



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

EL INTELLECTUALISMO MODERADO DE S. TOMÁS DE AQUINO:  
LA ESENCIA DE LA BIENAVENTURANZA COMO *FORMA TOTIUS*

Tesis para optar el título de Licenciado en Filosofía  
que presenta el Bachiller:

OSCAR EDMUNDO YANGALI NÚÑEZ

Asesor:

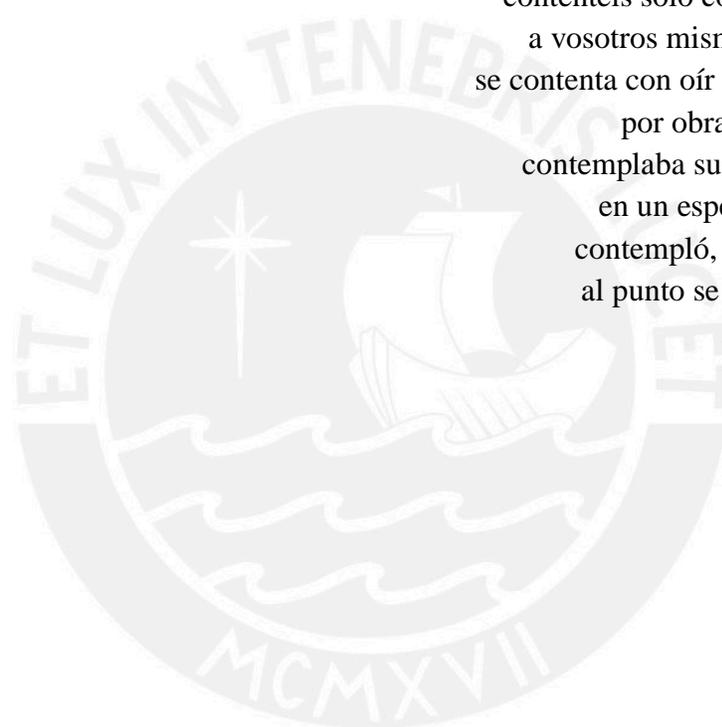
Dr. Sandro R. D'Onofrio

Lima, 2014

## RESUMEN

En la *Summa Theologiae* Santo Tomás de Aquino señala que la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento, quedando así que la contemplación de Dios por parte del hombre sería estrictamente intelectual. Por esta razón, suele olvidarse el rol que juega la voluntad para esta contemplación en lo planteado por Santo Tomás como si fuera de rol secundario. Santo Tomás pone la felicidad del hombre en la contemplación de la verdad divina, otorgándole cierta prioridad al entendimiento; sin embargo, también señala que sin una rectitud de voluntad en el amor de caridad esta contemplación intelectual sería imposible. Planteamos pues que, en Santo Tomás, si bien la contemplación de Dios se dará por medio del entendimiento en un perfecto conocimiento, no es posible alcanzarla sino en comunión con la voluntad rectificadas en el amor de caridad en una unidad esencial como una *forma totius*. Así, se rebate una concepción “intelectualista” de la posición de Santo Tomás: siendo el entendimiento condición necesaria mas no suficiente para la bienaventuranza, esta posición debe ser calificada como “intelectualismo moderado”.

«Poned por obra la palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contemplaba sus rasgos fisionómicos en un espejo: efectivamente, se contempló, se dio media vuelta y al punto se olvidó de cómo era.»  
(Santiago 1, 22-24)



*A mis padres,  
en agradecimiento a  
su afecto y dirección.*



## ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>I. La antropología tomista.....</b>	<b>5</b>
1.1. La relación entre conocimiento y experiencia.....	5
1.2. El alma y cuerpo en su vínculo con el conocimiento.....	9
1.2.1 La relación alma-cuerpo.....	9
1.2.2.1 Iluminación intelección.....	17
1.2.2.2 Autoconocimiento.....	21
1.3. El hombre como imagen de Dios: voluntad y elección.....	24
<b>II. En torno a la contemplación de Dios.....</b>	<b>37</b>
2.1. Acerca del problema de la posición intelectualista.....	38
2.2. Ejemplarismo agustiniano: conocimiento y amor.....	45
2.2.1 Imagen ejemplar.....	45
2.2.2 Conocer y amar.....	50
2.3. La unidad esencial o <i>forma totius</i> entre entendimiento y voluntad.....	54
2.3.1. Unidad esencial o <i>forma totius</i> .....	54
2.3.2. Entendimiento y voluntad para la contemplación.....	63
<b>Conclusiones.....</b>	<b>81</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>83</b>

## INTRODUCCIÓN

En la teoría de la contemplación de Dios como fin último del hombre, Santo Tomás de Aquino considera que ésta se alcanza por medio de una operación del entendimiento, pues la contemplación de Dios es intelectual. Por esta razón, algunos intérpretes de la tradición filosófica han denominado “intelectualismo” a la postura defendida por el Aquinate sobre la contemplación de Dios.

Rafael Larrañeta Olleta considera que, al hablar del constitutivo de la bienaventuranza, situando la visión de la esencia divina como un acto del entendimiento, se le ha dado el nombre de intelectualista a la postura de Santo Tomás para separarlo de los voluntarismos radicales<sup>1</sup>. Por otra parte, Fernando Soria Heredia señala que, si bien se encuentra un fundamento intelectualista en Santo Tomás, este intelectualismo será moderado, no sólo porque «relativamente» o *secundum quid* la voluntad es a veces superior al entendimiento, sino también por la interrelación causal que se establece entre la inteligencia y la voluntad<sup>2</sup>.

La tesis que defenderemos consiste en que, si bien la contemplación de Dios por parte del hombre se dará por medio del entendimiento o inteligencia, para que éste pueda alcanzarla supone una comunión con la voluntad. La contemplación es intelectual, pero no basta conducir el entendimiento o la inteligencia hacia Dios para alcanzar su contemplación sin la colaboración de la voluntad. Estableciendo una analogía de proporcionalidad entre la esencia del hombre como *forma totius* y la esencia de la bienaventuranza imperfecta como un todo, como otra *forma totius* cuyas partes radican en el entendimiento y la voluntad, exponemos cómo es que sólo por medio de una unidad esencial entre un recto actuar de la voluntad y el entendimiento es que el hombre podrá llegar a su fin último o bienaventuranza perfecta. Por ello, junto con Soria, denominaremos a la concepción que tiene Santo Tomás sobre la bienaventuranza un «intelectualismo moderado».

La importancia del presente trabajo radica en traer a colación que, para Santo Tomás, no basta que el hombre tenga la adquisición de conocimiento como fin último, sino que es necesario participar también en el amor de caridad para alcanzar dicho fin. Es preciso recordar que el

---

<sup>1</sup>Para la presente tesis se utilizará la edición: *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos: 2009. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damian Byrne, O.P. Maestro general de la orden de predicadores. Nota introductoria, 1a2ae., p. 30.

<sup>2</sup> Nota al pie de página. *ST*, 1a., pp. 749-750.

conocimiento corresponde al entendimiento mientras que el amor de caridad a la voluntad. Se encuentran ciertos prejuicios por parte de ciertos autores en la concepción que tiene Santo Tomás sobre la contemplación, además de que el mismo Santo Tomás no parece ser muy claro a la hora de exponer su pensamiento en torno a dicho tema. Explicaremos con más detalle los problemas suscitados por estas definiciones no muy claras. Basamos nuestra investigación en las observaciones que hace Ramón Orlandis al tema. Santo Tomás pone la felicidad del hombre en la contemplación de la verdad divina; no obstante, también hay amor en esta contemplación intelectual, porque implica la delectación del fin último, además de proporcionar la adquisición de la verdad. Por tanto, el hombre se acerca a la contemplación de Dios no sólo por medio del conocimiento, sino en comunión con el amor. El hombre posee ambas necesidades de conocer y amar, y bajo la consideración de Dios como verdad suprema y, por tanto, bien supremo, el hombre logrará la bienaventuranza reconociendo en Él la esencia del mismo amor. El presente trabajo examinará detenidamente el desarrollo sobre estos puntos.

