

## ¿Ver a Dios en esta tierra? Consideraciones sobre el rapto en

### Santo Tomás de Aquino

Aristóteles inicia su *Metafísica* con una frase lapidaria: «Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber»<sup>1</sup>. En este pasaje, el Estagirita presenta los dos trascendentales de conveniencia para el alma humana, el *bonum* y el *verum*: el bien, como aquello que todas las cosas desean<sup>2</sup>, y la verdad, como la meta misma del conocimiento.

Sin embargo, este deseo de verdad no puede progresar *ad infinitum*, porque el bien mismo tiene una razón para su fin, para su perfección<sup>3</sup>. Por eso aspira a una consumación, como una obra de arte que aspira a su culminación<sup>4</sup>.

Así, el reposo de este deseo sólo se realiza en los hombres con la posesión del bien, que para el hombre se llama beatitud (*beatitudo*)<sup>5</sup>. Esto sucede cuando su actividad más elevada —la intelección— posee de algún modo el objeto más elevado: la esencia divina. Desde una perspectiva neoplatónica, se dice que «es propio del efecto convertir el deseo en su causa»<sup>6</sup>.

En este contexto, el Aquinate defiende la existencia de un *desiderium naturale videndi Deum*. Este deseo puede traducirse como la tendencia ontológica hacia un bien que no se posee, cuya meta es conocer o contemplar lo más perfecto, es decir, Dios.

Frente a este deseo *natural*, nació en el siglo XX el debate sobre la configuración de lo sobrenatural. ¿Cómo conciliar este deseo con la gratuidad de la gracia? El problema puede resolverse si distinguimos entre la consecución natural de Dios mediante la semejanza ontológica (*atingere per similitudinem*) y la consecución de Dios mediante la operación (*atingere per operationem*), cuya realización se produce por la acción de la gracia<sup>7</sup>. Esto, según la formulación clásica, no excluye la naturaleza, sino que conduce a la perfección. He aquí, pues, uno de los fundamentos de la armonía tradicional entre fe y razón.

#### ¿Ver a Dios? De ser así, ¿cómo?

Basándose en la lectura de Jn 1, 18: «A Dios nadie lo ha visto jamás», Tomás niega la posibilidad de que el hombre vea a Dios. ¿Estaría esto en contradicción con el mencionado *desiderium naturale*? Aquí hay que distinguir lo que significaría ver a Dios, es decir, conocerlo: 1) en su esencia; 2) en esta tierra; 3) en esta carne mortal.

---

1 Cf. ARISTÓTELES. *Met.* I, 1, 980a22.

2 ARISTÓTELES. *EN I*, 1, 1094a2-4.

3 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 4, s.c.

4 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 6, co.

5 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1, co.

6 PROCLUSO. *Elementos de teología*, prop. 31; x. *De div. nom.*, III, prol.

7 Cf. FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: Edivi, 2005, p. 303.

El Aquinate afirma que el intelecto creado puede ver a Dios en su esencia, citando 1 Juan 3, 2: «Veremos (a Dios) tal cual es». Sin embargo, esto ocurre cuando el intelecto descansa en la beatitud última, en la visión beatífica, porque el deseo natural no puede permanecer vano<sup>8</sup>.

De hecho, el Doctor Angélico sostiene que Dios no puede ser visto con los ojos físicos, ni por la imaginación, sino sólo por el intelecto, a través de la gracia y en la vida eterna. Ni siquiera Adán, en su actual estado de vida, pudo ver a Dios, a menos que consideremos que lo vio por arrebató, cuando Dios le infundió el sueño<sup>9</sup>. De hecho, sólo el intelecto divino puede conocer al ser subsistente (es decir, a sí mismo)<sup>10</sup>, ya que «a cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprender (*i.e.*, conocer perfectamente) a Dios»<sup>11</sup>.

A la pregunta de si alguien *en esta vida* puede ver a Dios por esencia, Tomás responde con el libro del Éxodo (33, 20): «No puede verlo nadie y quedar con vida». Sin embargo, el propio Aquinate ofrece en la segunda objeción un pasaje del libro de los Números (12, 8), donde se revela que Moisés no vio a Dios a través de enigmas o figuras, sino de forma directa.

