepto del día festivo.

La posesión del fin produce la *fruición*. *Fruitio* es un término que tiene la misma raíz que *fructus* (fruto), y santo Tomás hipotetiza que el primero deriva del segundo. La fruición sería el gozo por la posesión del fin, que puede ser llamado fruto, que es el producto último del árbol, y que ofrece un suave deleite.

*Fruición y fruto parecen estar emparentados, y derivar el uno del otro. Cuál proviene de cuál, no importa demasiado; pero parece probable que lo que es más evidente, sea lo que primero ha recibido el nombre. Ahora bien, para nosotros son evidentes en primer lugar las cosas sensibles. Por lo que el nombre fruición parece derivar de los frutos sensibles. El fruto sensible es lo se espera de un árbol en último lugar, y se percibe con cierta suavidad. Por lo que la fruición parece significar el amor o deleite que alguien tiene de lo que espera como último, que es el fin.*<sup>59</sup>

El Aquinate considera que la auténtica fruición es la del fin último, y se reconoce por su dulzura: "A la razón de fruto corresponden dos cosas: que sea último; y que el apetito repose con cierta dulzura y deleite".<sup>60</sup>

Volvemos aquí al tema del "descanso" de la mente. Santo Tomás no lo concibe, como vemos, como un equilibrio psicofísico, ni como anulación, sino principalmente como disfrute, como deleite, como dulce al paladar del espíritu, como el mayor gozo, porque es el que aquieta el apetito más hondo, el de la felicidad. La sabiduría es una ciencia sabrosa, que gusta del "fruto" místico de la vida plena.

Propiamente hablando, la fruición es del *último fin*. Sin embargo, hay otras cosas que son últimas en su nivel, y que producen algo similar a la

---

<sup>58</sup> Cf. *Summa Theologiae* II-II q. 35.

<sup>59</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 1 in c: "*Fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimo ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis.*"

<sup>60</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 3 in c: "*Ad rationem fructus duo pertinent: scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione.*"

frucción, aunque no lo sea propiamente, pues no se alcanza el descanso final.<sup>61</sup> Además, si bien la fruición *perfecta* se da con la *posesión* del último fin, a lo largo de la vida se puede tener la experiencia de una fruición *imperfecta*. Esta fruición imperfecta deriva de la *tendencia* hacia el fin, es decir, de la posesión anticipada del fin en la *intención*.

*La fruición implica una relación de la voluntad con el último fin, en tanto que la voluntad tiene algo como último fin. Pero hay dos modos de poseer el último fin: perfectamente o imperfectamente. Perfectamente, cuando se posee no sólo en la intención, sino también realmente; imperfectamente, en cambio, cuando se tiene sólo en la intención. Por lo tanto, hay fruición perfecta del fin ya alcanzado. Pero también hay una fruición imperfecta, la del fin no poseído realmente, sino sólo en la intención.*<sup>62</sup>

Dios, ya en esta vida, está presente al alma por la caridad. Esta posesión anticipada, pero oscura, de Dios, es principio del conocimiento místico por connaturalidad de Dios, y también del gozo que brota de esta posesión anticipada del mismo en el afecto:

*La caridad es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable, porque Él mismo es su bondad. Ya que lo amado está en el amante por su efecto más noble, según aquello de I Jn. 4, el que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él. Por lo mismo, el gozo espiritual que se tiene de Dios, es causado por la caridad.*<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 3: "Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus: et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus: sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui."

<sup>62</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 11 a. 4 in c: "Frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem finis dupliciter: uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re: imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum."

<sup>63</sup> *Summa Theologiae* II-II q. 28 a. 1 in c: "Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex caritate causatur."

## Conclusión

Seguramente se podrían escribir infinitas páginas sobre el tema que nos ocupa, incluso ciñéndonos sólo a la obra de santo Tomás. Por lo tanto, no creemos haberlo agotado. Nuestra intención era sólo una aproximación general, que necesariamente ha debido ser selectiva y ha dejado de lado muchísimos puntos de enorme importancia.