Para ello tomamos como presupuesto el pensamiento aristotélico y agustiniano como influencias para la filosofía de Santo Tomás. El método de investigación que seguimos consiste en leer las definiciones dadas fundamentalmente en el Tratado del Hombre y en el Tratado de la Bienaventuranza de la *Summa Theologiae* en base a la lógica tomista para, mediante la comparación y el análisis textual, brindar una respuesta sobre cómo entiende Santo Tomás la bienaventuranza. Nos apoyaremos también en citas de otras obras del autor que favorezcan la comprensión de nuestra tesis en base al pensamiento tomista en general.

Empezamos la presente tesis analizando, en el primer capítulo, la antropología tomista: los puntos a desarrollar son la relación entre conocimiento y experiencia, la relación alma-cuerpo en vínculo con una iluminación tomista y un autoconocimiento, y, finalmente, el hombre en cuanto imagen de Dios en relación a la voluntad y la elección; en el segundo capítulo analizaremos cómo el entendimiento se relaciona con la voluntad para la contemplación de Dios: para esto veremos el problema de un “intelectualismo” a secas, el ejemplarismo agustiniano y la relación entre conocimiento y amor, y, finalmente, la unidad esencial entre el entendimiento y la voluntad como una *forma totius* para conseguir la contemplación de Dios.

Para la presente tesis agradezco a mi asesor el profesor Sandro D’Onofrio por su asesoramiento y apoyo meticuloso en el terreno de la filosofía tomista, así como a su concienzuda labor y profunda amistad. Agradezco también al profesor Luis Bacigalupo por su disponibilidad a colaborar con el presente trabajo a través de su consejo y aclaraciones sobre diversas cuestiones. También agradezco al profesor Raúl Gutiérrez por su apoyo y cuidado minucioso sobre diversos puntos del presente trabajo. Y agradezco también a todas aquellas personas que motivaron mi perseverancia en este campo.





## CAPÍTULO PRIMERO

### LA ANTROPOLOGÍA TOMISTA

Para poder investigar el problema del fin del hombre es preciso definir cómo concibe Santo Tomás de Aquino la naturaleza del ser y del conocer humano. Ciertamente es que Santo Tomás toma como punto de partida que todo conocimiento empieza por los sentidos, pero cierto es también que el intelecto del hombre está llamado ulteriormente a la contemplación de Dios. Partimos del hecho que Santo Tomás concibe al hombre en cuanto obra de Dios, es decir, en cuanto creatura: la naturaleza del hombre responde a la idea creadora que Dios formó de aquél. Por tanto, su origen y finalidad se acomodarán a dicha idea proyectada en la mente de Dios.

El hombre está hecho a imagen de Dios, porque el hombre es inteligente, y Dios es inteligente. [...] El hombre no hace sino acercarse a su modelo divino, que es también su causa y su fin, en el hecho de que, a su modo y en su grado, él también es una sustancia intelectual.<sup>3</sup>

Santo Tomás concibe al hombre como imagen de Dios porque posee la capacidad de inteligir. Esta capacidad de inteligir, propia del hombre entre todas las creaturas del mundo sensible, es la que lo familiariza con Dios como creación a imagen y semejanza suya. El hombre, conforme a esta actividad cognoscente como la más cercana a lo divino por la semejanza con el creador, busca acercarse a Dios al sentir la necesidad de elevarse hacia una primera causa y, por tanto, fin último de la creatura.

Así pues, Santo Tomás concibe al hombre como imagen de Dios, una creatura llamada a la comprensión del creador: el hombre posee el privilegio de la inteligencia para la comprensión del mundo que lo rodea. Por tanto, empezaremos analizando cómo se da en el hombre el proceso de conocimiento en el cual el entender tiene su base en la experiencia.

#### *1.1. La relación entre conocimiento y experiencia.*

No hay que olvidar que, siguiendo a Aristóteles, para Santo Tomás en el hombre se dan las dimensiones sensible y racional. En primer lugar, hay que reparar en que nuestro conocimiento natural parte siempre de lo sensible, pues no conocemos directamente las esencias de las cosas; por esta razón Santo Tomás señala que todo conocimiento empezará siempre por los

---

<sup>3</sup> GILSON, ETIENNE, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA: 2002., p. 43.

sentidos. La consideración de las realidades extra-mentales a las que el alma tiende con sus operaciones empezará siempre por el estímulo que recibe de ellas.

Aristóteles mantuvo una postura intermedia. Con Platón admite que el entendimiento [*intellectum*] es distinto del sentido [*sensu*]. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. [...] Por lo tanto, según esto, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes [*phantasmatum*].<sup>4</sup>

El hombre conoce en base a su integridad de materia y forma, es decir, como compuesto. En primera instancia, el conocimiento intelectual será causado por las imágenes de la percepción sensible; no hay que olvidar que para el conocimiento intelectual de cualquier esencia según Santo Tomás es necesario que el conocimiento empiece fundamentalmente por los sentidos. Es imposible que el hombre pueda conocer sin requerir de la sensación, puesto que todo conocimiento posterior deriva de este primer paso. Por ello, Hasse nos dice que: “The human intellect differs from the angelic intellect in that it is joined to the body; its proper object which is proportioned to its capacity, is the quiddities that exist in matter”<sup>5</sup>.

La realidad extra-mental es susceptible de ser percibida de modo sensorial, y es a esta a la que nos solemos referir por “objeto” sensible. Beuchot<sup>6</sup> explica que el sentido recibirá a modo de padecimiento lo que el sensible es, ya que éste impresiona, altera, produce una pasión, etc. Ahora bien, para comprender mejor qué tan importante es para la teoría del conocimiento tomista la aprehensión por medio de los sentidos, debemos traer a colación la diferencia que establece Santo Tomás entre sensibles *per se* y sensibles *per accidens*. Esto es importante porque al establecer esta diferencia podemos ver una sólida interrelación que posee el entendimiento respecto de los sentidos. Los sensibles *per se* son los que impresionan al sentido, mientras que los sensibles *per accidens* no lo hacen. Beuchot continúa esta explicación con las siguientes palabras:

<sup>4</sup> ST, 1a q. 84 a.6., pp. 769-770. Los textos latinos serán tomados en adelante de: <http://www.corpusthomicum.org/>, “Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. [...] Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur.”

<sup>5</sup> HASSE, DAG NIKOLAUS, “The soul’s faculties”, en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010., p. 319.

<sup>6</sup> BEUCHOT, MAURICIO, *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*, Editorial San Esteban, Salamanca: 2008., pp. 15-16.

Por su parte, los sensibles *per accidens* de Tomás pueden parecernos extraños a los lectores contemporáneos, pero no lo son tanto si pensamos que son cosas que sustentan los accidentes que son sensibles *per se* (p. ej. la substancia), y, ya que son conocidos *per accidens* por el sentido, conviene que sean conocidos *per se* por otra facultad, ya sea otro sentido, el intelecto o la cogitativa. [...]

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que la sensación en común, o el acto genérico que efectúan las facultades sensoriales externas [...] consiste en una *asimilación*, esto es, la percepción es una captación o recepción de datos que es hecha por el sentido.<sup>7</sup>

Para Santo Tomás, el sentido conoce en sí los objetos sensibles o realidades extra-mentales, pero posee una aproximación indirecta a la substancia; mientras que en el intelecto o entendimiento ocurre lo inverso, a saber, que el entendimiento conoce directamente la substancia, empero, si y sólo si ha partido de los sentidos como su fuente indirecta para construir el inteligible. Así, Santo Tomás se aleja de toda postura que rechace al conocimiento sensible como primer paso ya que considera que los sentidos son parte esencial del proceso de conocer. Por ello, Sertillanges menciona que: “Los sentidos nos informan; pero para ello se informan primero; es decir, recogen su materia, hacen el polen y elaboran la miel”<sup>8</sup>.