La respuesta a esta pregunta es sorprendente: del mismo modo que Dios puede obrar de forma milagrosa y sobrenatural en las realidades corpóreas, «así también sobrenatural y extraordinariamente elevó algunas mentes sometidas a la condición carnal hasta la contemplación de su esencia sin usar los sentidos corporales»<sup>12</sup>. Y continúa ilustrando que ése fue precisamente el caso de Moisés en el Sinaí y de Pablo, con el arrebatamiento (*raptus*) al tercer cielo.

Por lo tanto, además de conocer a Dios en esta tierra a través de la fe sobrenatural o la razón, es decir, a través de efectos e imágenes que se remontan a la causa (*per speculum et in aenigmate*) según la gnoseología aristotélica<sup>13</sup>, también existe la posibilidad de ver la esencia de Dios en esta tierra a través del rapto. ¿Cómo se produce esto?

### **¿Qué es el rapto?**

Incluso considerando que el Aquinate dedicó una cuestión entera de las *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 13, en 5 artículos) y otra de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae* (q. 175, en 6 artículos), así como su propio comentario a la segunda Carta a los

---

8 Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1, co.

9 Cf. *S. Th.*, I, q. 94, a. 1, co.

10 Cf. *S. Th.*, I, q. 12, a. 3-4.

11 *S. Th.*, I, q. 12, a. 7, co.: «Comprehendere Deus impossibile est cuicumque intellectui creato».

12 *S. Th.*, I, q. 12, a. 11, ad 2.

13 Cf. ARISTÓTELES. *De anima*, III, 7, 431, a 16.

Corintios, capítulo 12, la doctrina del rapto en Tomás de Aquino ha recibido poca atención por parte de los comentaristas.

La palabra «rapto» procede del verbo latino *rapio*, que significa ‘tomar algo por la fuerza’<sup>14</sup>. Esta palabra se encuentra en el texto latino de 2 Cor 12, 2: «*Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium caelum*». La Glosa ordinaria (PL 114, 568B) citada por Tomás comenta que Pablo fue «raptado, es decir, elevado contra la naturaleza (*contra naturam*)».

La expresión *contra naturam* puede resultar extraña en un primer momento, ya que es más conocida por indicar los vicios más graves de la lujuria, que chocan con la recta razón y se oponen al propio orden natural de la cópula<sup>15</sup>. Todavía, en el propio *Corpus Thomisticum* encontramos una evolución en la terminología utilizada para describir el rapto. Mientras que en *De veritate* el Aquinate acepta de buen grado la expresión *contra naturam*, en el texto del Comentario a 2 Cor, Tomás comienza a utilizar las expresiones *supra naturam* y *extra naturam*. Finalmente, en un obra más madura, la *Suma de Teología*, Tomás reformula: «El hecho de que la mente sea elevada por Dios mediante el rapto no es contra natura, sino superior a la facultad natural» (*non est contra naturam, sed supra facultatem naturae*)<sup>16</sup>. Para él, el alma es arrebatada de algo que le es natural, a saber, conocer la verdad a través de las realidades sensibles<sup>17</sup>. En efecto, comenta el Aquinate: «Pero este modo de ser elevado a lo divino con abstracción de los sentidos no es natural al hombre»<sup>18</sup>.

Dicho esto, Tomás ofrece una descripción del rapto justo en el *caput* de la cuestión del *De veritate*: «El rapto es la elevación de lo que es según la naturaleza a lo que es superior a la naturaleza, por la fuerza de una naturaleza superior»<sup>19</sup>. Esta definición se inspiró probablemente en Alberto Magno<sup>20</sup>, quien a su vez la tomó de Alejandro de Hales<sup>21</sup>. El género del rapto es la elevación, cuya diferencia radica en estos dos términos del movimiento, operado por la causa eficiente que es su propio término (Dios).

---

14 Por eso también se aplica este término al pecado de violación (*crimen raptus*).

15 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 154, a. 11-12.

16 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 1, ad 2.

17 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 1, co.

18 *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 1, ad 1.

19 *De ver.*, q. 13, a. 1, arg. 1; *In 2Cor*, 12, 1-2 (449).