¿Qué cuadro resulta de lo que hemos analizado? En primer lugar, esperamos que haya quedado de manifiesto la faceta mística de santo Tomás, que es bien real, a pesar de que a menudo se la desatienda. Este aspecto fundamental del Doctor Angélico es resaltado especialmente por Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio* (44):

*Una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. Desde las primeras páginas de su Summa Theologiae el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas. Su teología permite comprender la peculiaridad de la sabiduría en su estrecho vínculo con la fe y el conocimiento de lo divino. Ella conoce por connaturalidad, presupone la fe y formula su recto juicio a partir de la verdad de la fe misma: "La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como Santiago dice. De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría".*

En segundo lugar, se nota en el Aquinate una lúcida conciencia de lo que la vida mística es, y una consonancia profunda con lo que los grandes autores espirituales (Dionisio, san Agustín, san Juan de la Cruz...<sup>64</sup>) han escrito sobre el tema.

Sintetizando, podemos decir que, para santo Tomás, la vida mística es un operar sobrenatural que consiste en un amor, conocimiento y gozo de Dios; se trata de una experiencia de las realidades divinas implicada en la caridad misma. Ésta produce una unión y asimilación del alma y de toda la persona a Dios, que permite un juicio recto sobre y desde las Razones eternas, que constituyen la esencia misteriosa del mismo Dios. Como la caridad está en conexión necesaria con la gracia santificante -que nos da un nuevo ser, espiritual y divino, al que sigue un operar del mismo orden-, todo el que la

---

<sup>64</sup> Coincidencias fundadas más en la inspiración de fondo que en detalles teológicos técnicos. Sin embargo, sobre la influencia doctrinal de santo Tomás en san Juan de la Cruz y santa Teresa, cf. el c. IV de J. GONZÁLEZ-ARINTERO, *La verdadera mística tradicional*, 92-127.

posee y no la pierde por el pecado mortal está virtualmente dispuesto (especialmente por el don de sabiduría) para percibir místicamente la presencia de la Trinidad en el alma, si Ésta se digna en su Bondad manifestarse.

De este modo el alma se asimila especialmente al Hijo, que es la Sabiduría misma de Dios, y realiza su Filiación adoptiva; pues la sabiduría es el término de la misión interior del Verbo, así como la caridad lo es de la del Espíritu Santo. Así como el verbo "espira amor", así el conocimiento místico no sólo nace del amor, sino que produce amor y gozo. Por eso se dice que la sabiduría es una *sapida scientia*, una ciencia sabrosa, en la que el alma encuentra su reposo pues este gozo es la fruición, que es propiamente del fin último, que se experimenta anticipadamente en la presencia de Dios implicada en la caridad, especialmente si es intensa y como "apasionada".

Hay que distinguir la sabiduría que es don del Espíritu Santo, y está en conexión con la salvación personal, además de de la sabiduría y contemplación naturales, de aquella que es una gracia *gratis data*, ordenada a la ayuda del otro. Es claro que la mística "carismática" no se da en todos los cristianos. Pero lo esencial de la vida mística consiste en el contemplar y gustar las realidades divinas por la caridad. Y esto está germinalmente en la misma gracia santificante que posee cualquier cristiano, aunque las imperfecciones y pecados veniales dificulten o impidan su despliegue y, por lo tanto, en pocos se encuentre realizado en plenitud.

Para concluir, podemos sintetizar la esencia del conocimiento místico en la siguiente estrofa de san Juan de la Cruz, tan afín en su espíritu al Doctor Angélico:

*Y si lo queréis oír,  
consiste esta suma ciencia  
en un subido sentir  
de la divinal esencia;  
es obra de su clemencia  
hacer quedar no entendiendo,  
toda ciencia trascendiendo.*