Así, el conocimiento en general comienza por la experiencia sensible hasta llegar al conocimiento por la forma. Para que podamos decir que conocemos algo debemos llegar a lo que en ello es, principio, causa y acto de ser. Por tanto, el entendimiento por medio de la abstracción conforma el conocimiento de las formas.

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad [*virtus*] del alma que es forma del cuerpo, como quedó demostrado (q. 76 a.1). Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma [*formam*] presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. [...] De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial conocen lo material.<sup>9</sup>

<sup>7</sup>*Ibidem.*, pp. 16-17.

<sup>8</sup> SERTILLANGES, ANTONIN DALMACE, *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*, Versión Castellana del Dr. Ángel Lacabe, DEDEBEC, Ediciones DESCLÉE de Brouwer, Buenos Aires: 1948., p. 208.

<sup>9</sup>ST, 1a q. 85 a. 1., p. 774. “*Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. [...]* Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per

El entender es una facultad propia del alma y sólo se puede conocer en general por medio de aquello que es fundante en el orden del conocimiento, es decir, por medio de las formas. La forma sensible es abstraída por el entendimiento y, luego de la impresión de la imagen, pasa a ser inteligible.

Ahora bien, cabe agregar que para Santo Tomás al jugar la sensación un papel condicionante para el conocimiento, es que llega a la distinción entre *esse naturale* y *esse intentionale*. Santo Tomás señala en el *Sententia De Anima* lo siguiente:

Y es así que el sentido recibe la forma sin la materia, porque la forma tiene un modo diferente de ser en el sentido de aquél que tiene en el objeto sentido. En efecto, en el objeto sentido está el ser natural (*esse naturale*), pero en el sentido está un modo intencional o espiritual (*esse intentionale*).<sup>10</sup>

La sensación recibe las formas sin la materia de modo tal que hay dos pasos en uno solo, a saber, primero la percepción del sensible o realidad extra-mental que yace frente a mí, la cual percibo, por ejemplo, con la vista; y en segundo lugar, la percepción espiritual de la imagen que me hago al momento de verlo. Al primero Santo Tomás llama *esse naturale*, por tratarse del ser natural, es decir de la realidad extra-mental misma; mientras que al segundo llama *esse intentionale*, porque no es la realidad extra-mental que tengo en frente sino la percepción o imagen que me hago de ella. El *esse naturale* pone en acto, en este caso, a la vista; mientras que el *esse intentionale* es la construcción actual de la imagen que tengo al momento de ver. En otra sensación que nos sirva como el tacto, el *esse naturale*, el fuego por ejemplo, pondría en acto a la sensación de una mano al ser tocada por él experimentando un cambio quemándose; pero el *esse intentionale* sería el que reproduzca la sensación de calor. Este tema ha sido llamado por la tradición *la doble actualización*, pues tanto el sentido como la sensación reciben actualización de algo. Haldane explica con las siguientes palabras:

In answer to Wittgenstein's question: what makes my thought of him a thought of him? Aquinas would reply that there must be the form of humanity existing intentionally in the thinker, and a causal connection with the particular man, involving sensation. The

---

*materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.*"

<sup>10</sup> "Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale." (Lib. II, Lect. 24.), (La traducción es nuestra).

latter provides the necessary correspondence between the universal humanity and its natural exemplification by the individual being thought of.<sup>11</sup>

El hombre al momento de conocer algo posee la forma intencional en el pensamiento debido a que tiene dicha capacidad. Pero existe de todas maneras una conexión causal entre el sensible percibido y dicha forma intencional que se representa. Por tanto, la representación de la imagen envuelve en su proceso a la sensación. Sólo así es posible para el hombre efectuar el pensamiento o representación de algo, lo cual conduce en última instancia al conocimiento de cualquier cosa.

Sólo así es que podemos conocer lo inmaterial, pues no existe idea innata alguna en el hombre que le haga tener pre-concepción de algo. Se requiere de las imágenes para conocer, pues ellas son constituyentes necesarias para el conocimiento del hombre. El carácter del conocimiento proviene del pensamiento, pero siempre dependiendo de un procedimiento fundado en la experiencia sensible.

### *1. 2. El alma y cuerpo en su vínculo con el conocimiento.*

Ahora bien, es preciso señalar cómo esta interacción entre los sentidos y el entendimiento guardan relación con la composición del hombre. Santo Tomás concibe al hombre como unidad de cuerpo y alma. Es necesario desarrollar esta relación porque, como quedó explicado, para el conocimiento en general se precisa tanto de la sensación como del entendimiento<sup>12</sup>. Aunque se caiga en cuenta que el entendimiento sea lo determinante para el aprendizaje más adelante, es necesario examinar la naturaleza compuesta del hombre para determinar su naturaleza cognoscente.

#### *1.2.1 Relación alma-cuerpo.*

Para Santo Tomás la quiddidad, la cual consiste en la definición, buscará explicitar qué es un ente o cuál es su especie. Con esto, nos es permitido saber qué piensa Santo Tomás de la naturaleza de una cosa. Partiendo de lo mencionado por Santo Tomás, vemos que la quiddidad será lo significado por medio de la definición.

---

<sup>11</sup> HALDANE, JOHN J., "Aquinas on Sense-Perception", en: *The Philosophical Review*, Vol. 92, N° 2: 1983., p. 236.

<sup>12</sup> Tomando en cuenta, por supuesto, que la sensación proviene de los sentidos del cuerpo, mientras que el entendimiento proviene de la inteligencia del alma.

Y porque aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie es lo que se significa por medio de la definición, que indica lo que la cosa es, de ahí que el nombre de esencia [*essentiae*] haya sido cambiado por los filósofos en el término de quiddidad [*quidditatis*]; y esto es lo que el Filósofo frecuentemente llama “el ser aquello que era”, esto es, aquello por lo cual una cosa ha de ser tal cosa. [...] Mientras que el nombre de quiddidad se toma de aquello que se significa en la definición; pero se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser.<sup>13</sup>

Aquello que constituye a una cosa en su propio género o especie será la quiddidad, es decir, la definición que indica lo que la cosa es. Por esta razón, es preciso que la quiddidad sea lo que defina a una especie, porque delimita a la cosa por la cual ha de ser dicha cosa. Pero esta definición viene de lo significado otorgado por la quiddidad, por la cual un ente tiene ser.

El hombre, en tanto compuesto hilemórfico, posee facultades propias de dicha naturaleza. Todo esto sólo es posible de ser comprendido por lo mencionado en cómo Santo Tomás concibe al hombre.

Pues a la naturaleza de especie le pertenece lo que expresa la definición [*definitio*]. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma [*formam*], sino la forma y la materia [*materiam*]. De ahí que la materia en las cosas naturales sea parte de la especie [*speciei*], no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común. [...]

Ya se demostró (a. 3) que sentir [*sentire*] no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo el alma, sino algo compuesto [*compositum*] a partir del alma y del cuerpo.<sup>14</sup>

El hombre es una substancia compuesta y, por tanto, su definición comprenderá tanto la materia como la forma. La sensación acontece en el hombre debido a la facultad de recibir estímulos sensoriales, permitiendo así que el conocimiento empiece por los sentidos. Así, no es posible hablar del hombre sino como compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma.

<sup>13</sup> DE AQUINO, TOMÁS, *El Ente y la Esencia*, Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, EUNSA S. A. Pamplona: 2011., pp. 267-268. “*Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. [...] Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.*” (Cap. 1).

<sup>14</sup> ST, 1a q. 75 a. 4., pp. 676-677. “*Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. [...] Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.*”.