20 ALBERTUS MAGNUS. *Quaestio de raptu*, a. 1, sol. (ed. Col. 25-2, p. 86, l. 45-48).

21 ALEXANDER DE HALES. *Quaestio LXVIII*: De raptu Pauli. In: Idem. *Questiones disputatae antequam esset frater*. Florentiae: Quaracchi, 1960, p. 1345-1363.

Esta acción tiene lugar, por tanto, a través de una cierta violencia o incluso «coacción» en su forma de operar. Sin embargo, no en lo que respecta a Dios, como fin de la operación, porque el hombre se ordena a Él según su inclinación (o deseo)<sup>22</sup>.

De manera original, Tomás incluye el rapto en el género de los carismas (*gratia gratis data*)<sup>23</sup>. Más bien, el rapto es también «un cierto grado de profecía» (*est quidam prophetiae gradus*)<sup>24</sup>. Ahora bien, la profecía «no procede de la naturaleza, sino que es un don del Espíritu Santo»<sup>25</sup>, que prescinde de cualquier disposición natural previa por parte del receptor. Por tanto, Dios puede incluso eliminar cualquier posible disposición natural humana (como la ira o la concupiscencia) para infundir la profecía<sup>26</sup>.

Tomás va más lejos: por una parte, niega que los profetas vean realmente la esencia de Dios (II-II, q. 173, a. 1) y, por otra, afirma que Moisés fue el más grande de los profetas precisamente porque vio la esencia misma de Dios, a la manera de Pablo durante el rapto (*vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu*)<sup>27</sup>. De este modo, podría decirse que el rapto es casi una «superprofecía», cuya visión no es simplemente de una verdad sobrenatural, sino de la Verdad en sí misma.

El rapto también se describe como éxtasis, con cierta violencia y de forma repentina e improvisada<sup>28</sup>.

### **En el rapto, ¿se ve realmente la esencia de Dios?**

Es curioso que San Pablo, al comentar su rapto al tercer cielo, no hable realmente de haber visto a Dios, sino que se limite a explicar que «oyó palabras inefables» (2 Cor 12,4). En otras palabras, ¿fue una experiencia auditiva? En estos términos, ¿cómo justificar que Pablo haya visto realmente la esencia de Dios? Para Tomás, el propio apóstol ya habría respondido a la pregunta, puesto que el pasaje bíblico continúa diciendo que «oyó palabras inefables, que un hombre no es capaz de repetir». A lo que Tomás comenta: «Esto parece referirse a algo tocante a la visión beatífica, que supera la condición de la vida presente»<sup>29</sup>.

---

22 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 1, ad 3; *In 2Cor*, XII, 1-2, n. 448.

23 FAES, B. Per una storia della dottrina del raptus in Tommaso d'Aquino. *Bruniana & Campanelliana*, vol. 12, 2006, p. 411-430, hic p. 413.

24 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 171, a. 1, prol.

25 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 1, s.c.: “[P]rophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus Sancti”.

26 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 3, co.; ad 3.

27 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 4, co.

28 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 2, ad 1; *In 2Cor*, XII, 1-2, n. 447.

29 *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 3, co.

Por otra parte, postula que todos los sentidos convergen al contemplar a Dios. Por tanto, para Tomás, el verbo «oír» en este caso debe entenderse como «ver», ya que esta consideración se hizo según un acto interior del alma, en el que se identifican el oír y el ver<sup>30</sup>.

Entonces, ¿tuvo Pablo realmente una visión beatífica? La explicación de Tomás a esta pregunta puede analizarse desde varias perspectivas. En primer lugar, a diferencia de la visión en la patria celestial, la visión durante el rapto no fue permanente, sino transitoria. Se trataba, como insiste el Angélico, de algo relacionado con la profecía (en el cielo, sin embargo, ya no hay profecía)<sup>31</sup>.

En el momento de esta visión de Dios, ya no había necesidad de fe, porque ella es «garantía de lo que no se ve» (Heb 11, 1). Además, Pablo no fue glorificado en absoluto, ni esta luminosidad se convirtió en una cualidad en él, por lo que no se transmitió a su cuerpo mortal<sup>32</sup>.

### **¿Es el rapto la visión beatífica propiamente dicha en esta tierra?**

En el *De veritate*, Tomás sostiene que Pablo tuvo «una visión a la manera de la Patria» (*secundum modum patriae*)<sup>33</sup>. Para que esta visión tuviera lugar, habría tenido que «morir» de alguna manera, bien abandonando totalmente su cuerpo, bien desprendiéndose totalmente de sus sentidos, como fue efectivamente el caso del Apóstol de los gentiles. De hecho, ninguna representación imaginaria puede transmitir la esencia de Dios, ni tampoco ninguna imagen o criatura inteligible. En realidad, el rapto consiste en el grado más alto posible de intuición, así como de atención, porque toda la intención de la mente se centra en la visión de la esencia de Dios<sup>34</sup>. Si la imaginación vehemente ya nos aleja de los sentidos del cuerpo, cuánto más la visión de Dios sin imágenes intermedias<sup>35</sup>. De hecho, es la mayor abstracción posible de los sentidos en esta tierra. Por último, hay que subrayar que Cristo no necesitó esta abstracción puesto que fue glorificado por la luz habitual de la gloria<sup>36</sup>.

Esto concuerda con otra teoría de Santo Tomás, según la cual el grado supremo de contemplación posible (*simplex intuitus veritatis*) es el que tuvo San Pablo en el rapto, que fue un término medio entre la vida presente y la futura<sup>37</sup>. En efecto, a diferencia de la visión

---

30 *In 2Cor*, XII, 3-6 (462).

31 *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 3, ad 2. Cf. 1Cor 13, 8: «Las profecías se acabarán».

32 *De ver.*, q. 13, a. 2, co.

33 *De ver.*, q. 12, a. 6, ad 12.

34 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 4, co.; a. 5, ad 3.

35 Cf. *De ver.*, q. 13, a. 3, s.c.4.

36 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 4, ad 2.

37 *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 5, co.

beatífica, que es permanente, la de Moisés (y por extensión la de Pablo) era fugaz (*raptim*), como una pasión, que veía a Dios «de lejos». Por eso también puede calificarse de profecía<sup>38</sup>.

Por otra parte, al ser la culminación de la contemplación, el rapto podría considerarse el comienzo (*inchoatio*) de la vida contemplativa en el cielo, que comienza en esta tierra y termina en la Patria Celestial<sup>39</sup>. En este sentido, el Angélico sostiene que la vida contemplativa dura para siempre<sup>40</sup>.

Además, el Aquinate sostiene que el alma de Pablo no se separó totalmente de su cuerpo durante el rapto, pues de lo contrario habría muerto<sup>41</sup>. Por eso es menester que la mente que ve la sustancia divina esté desligada totalmente de los sentidos corporales, o por la muerte o por el rapto<sup>42</sup>. Así, la intensidad del acto especulativo puede ser tan poderosa como para permitir la completa abstracción de los sentidos<sup>43</sup>. Es un hecho que la visión de la esencia divina es el acto más perfecto del intelecto<sup>44</sup>.

Tomás utilizó el siguiente razonamiento para argumentar que el alma de Pablo permaneció unida a su cuerpo:

1) En el rapto, el hombre es elevado de su estado natural al que está por encima de la naturaleza. 2) Ahora bien, el alma está naturalmente unida al cuerpo como forma (independientemente de cualquier conocimiento). 3) Pues bien, su modo natural de conocer es a través de la *conversio ad phantasmata*. 4) Como demostró el Aquinate, el alma de Pablo no cambió de estado (no consta que muriera y resucitara). 5) Por lo tanto, la capacidad de *conversio ad phantasmata* permaneció en el apóstol. 6) Pero no de un modo *actual*, pues de otro modo impediría semejante elevación. 7) De ello se deduce que no era necesario que el alma se separara del cuerpo en cuanto a su unión como forma. 8) Bastaba que el intelecto se abstraiera de los fantasmas y de la percepción sensorial<sup>45</sup>. De hecho, como explica el Doctor Angélico en *De veritate* (cf. 1 Cor 13, 10), «cuando venga lo perfecto, lo imperfecto se acabará»<sup>46</sup>.