En las substancias compuestas [*compositis*] son conocidas la forma [*forma*] y la materia [*materia*], como en el hombre el alma y el cuerpo. Pero no puede afirmarse que la esencia [*essentia*] se diga sólo de una de ellas. [...] En efecto, según todo lo dicho, es patente que la esencia es aquello que es significado por la definición [*diffinitionem*] de la cosa. La definición de las substancias naturales no sólo contienen la forma, sino también la materia, pues de otro modo no diferirían las definiciones naturales y las definiciones matemáticas. [...] Es patente, por consiguiente, que la esencia comprende la materia y la forma.<sup>15</sup>

El hombre es una substancia compuesta de forma y materia, donde el alma se condice con la forma y el cuerpo con la materia. No concibe Santo Tomás al hombre como una substancia simple, donde el alma humana sea estrictamente el hombre. Por el contrario, la esencia del hombre consiste en el compuesto de cuerpo y alma. Según Grabmann, “en la determinación de la relación entre el cuerpo y el alma Santo Tomás abandona así la concepción platónico-agustiniana según la cual el alma es el verdadero hombre”<sup>16</sup>. El cuerpo no puede ser sólo un mero órgano del alma, sino que es también constitutivo esencial del hombre. La esencia del hombre se conforma tanto de la materia como de la forma, de su cuerpo y de su alma. Por lo tanto, definimos que para Santo Tomás la esencia es la substancia en tanto compuesto, y no sólo en tanto que forma<sup>17</sup>. La materia y la forma son los principios intrínsecos del ente compuesto, así como son lo que conforma, por tanto, la esencia del ente.

Y es que la quiddidad o definición para Santo Tomás, en el caso de las substancias compuestas, implicará no sólo la forma abstracta sino también la materia abstracta. La esencia del hombre, consiste en el compuesto de forma y materia no-signada. Es así que obtenemos según Santo Tomás la esencia “hombre”<sup>18</sup>. Pero, al hablar de la quiddidad o esencia abstracta, estaremos hablando de la forma abstraída de la materia signada<sup>19</sup>. Es así que obtenemos la

<sup>15</sup> *Ente y Esencia, op. cit.*, p. 271. “*In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. [...] Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. [...] Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.*” (Cap. 2).

<sup>16</sup> GRABMANN, MARTIN, *Filosofía Medieval*, Traducción de Salvador Minguijón, Profesor de la Universidad de Zaragoza. Editorial Labor, S. A. Barcelona - Buenos Aires: 1949., p. 105.

<sup>17</sup> A esto hay que agregar que para Santo Tomás, la esencia es aquello que por ella y en ella el ente recibe su ser, pues para que algo sea necesita tener una esencia. La esencia está en las substancias, así como también se encontrará en los accidentes de un cierto modo y bajo un aspecto determinado.

<sup>18</sup> La esencia de la especie se significa por el nombre de “hombre”, pues consiste en la predicación de todo lo que está esencialmente en el individuo (*Ente y Esencia, op. cit.*, Cap. 2., p. 277).

<sup>19</sup> Es preciso señalar que para Santo Tomás, al ser la materia el principio de individuación en cuanto materia signada y no tomada de cualquier modo, la materia signada consiste en la materia considerada bajo determinadas

esencia abstracta “humanidad”<sup>20</sup>. Por ello, para Santo Tomás aquello que se significa en la definición, sea que hablemos abstractamente por medio de la quiddidad, no sólo implicará la forma abstracta sino también a la materia abstracta, es decir, estaremos hablando siempre de una composición, aunque ésta esencia abstracta carezca de la materia signada como principio de individuación. A esto Santo Tomás señala:

De este modo, por consiguiente, es patente que la esencia del hombre es significada por el término hombre y el término humanidad la significan, pero de diverso modo, como se ha dicho: porque este término hombre la significa como un todo [*totum*], o sea, en cuanto que no suprime la designación de la materia, sino que la contiene implícita e indistintamente, [...] En cambio, este término humanidad la significa como parte [*partem*], porque en su significado no contiene sino lo que es del hombre en cuanto es hombre, y excluye toda designación de la materia, por eso no es predicada de los hombres individuales.<sup>21</sup>

La esencia del hombre se significa por los términos *hombre* y *humanidad*, aunque de diverso modo. El término *hombre* la significa en cuanto a un todo, pues designa también a la materia de manera implícita; en cambio, el término *humanidad* significa la esencia pero sin designar a la materia, lo que hace que no se la pueda predicar de los hombres individuales. De aquí la tradición ha seguido la denominación de *forma totius* al primer sentido de *hombre*, y la denominación de *forma partis* al segundo sentido de *humanidad*.

Además de quiddidad, a la esencia puede denominársela también forma, aunque tomada en el sentido de “forma totius”, la forma del todo, o lo abstracto de lo concreto o individual. La forma del todo sólo expresa los principios esenciales, materia y forma, sin incluir a los que no pertenecen a la esencia. [...] La “forma partis”, en cuanto parte de la esencia de las sustancias compuestas, que determina a la otra, la materia, dándole actualidad, como es el alma del hombre, es siempre una parte de la esencia, tanto de la abstracta como de las concretas.<sup>22</sup>

---

dimensiones. Esta materia no se pone en la definición de hombre en cuanto es hombre. En la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne absolutamente, que son la materia no signada del hombre (*Ente y Esencia, op. cit., Cap. 2., p. 273*).

<sup>20</sup>Al significar la naturaleza de la especie con la supresión de la materia signada, el principio de individuación, se tendrá por modo de parte, que es lo que se significa con el término “humanidad”, ya que humanidad significa aquello por lo cual el hombre es hombre (*Ente y Esencia, op. cit., Cap. 2., p. 277*).

<sup>21</sup>*Ente y Esencia, op. cit., p. 278. “Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, [...]. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem. Unde de individuus hominis non praedicatur” (Cap. 1).*

<sup>22</sup>*Ente y Esencia, op. cit., Introducción., p. 68.*

El sentido de *forma totius* corresponde al sentido de esencia en tanto compuesto de forma y materia por tratarse de la totalidad del ente concreto. En cambio, el sentido de *forma partis* corresponde al sentido de esencia en tanto la forma determinante, la cual otorga actualidad a la materia.

La presente distinción en cuanto a lo que Santo Tomás entiende por esencia, ya sea que no sólo implique la forma sino también la materia, o exprese estrictamente la forma sin designar a la materia, podemos comprenderla mejor con la siguiente explicación de Jesús García López:

Viniendo a su sentido usual, lo primero que hay que decir es que la esencia puede tomarse en dos sentidos: uno lato y otro estricto. En su sentido lato significa cualquier determinación, cualquier nota o conjunto de notas que puedan descubrirse en una cosa o que puedan ser objeto de un acto de intelección; y así se aplica la esencia tanto a la sustancia como a los accidentes; tanto a lo necesario como a lo contingente, tanto a lo universal como a lo singular, tanto a lo real como a lo meramente pensado. [...] Pero hay otro sentido estricto de esencia, y es el de “unidad primordial de cada cosa”, el núcleo central o básico, el *quid*, el meollo profundo sin el cual una cosa no podría ser la que es; y así la esencia no se aplica a todas las determinaciones o notas de una cosa, o a todo lo pensado.<sup>23</sup>

Así, exponemos claramente cuáles son los dos sentidos en que se puede tomar esencia para Santo Tomás. El primero, en el cual consideramos a la esencia en sentido amplio como sustancia o compuesto de forma y materia por significar lo determinado; y el segundo, esencia como sentido estricto o aquello que determina una cosa sin la cual no podría ser ésta. Así, según lo expuesto por nuestra tesis, y acorde al pensamiento de Santo Tomás, el primer sentido de esencia corresponde al de *forma totius*, mientras que el segundo sentido corresponde al de *forma partis*.

Ahora bien, el conocimiento de los inteligibles es lo que hace único al hombre respecto del resto de los animales debido a su racionalidad, pero también es la sensación, producto de ser el hombre una sustancia compuesta y, por tanto, material lo que lo hace único en su manera de aproximarse al conocimiento del mundo y de los principios. Esto último, establece la diferencia que tiene el hombre respecto de los ángeles y, por supuesto, de Dios. Pasnau y Shields nos dicen:

---

<sup>23</sup> GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*, EUNSA: 2001., pp. 39-40.

For whereas we are distinct from other animals in virtue of having a intellect, we are distinct from other intellectual beings –God and the angels- in virtue of having an animal body. Much of what is most interesting about Aquina’s theory of intellect is the story he tells about how the senses and intellect cooperate in understanding the world around us.<sup>24</sup>

El hombre se distingue del resto de los animales por poseer la capacidad de inteligir, pero tampoco puede prescindir del cuerpo humano, y de aquello que lo constituye, para la intelección en un principio. El hombre requiere del cuerpo humano y de la sensación principalmente, como compete a su esencia, para obtener el conocimiento en general, ya que su constitución no le permite obtenerlo de otra manera. Por tanto, es necesario examinar también cómo se establece esta relación de lo inteligible y lo sensible en el hombre en tanto es un compuesto de materia y forma, es decir, de cuerpo y alma.

La esencia de las substancias compuestas difiere de la esencia de las substancias simples (ora hablemos de Dios ora de las substancias simples creadas); en las primeras se da el compuesto hilemórfico, mientras que en las segundas se trata estrictamente de formas, a saber, seres inmatereales. Las esencias de las substancias compuestas se multiplican según su división por el hecho de ser recibidas en la materia signada. Por el contrario, sabemos que en Dios su esencia consiste en su ser; y, por otra parte, en el resto de substancias simples creadas la esencia no es susceptible de multiplicación específica debido a que carecen de materia, es decir, carecen del principio de individuación material. Por tanto, la manera en cómo se hablará de ellas respecto de las segundas intenciones, o intenciones lógicas, será de diferente modo.

De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser [*esse*] es otro que su esencia [*essentia*], aunque la esencia sea sin materia. Por eso su ser no es absoluto, sino recibido; y, por esto, finito y limitado a la capacidad de la naturaleza receptora; pero su naturaleza [*natura*] o quiddidad [*quidditas*] es absoluta, no recibida en ninguna materia. [...] Y, por esto, en tales substancias no se encuentra una pluralidad de individuos en una especie, como se ha dicho, excepto en el alma humana, por el cuerpo al cual se une.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> PASNAU, ROBERT y SHIELDS, CHRISTOPHER, *The philosophy of Aquinas*, Westview press, A Member of the Perseus Books Group: 2004., p.193.

<sup>25</sup> *Ente y Esencia*, op. cit., p. 290. “*Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. [...] Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.*” (Cap. 5).

La esencia de las sustancias simples creadas consiste, entonces, tan sólo en la forma. Aunque, por el hecho de ser creadas, no poseen el ser por sí mismas como sí es el caso de Dios, donde su esencia y el ser se identifican. En las sustancias simples creadas no se da una pluralidad de individuos porque es la materia la causante de dicha individuación. Es por eso que en el caso del alma humana, la cual también *post mortem* será una forma simple, sí se da la individuación al informar un cuerpo. El alma humana es subsistente por convertirse *post mortem* en una sustancia inmaterial, pero por su propia naturaleza informa un cuerpo. De esta manera, el alma es no sólo forma sino que es forma substancial por informar un cuerpo para que sea dado el compuesto, es decir, el hombre. Forment lo explica con las siguientes palabras:

En cuanto posee esta aptitud e inclinación al cuerpo, a unirse con él, para que “participe” de su ser propio, puede decirse, en este sentido, que el alma es una “sustancia incompleta”. El alma por sí misma ya es una sustancia, por poseer un ser propio. En cuanto sustancia, por ello, está completa. No es una sustancia incompleta. Sólo necesita unirse substancialmente al cuerpo para realizar sus operaciones propias, entender y querer, no para constituirse en sustancia. El alma racional humana para la intelección, que es completamente inmaterial, necesita las sensaciones, los actos de los órganos corporales, y, por tanto, el cuerpo y, en este sentido, es una sustancia que está incompleta.<sup>26</sup>

El ser del hombre es tanto del alma como del cuerpo por tratarse de un compuesto. Al tratarse del hombre como una sustancia compuesta se puede decir que, si bien el alma es la forma substancial del hombre, es tan necesaria como la materia para conformarlo<sup>27</sup>. Sertillanges comenta que: “es doctrina general en él que el alma así entendida incluye en su definición al cuerpo, como lo incluye en su funcionamiento, y que no es, por tanto, sino *el cuerpo mismo en acto*”<sup>28</sup>.

Ahora bien, para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, el principio de toda actividad del pensamiento será el alma racional, es decir, la forma substancial del cuerpo humano. Esto es evidente porque el pensamiento es el primer y más profundo principio de actividad en el hombre. Pero no podríamos aceptar que tan sólo el alma con dicha actividad sea lo único que compone al hombre.

<sup>26</sup> *Ente y Esencia, op. cit.*, Introducción., pp. 173-174.

<sup>27</sup> Incluso, no hay que perder de vista que Santo Tomás no considera la creencia en la preexistencia del alma a su unión corpórea como una creencia justificada (*ST*, 1a q. 90 a. 4, o 1a, q. 118 a. 3).

<sup>28</sup> SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 207.

Es necesario afirmar que el entendimiento [*intellectus*], principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero por lo que obra [*operatur*] un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción [*operatio*]; [...] Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto [*actu*]; por lo tanto, obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. [...] Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos alma intelectual, es forma del cuerpo. Esta es la demostración que ofrece Aristóteles en el II *De Anima*.

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender [*intelligere*] es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende. [...] Por lo tanto, hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectual; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible, como se demostró anteriormente (q. 75 a. 4), puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates.<sup>29</sup>

El hombre tiene la capacidad de entender por razón de aquello que es acto en él. Es decir, es gracias al alma que el hombre posee la facultad de inteligir porque sólo aquello que es acto tiene la capacidad de obrar. Por eso, el alma es la forma substancial del hombre ya que es su acto. Y con ello, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás considera que el alma le otorga la vida al cuerpo así como es la forma la que informa a la materia y le da el ser. Pero el hombre puede entender debido a que el principio intelectual es su forma. Señala Santo Tomás que por la misma operación del entendimiento es que se demuestra que dicho principio intelectual está unido al cuerpo como forma. De allí que, ninguna operación del entendimiento se da en un principio sin la sensación ni, por tanto, sin el cuerpo.

<sup>29</sup>ST, 1a q. 76 a. 1., p. 683. “*Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, [...] Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. [...] Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectualis, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima. [...] Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniatur modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. [...] Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.*”

Además, no hay que olvidar que el alma intelectual del hombre ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad como sí lo es para los ángeles<sup>30</sup>. El hombre, por tanto, se ve obligado a desgranarla a través de los sentidos y, con ello, se afirma con mayor énfasis la necesidad de los sentidos para el conocimiento. Hugonno dice que: “En definitiva, el alma tiene necesidad del cuerpo para adquirir las ideas, porque si las adquiriésemos independientemente de los sentidos, no tendría razón de ser la unión del alma con el cuerpo”<sup>31</sup>.

### 1.2.2.1 Iluminación e intelección.

Teniendo en cuenta la doctrina tomista acerca del alma como forma substancial del cuerpo llegamos a la conclusión de que en virtud de ella el hombre es a un tiempo inteligente, sensible, viviente, corpóreo, etc. Es necesario examinar ahora cómo opera el alma mediante el ejercicio del entendimiento en el hombre, puesto que del conocimiento de sus operaciones se deriva el conocimiento del alma humana.

El conocimiento del alma humana nos muestra más información en torno a la naturaleza del hombre. Esta información nos servirá para cerrar la diferencia central que hay entre el hombre y Dios. Así veremos finalmente que el modo de conocer que tiene el hombre de sí mismo posee determinadas características debido a su condición de ser material, condición que hará, en adelante, que la misma aprehensión de Dios sea también condicionada por algún elemento además de la intelección.

En primer lugar, hay que señalar que el alma respecto de la intelección de las esencias de las cosas necesita recibir algo de fuera porque se encuentra en potencia respecto del conocimiento. Ahora bien, Santo Tomás considera que en la aprehensión del inteligible no interviene nada material, al margen que haya sido, por ejemplo, el sentido de la vista el primero en aproximarse a la realidad extra-mental, es el entendimiento el que abstrae la esencia como inteligible para contenerla a modo de conocimiento.