Así que podemos concluir que Pablo vio al Señor en este estado de viador, es decir, mientras vivía en este mundo; «no en cuanto al acto, por el que veía a Dios tal como era»<sup>47</sup>.

---

38 Cf. *S. Th.*, II, II, q. 174, a. 5, ad 1.

39 Cf. *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 3, co.

40 Cf. *S. Th.* II-II, q. 180, a. 8

41 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 5.

42 Cf. *SCG*, III, cap. 47, n. 2.

43 Cf. *De ver.*, q. 13, a. 3, ad 10.

44 Cf. *De ver.*, q. 13, a. 4, co.

45 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 5, co.; *De ver.*, q. 13, a. 3, co.

46 *De ver.*, q. 13, a. 3, s.c.7.

47 *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 5, ad 1.

Sin embargo, no se convirtió en bienaventurado (como en el cielo), sino en testigo de la bienaventuranza<sup>48</sup>.

La propia explicación de Santo Tomás sobre la esencia de este arrobamiento deja lugar al debate sobre la existencia de una verdadera visión beatífica, ya que sostiene que era similar, en parte, a la visión de los bienaventurados y, en parte, diferente, no tan perfecta como la de la Patria Celestial<sup>49</sup>. Sin embargo, sí puede decirse que a través del rapto vio a Dios en su esencia<sup>50</sup>. En cualquier caso, éste es un tema que todavía está abierto a discusión, ya que el propio Tomás advierte que los que hablan de este asunto lo hacen más por conjeturas que por certeza de lo que se dice<sup>51</sup>.

Por otra parte, al considerar el rapto como un carisma, es decir, un don recibido para el bien de los demás (1 Cor 12, 7), es evidente que el *raptus* de Pablo tendría que manifestarse a la comunidad. Por tanto, quedaría fuera del ámbito típico de la visión beatífica, que es puramente contemplativo.

### **Consideraciones finales**

Inicialmente, hemos recordado la tesis clásica sobre el deseo natural de ver a Dios, y cómo esto no está en contradicción con la doctrina clásica de la gratuidad de la gracia. La doctrina de la participación aplicada por Santo Tomás nos ayuda a comprender el falso dilema entre naturaleza y gracia.

En esta tierra, este deseo se sacia parcialmente con la contemplación, que, aunque imperfecta, puede considerarse un cierto comienzo de beatitud (*quaedam inchoatio beatitudinis*)<sup>52</sup>. Sin embargo, el deseo sólo puede consumarse en la posesión real de la bienaventuranza.

La doctrina del rapto nos ayuda a comprender mejor estos puntos. Ahora bien, de manera *sui generis*, Tomás sostiene que el rapto es un carisma y una especie de don supremo de profecía, que tiende a un éxtasis, a un salir de sí mismo.

Aunque Torrell sostiene que Pablo no determina formalmente que su rapto al tercer cielo fuera una *visión*<sup>53</sup>, lo cierto es que el Aquinate justifica que, en el plano intelectual superior, ya no hay distinción relativa entre los sentidos: «Oír palabras inefables» sería lo mismo que

---

48 *De ver.*, q. 13, a. 5, ad 6.

49 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 6, ad 3.

50 *In Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 7, ad 5

51 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 6, ad 1.

52 *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4, co.

53 TORRELL, J. P. La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin. In: Idem. *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*. Paris: Vrin, 2000, p. 177-197, hic p. 194.

ver lo más elevado, es decir, a Dios mismo. Sea como fuere, el propio lenguaje del Apóstol en 2 Cor, 12 permite diferentes interpretaciones.

El propio Doctor Angélico utiliza una variedad de explicaciones sobre el rapto que, para abreviar, no hemos podido explicar. En cualquier caso, da a entender que se trata de algo intermedio entre el conocimiento terrenal y el de la Patria. Esto se debe a que no hay realmente una separación del alma y el cuerpo, aunque sería necesario abstraerse de los sentidos, en la mayor abstracción posible, para ver a Dios. Sería prácticamente una simple intuición, a la manera angélica<sup>54</sup>, como ya postulaba San Agustín, o a la manera del conocimiento de los primeros principios, que no necesitan demostración ni proceso silogístico. De hecho, Dios en el rapto también se hace evidente *quoad nos*<sup>55</sup>.