---

<sup>30</sup> Cabe señalar que la potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, es decir, de los ángeles, está repleta de especies inteligibles, por lo que su conocimiento no necesita partir de lo sensible (*ST*, 1a q. 55 a. 2).

<sup>31</sup> HUGON, EDUARDO, *Principios de Filosofía, Las veinticuatro tesis tomistas*, Traducción al castellano de la segunda edición francesa por los PP. de la misma orden, Editorial Poble, Buenos Aires: 1940., pp. 185-186.

Vemos, en efecto, que las formas no son inteligibles [*intelligibiles*] en acto, sino en cuanto están separadas de la materia y de sus condiciones; ni se hacen inteligibles en acto sino por virtud de las substancias inteligentes, según que son recibidas [*recipiuntur*] en ella y según que son actuadas [*aguntur*] por ella. Por eso es preciso que en cualquier substancia inteligente sea total la inmunidad de la materia, de modo que ni tenga la materia como parte de sí, ni tampoco sea como la forma impresa en la materia, como es propio de las formas materiales.<sup>32</sup>

Es necesario que los inteligibles prescindan de la materia al momento de ser concebidos por el entendimiento para ser universales, y sólo son posiblemente abstraídos por una substancia intelectual, como es el alma humana. Así, el entendimiento las puede actualizar en él ya que es una facultad que se encuentra en potencia respecto de los inteligibles. De no tratarse los inteligibles propiamente de inmatriciales, no serían universales para Santo Tomás. Por tanto, la absoluta inmaterialidad del alma se demuestra por su intelectualidad, a saber, la facultad que tiene el alma de concebir los universales: El alma humana es capaz de transformar su contenido para conseguir su acceso. Spadenos dice: “It is the immateriality of the intellect that keeps us from turning into trees when we know trees”<sup>33</sup>.

Se considera la teoría del conocimiento de Santo Tomás influenciada por las tesis aristotélicas y también por la doctrina que tiene San Agustín acerca de la iluminación. Aunque debemos aclarar que Santo Tomás modificó dicha doctrina de acuerdo a una nueva concepción de cómo entender la iluminación propia de su filosofía. Y es que, si bien la mente del hombre también participa de la luz de la verdad divina, valiéndose Santo Tomás de la terminología aristotélica, denomina «entendimiento agente» a esta luz participada de las razones eternas que posee Dios en virtud de las cuales se puede conocer. El entendimiento agente no determina el contenido de los inteligibles, sino que los actualiza debido a que se encontraban en potencia en la realidad extra-mental.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que algo es conocido en otro de dos maneras. 1) Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas

<sup>32</sup> *Ente y Esencia*, op. cit., p. 283. “*Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.*” (Cap. 4).

<sup>33</sup> SPADE, PAUL VINCENT, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Volume I: Survey, Version 2.0: 1985. Chapter 54., p. 3.

imágenes refleja. [...] 2) Otra, como en su principio de conocimiento. Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación [*participationem*] lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas.<sup>34</sup>

El alma humana necesita de la luz de Dios para poder conocer, ya que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza suya, y lleva en su naturaleza dichas propiedades que Dios imprimió en él. El alma humana posee una cierta potencialidad frente a las imágenes, pues éstas son representaciones de cosas determinadas. Esta capacidad de recibir las imágenes es propia del entendimiento pasivo, porque siempre está en potencia. Pero es necesario que haya en el alma humana una capacidad activa inmaterial que abstraiga las imágenes de sus condiciones materiales: y es esta capacidad activa que es propia del entendimiento agente. Por ello, este entendimiento agente será una virtualidad participada de Dios según Santo Tomás, por ser este entendimiento agente como la luz que nos ilumina para poder conocer<sup>35</sup>. Por lo tanto, es en cuanto participada que esta luz que ilumina al hombre va a ser entendida por Santo Tomás tan sólo como una participación en cuanto poseemos una luz natural que parte de Dios, pero no que necesita su continuo auxilio necesariamente. Es aquí donde se percibe mejor la diferencia entre una nueva concepción tomista de la iluminación respecto de la antigua propia del agustinismo.

In the immediately preceding article, Aquinas explicitly discusses Augustinian divine illumination, and reaches the affirmative conclusion that “the intellective soul does cognize all true things in the eternal reasons” (84.5sc). Often this affirmative conclusion gets treated as little more than lip service to the authority of Augustine, and

<sup>34</sup> ST, 1a q. 84. a. 5., p. 768. “*Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. [...] Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.*”.

<sup>35</sup> La presente doctrina tomista en torno al entendimiento agente se basa en la interpretación que hace Santo Tomás del *De Anima* de Aristóteles: “*Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto.*” (430a, 14-22). *Acerca del Alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid: 1983., p. 234.

the article as a whole gets taken as a backhanded repudiation of illumination theory: affirming the theory in form but denying it in substance. This is a misreading. Aquinas sees something important in Augustine's theory, something worth preserving.

Aquinas does reject certain conceptions of divine illumination. He denies that human beings in this life have the divine ideas as an *object* of cognition. And he denies that divine illumination is sufficient on its own, without the senses. Neither of these claims was controversial. What Aquinas further denies, and what was controversial, was the claim that there is a special ongoing divine influence, constantly required for the intellect's operation. Aquinas instead argues that human beings possess a sufficient capacity for thought on their own, without the need for any "new illumination added onto their natural illumination" (*Summa theol.* 1a2ae 109.1c).<sup>36</sup>

La labor del entendimiento agente según Santo Tomás será entonces la de iluminar al hombre para la comprensión en general, y será condición suficiente para lograrlo el que el hombre posea dicho entendimiento. Dicha iluminación no proviene de una luz externa sino tan sólo en cuanto una luz creada a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, por participación entenderemos que el entendimiento agente es una luz que parte de Dios como origen y fundamento, mas no como continua asistencia. La diferencia con San Agustín radica justamente en este punto, ya que para Santo Tomás basta la existencia del entendimiento agente en el hombre para el conocimiento. "To be sure, we should notice here that this argument *does not falsify the doctrine* of illumination. Provided it works, it only *invalidates* the Augustinian-Platonic *argument* for illumination"<sup>37</sup>.

Por otro lado, la doctrina hilemórfica se puede justificar teniendo en cuenta que lo universal se predica de lo singular, pero el singular no brinda por sí solo un universal si no es construido éste por el alma.

Por eso, en el alma [*anima*] o en la inteligencia [*intelligentia*] no hay en ningún modo composición de materia y forma, como si en ellas se diese la materia como sucede en las sustancias corpóreas, sino que en ellas hay composición de forma [*formae*] y ser [*esse*]. Por eso en el comentario de la novena proposición del *De causis*, se dice que la inteligencia es aquello que tiene forma y ser, y se toma aquí la forma por la misma quiddidad [*quidditate*] o naturaleza [*natura*] simple.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> PASNAU, ROBERT, "Divine Illumination", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2011 Edition) p. 5. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/illumination/>>.

<sup>37</sup> KLIMA, GYULA, "The Medieval Problem of Universals", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall, 2013 Edition) p. 5. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/universals-medieval/>>.

<sup>38</sup> *Ente y Esencia*, op. cit., pp. 283-284. "Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et

El alma separada es concebida por Santo Tomás como compuestade forma y ser, por tratarse de algo inmaterial. El alma posee una capacidad intelectual. Cabe resaltar que sólo Dios posee la simplicidad absoluta, el alma humana y el resto de sustancias intelectuales no. La razón de esto es que el alma humana se encuentra en potencia respecto de los inteligibles. Todas las sustancias simples creadas poseen potencialidad, pues aunque sean inmateriales tienen una mezcla de potencialidad por el hecho de tener la facultad de inteligir. Además, todas las sustancias compuestas o simples, por el hecho de ser creadas, tienen potencialidad en cuanto pueden darse o no. Por ejemplo, podemos entender qué es el hombre o qué es un perro al margen de que se encuentren o no en la realidad. Y es que en ellos esto es posible porque su ser es distinto de su esencia o quiddidad. Por el contrario, en el caso de Dios su esencia se identifica con su ser, por eso es único y posee la simplicidad absoluta<sup>39</sup>.

#### 1.2.2.2 Autoconocimiento.

Ahora bien, si bien el alma humana requiere de una realidad extra-mental para la intelección de las esencias de las cosas, respecto del conocimiento de sí misma tiene una posibilidad doble. El alma no tiene siempre consciencia de su propio ser, sino solamente en cuanto está pensando. No se experimenta siempre en su existir, porque tampoco existe siempre en acto de entender. Así, el alma puede conocerse de dos maneras según Santo Tomás.

Para la evidencia de esta cuestión hay que saber que cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma, como dice S. Agustín en el libro IX de *Sobre la Trinidad*; uno por el cual el alma de cada uno se conoce a sí misma solamente en cuanto a aquello que le es propio [*proprium*], y otro por el que el alma es conocida en cuanto a aquello que es común [*commune*] a todas las almas. Ese conocimiento que se posee comúnmente de toda alma es aquel por el cual se conoce la naturaleza del alma; en cambio, el conocimiento que uno tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento del alma en cuanto tiene ser en un individuo determinado. Por eso, mediante este conocimiento se conoce la existencia del alma, como cuando uno percibe que posee el alma; por medio del otro, en cambio, se conoce la esencia del alma y sus accidentes propios.<sup>40</sup>

---

*esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici.*” (Cap. 4).

<sup>39</sup>ST, 1a q. 3 a. 7., pp. 120-121.

<sup>40</sup>DE AQUINO, TOMÁS, *De veritate, cuestión 10, La mente*, Traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.: 2001., p. 58. “*Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium;*

Aquél conocimiento por el cual el alma conoce el ser<sup>41</sup> que le es propio está presente para un individuo determinado, pues consiste en el conocimiento de la existencia; mientras que a aquél conocimiento por el cual el alma se conoce en base común con el resto de almas es el conocimiento por medio del cual se llega a conocer la esencia de la misma. Una autoconsciencia del alma se conseguirá por el ejercicio de la intelección de una manera actual<sup>42</sup>, aun que también se consiga otro conocimiento del alma por las formas que sean adquiridas a través de la sensibilidad hasta llegar a la concepción de su esencia. El modo en cómo el alma se conoce a sí misma o autoconocimiento es inmediato, pero también su contenido será inteligible en cuanto el hombre llegue a su concepción por medio del conocimiento de la esencia del alma en cuanto aquello que es común a toda alma.

La reflexión sobre el autoconocimiento del alma permite confirmar la absoluta inmaterialidad de la facultad de entender por el alma. Y es que el hombre sin un ser consciente de su pensar no podría atribuir siquiera la relación del conocimiento hacia otras cosas<sup>43</sup> ni, consiguientemente, su posesión inmaterial por la inteligencia. No sería tampoco posible conocer algo del ser divino no participado, el ser subsistente por sí. Sin embargo, debemos percibir alguna diferencia entre la intelectualidad propia del hombre y la de Dios.

Siguiendo lo dicho (q. 54 a. 3; q. 77 a. 1), hay que afirmar que el entendimiento es una potencia [*potentia*] del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación [*operationis*] solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender [*intelligere*] es lo mismo que ser [*esse*]. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende.<sup>44</sup>

---

*alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius.” (Art. 8).*

<sup>41</sup> O existencia en el momento en que está pensando.

<sup>42</sup> No hay que olvidar que Santo Tomás, en efecto, considera que la consciencia de sí es un acto y no una potencia (ST, 1a q. 79 a. 13).

<sup>43</sup> ST, 1a q. 79 a. 13., p. 739.

<sup>44</sup> ST, 1a q. 79 a. 1., p. 722. “Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.”.

En el hombre el entendimiento es una potencia del que entiende porque su entender es primeramente posibilidad para llegar a un conocimiento en acto. Por tanto, el hombre se encuentra en disposición de entender en potencia, para luego entender en acto. Por el contrario, en Dios no hay potencialidad, por ello es Acto puro, y por eso sabemos que su ser es su misma operación. De ahí que, si bien en el caso de Dios su entendimiento es su esencia, en el caso del alma humana su entender no es su esencia, pues requiere además de la sensación paralogar el conocimiento en general.

Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto [*actus*] de todo el ser. Este es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria [*originaliter*] y virtual [*virtualiter*] todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. [...] Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.

[...] Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es como una tablilla en la que nada hay escrito, como dice el Filósofo en II *De Anima*. [...] Así, pues, resulta evidente que nuestro entender [*intelligere*] es un cierto padecer [*pati*], según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.<sup>45</sup>

El entendimiento humano es potencia que puede ser actualizada, mientras que en el caso de Dios el entendimiento es pura actualidad. Así, el conocimiento en el hombre comienza por los sentidos y, por tanto, la experiencia. La mente del hombre es como una tabla en blanco que debe recibir los datos o impresiones de las realidades extra-mentales. Por ello, el hombre posee un modo de conocer a modo de un cierto padecimiento, en cambio Dios no necesita padecer impresiones, porque su conocimiento es absoluto, propio de la omnisciencia divina.

Manteniendo el postulado que la experiencia sensible es el primer paso del conocimiento intelectual, recordamos que el entendimiento del hombre conoce primero las cosas corporales

---

<sup>45</sup>ST, 1a q. 79 a. 2., p. 723. “*Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. [...] Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.[...] Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. [...] Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.*”.

aunque de una manera inmaterial en conformidad con la esencia y el ser, lo que nos lleva a considerar que, para Santo Tomás, lo que es en sí incorpóreo, trascendente y puramente espiritual, de lo cual no puede haber imaginación ni representación alguna, lo pensamos por analogía y valiéndonos de lo que recibimos por los sentidos<sup>46</sup>. Así, por comparación, negación, elevación, etc., es que tratamos de aproximarnos a la esencia y, por tanto, a Dios, la causa primera. Incluso ha quedado expuesto cómo el conocimiento de la esencia del alma se toma de una exhaustiva indagación de la naturaleza de los actos del alma. Queda clara la diferencia entre la concepción del hombre para Santo Tomás respecto de Dios, ser supremo.

### 1.3. El hombre como imagen de Dios: voluntad y elección.

Nuestro interés en este presente sub-capítulo consiste en explicar cómo concibe Santo Tomás al hombre en tanto imagen de Dios con una voluntad propia. Para explicar la voluntad del hombre, es necesario también examinar en qué consiste la elección. Por todo ello, será preciso analizar tanto la facultad de conocer como comprender la facultad de amar en el hombre, ya que el entendimiento se relaciona con el conocimiento y la voluntad con el amor.

Santo Tomás concibe el recto actuar del hombre como un movimiento de la creatura racional hacia Dios. La meta de toda acción es la bienaventuranza, el término del movimiento. La bienaventuranza representa el fin último del hombre, ya que es la visión inmediata de Dios en la otra vida. Y el medio que conduce a este fin del hombre es su inteligencia en relación a sus actos. Por ello, Santo Tomás los investiga como actos morales, pues se establece una reflexión sobre la participación de la voluntad.

Es necesario que en los actos humanos haya voluntario [*sic*] [*voluntarium*]. [...] Pero se dice que se mueven a sí mismas las cosas que tienen conocimiento [*notitiam*] del fin [*finis*], porque está en ellas el principio no sólo para obrar, sino para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación.<sup>47</sup>

<sup>46</sup>ST, 1a q. 85 a. 4, o 1a q. 85 a. 5., pp. 780-782.

<sup>47</sup>ST, 1a2ae q. 6 a. 1., p. 103. “*Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. [...] Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione.*”.