En ningún momento, sin embargo, el Aquinate relativiza el hecho de que el rapto se refiera a la visión misma de la esencia divina. Sin embargo, desde un punto de vista gnoseológico, esta visión no se produce según un proceso de conocimiento, de abstracción creciente, ni parte de una necesidad de volver a representaciones imaginarias (*conversio ad phantasmata*). Esta doctrina no contradice la teoría clásica del conocimiento del Aquinate, sino que sólo la trasciende.

Esto significa que el rapto supera incluso la ambivalencia de la razón y la fe, ya que esta última se transforma en visión y el intelecto contempla durante el arrobamiento, sin necesidad de silogismos. Más bien, el rapto se refiere al «más alto grado de contemplación posible en la vida presente» (*supremus gradus contemplationis praesentis vitae est qualem habuit Paulus in raptu*)<sup>56</sup>.

El Aquinate explica que, siendo Moisés el primer doctor de los judíos y Pablo el primer doctor de los gentiles, era justo que la Providencia dotara a ambos de la gracia de contemplar la esencia de Dios antes de morir<sup>57</sup>. Por tanto, parece que, *secundum mentem Thomae*, el rapto es un carisma muy especial.

Ahora bien, si todos desean contemplar la verdad, como se dijo al principio, podemos preguntarnos si todos los hombres son capaces de ser elevados *supra naturam* por este don extraordinario del rapto. En sí mismo, nada impide que este carisma se extienda a muchos, porque, tratándose de una profecía, no exige necesariamente la rectitud de costumbres para actuar<sup>58</sup>. Además, ¿por qué no pensar que otros santos, como Agustín en Ostia, Teresa de

---

54 AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Epistola 147: De videndo Deo*, XIII, 31 (CSEL 44, 305).

55 Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 1.

56 *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 5, co.

57 *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 3, ad 1.

58 Cf. *S. Th.*, II-II, q. 172, a. 4, co.

Ávila y Juan de la Cruz, y el propio Santo Tomás, no tuvieron tal carisma? ¿Por qué no pensar que San Juan, cuando dijo: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21, 1), no estaba teniendo un rapto? ¿O por qué no pensar que el rapto constituye en el alma humana un vínculo de esta unión entre el cielo y la tierra?

Podrían hacerse muchas otras consideraciones filosófico-teológicas sobre estos planteamientos. Sin embargo, sólo en la vida eterna podremos experimentar para siempre aquello de «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el hombre puede pensar lo que Dios ha preparado para los que lo aman» (1 Cor 2, 9).

**Resumen:** El presente texto aborda un tema muy poco explorado en el pensamiento de Tomás de Aquino: el rapto (o arrebató). Partiendo de la idea del *desiderium naturale videndi Deum*, se pregunta si de hecho tal deseo puede ser saciado ya en esta tierra. Por otro lado, desde una lectura superficial de los textos del Aquinate, parecería que hay una contradicción entre la imposibilidad de ver a Dios en esta tierra, como atestiguan varios pasajes de la Sagrada Escritura, con la supuesta visión de Dios de San Pablo narrada en la Segunda Carta a los Corintios (12, 2). El Doctor Angélico defiende que el apóstol efectivamente vio a Dios, pero distingue tal visión de aquella beatífica. Tal distinción ayuda a alcanzar nuevas consideraciones sobre las nociones de profecía, de contemplación, de abstracción y de la relación entre fe y razón.

***Felipe de Azevedo Ramos, EP***

Felipe de Azevedo Ramos, EP, es sacerdote y doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum-Roma). También posee un título de posgrado en Estudios Medievales con el Diplôme Européen d'Études Médiévales (DEEM-FIDEM-Universidad de Oporto). Es editor de la revista tomista *Lumen Veritatis*, traductor de latín y profesor del Instituto Filosófico Aristotélico-Tomista (Brasil). Ha publicado más de un centenar de artículos científicos y de divulgación.

e-mail: feliperamosbr@gmail.com