En el hombre reside la voluntad debido a que es un ser capaz de obrar por un fin, es decir, el hombre posee la facultad de deliberar acerca de lo que va a obrar. Por tanto, el tener la facultad de proponerse un fin por medio del conocimiento le otorga al hombre la facultad de tener actos voluntarios. Así también, no hay que perder de vista que para Santo Tomás los animales irracionales carecen de actos voluntarios entendidos en la razón perfecta que sí posee el hombre<sup>48</sup>.

De este modo, cuando Hugonexpone la doctrina tomista en torno a la relación entre la inteligencia y la voluntad, comienza señalando que: “El principio dominante de esta cuestión es que la voluntad sigue a la inteligencia, pero de manera que todo ser inteligente está dotado necesariamente de voluntad, *por el hecho preciso de ser inteligente*”<sup>49</sup>. El hombre posee el libre albedrío como fundamento para sus actos, y optará por dichas acciones en base a su inteligencia. Es por medio de ella que el hombre puede comprender la vinculación que tienen sus actos con la bondad. Los actos humanos son, por tanto, actos que pueden ser clasificados como buenos o malos, según el grado de perfección que les corresponda de acuerdo al entendimiento. Este grado de perfección se debe a los fundamentos ulteriores de una exigencia y valor objetivo que se encuentra en Dios como modelo o causa primera de todos los bienes creados. Es por esta razón que también la ética de Santo Tomás tiene sus bases sobre un fundamento metafísico. El hombre, en tanto criatura racional, posee una voluntad con la cual puede disponerse a buscar a Dios, pues reconoce en Él su origen y fundamento por tratarse de la primera substancia intelectual. Stumpnos menciona por ello: “So close is the association between intellect and will for Aquinas that he often speaks of the will as being in the intellect and he thinks that anything which has intellect must also have will”<sup>50</sup>.

De entre los bienes que proceden de Dios, no puede negarse que el primero que procede es la aprehensión de la verdad por el entendimiento: ante todo, el hombre, mediante el entendimiento distingue lo verdadero de lo falso; luego, lo que se conoce como verdadero, enciende a la voluntad, pues mueve al deseo de dirigirse hacia ello. Esto es necesario según Santo Tomás porque el movimiento del deseo posee una aprehensión doble: una del entendimiento especulativo y otra del entendimiento práctico.

---

<sup>48</sup>ST, 1a2ae q. 6 a. 2.

<sup>49</sup>HUGON, *op. cit.*, p. 198.

<sup>50</sup>STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London and New York: 2007., p. 279.

El entendimiento práctico [*practicus*] y el especulativo [*speculativus*] no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que, como se dijo (q. 77 a. 3), lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. Ejemplo: Es accidental al color el que su sujeto sea un hombre, o grande o pequeño. Pues una misma potencia visiva lo aprehende. Es accidental también en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad [*veritatis*]. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción [*opus*]. [...] Por eso, ambos reciben su nombre del fin: Uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo.<sup>51</sup>

Tanto el entendimiento especulativo como el práctico obedecen a una misma realidad, la cual se manifiesta de dos maneras, a saber, como lo verdadero y como lo dispuesto a la acción. Y es que la verdad según Santo Tomás permite la acción recta, es decir, la acción conforme a lo que es verdadero fin del hombre<sup>52</sup>.

El conocimiento de alguna realidad que el hombre desea puede dividirse en realidades sensibles y realidades inteligibles. A las realidades sensibles el hombre tiende con el apetito sensible; a las realidades inteligibles, consecuentemente, con el apetito racional o voluntad. El apetito sensible tiende al hombre hacia su perfección connatural<sup>53</sup>. Esto porque la forma adquirida por el conocimiento sensible despierta el apetito del mismo nombre. Pero el conocimiento racional dota al hombre hacia su perfección ontológica: proyección del entendimiento hacia el bien inteligible. Es aquí donde entra a tallar la voluntad, ya que la voluntad será el apetito racional justamente por perseguir la aprehensión de objetos conocidos por la razón. Ahora bien, esto no quiere decir que la voluntad sea exclusivamente movida por el apetito racional, sino que es movida la voluntad siempre en razón de un bien.

La voluntad es un apetito [*appetitus*] racional [*rationalis*]. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien [*boni*]. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la

<sup>51</sup>ST, 1a q. 79 a. 11., p. 737. “*Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. [...] Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.*”

<sup>52</sup> Esto nos llevará a lo que hace que Santo Tomás sea considerado un «intelectualista», pero veremos que esta postura resulta ser moderada.

<sup>53</sup> Estamos asumiendo, por supuesto, un apetito educado por el entendimiento y la voluntad.

inclinación de quien desea hacia algo. Ahora bien, nada se inclina sino hacia lo que es semejante y conveniente. Por tanto, como toda cosa, en cuanto que es ente y sustancia, es un bien, es necesario que toda inclinación sea hacia el bien. [...]

No obstante, hay que tener en cuenta que, como toda inclinación sigue a una forma, el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, mientras el apetito sensitivo y también el intelectual o racional, que se llama voluntad, siguen a una forma aprehendida [*apprehensam*].<sup>54</sup>

Todo ente tiende hacia lo que es conveniente porque busca el bien; no obstante, Santo Tomás señala que no es posible desear una forma que no haya sido previamente aprehendida por el entendimiento. La voluntad, por tanto, es la que sigue al entendimiento. Así también, Sertillanges menciona que: “Queremos una cosa por causa de otra, y ésta por causa de una tercera... La razón de este encadenamiento es simple: sigue la naturaleza del querer. Éste, al no ser nada más que el peso de la forma inteligible, sigue de ésta las evoluciones y las metamorfosis”<sup>55</sup>. No puede desearse nada que no haya sido conocido antes por el entendimiento. Y es así que, siendo la acción una consecuencia de la voluntad, su fundamento ulterior se halla en el entendimiento. Es decir, la voluntad que es libre sigue al entendimiento.

Por consiguiente, se necesita algo que mueva para dos cosas: para el ejercicio [*exercitum*] o uso [*usum*] del acto y para la determinación [*determinationem*] del acto. La primera de ellas procede del sujeto [*subiecti*], que unas veces se encuentra obrando y otras no obrando; la otra procede del objeto [*obiecti*], y por ella se especifica el acto.

[...] Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto.<sup>56</sup>

La voluntad, al proceder de la misma esencia del alma a través del entendimiento, sigue lo propuesto por éste. Así como el entendimiento se encuentra abierto a la recepción del ser y la

<sup>54</sup>ST, 1a2ae q. 8 a. 1., pp. 118-119. “*Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. [...]* Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam.”

<sup>55</sup>SERTILLANGES, ANTONIN DALMACE, *Santo Tomás de Aquino*, Versión Castellana de José Luis de Izquierdo Hernández, Ediciones DESCLÉE, de Brouwer, Buenos Aires: 1945., p. 214.

<sup>56</sup>ST, 1a2ae q. 9 a. 1., pp. 124-125. “*Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque nonagens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. [...]* Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.”

verdad, así también la voluntad se extenderá al ser universal como bien. Esto entrará en relación con la voluntad al hablar del bien infinito<sup>57</sup>. Por tanto, será el juicio práctico el que determine el medio adecuado para llegar a dicho bien haciendo que la voluntad lo desee.

De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin [*finis*]. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin.

2) Otra, a modo de causa eficiente [*agentis*]. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo en el libro *De similitudinibus*. [...] De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.<sup>58</sup>

El entendimiento da a conocer a la voluntad el bien al que ésta deba moverse. Por otro lado, la voluntad es la causa eficiente del movimiento porque es ésta la que ejerce el movimiento hacia dicho bien. Bernard señala que: “La voluntad elige lo que le propone el último juicio práctico, el juicio que concluye: pero el hecho de llegar a esa conclusión depende de la voluntad; ésta es la señora en el orden del ejercicio y la inteligencia en el orden de la especificación”<sup>59</sup>. Por tanto, la voluntad es la causa determinante de la acción del hombre, aunque es claro que finalmente dependerá del bien propuesto por el entendimiento. Dicha elección, es innegable, el objeto primario de la voluntad, sea el bien y el fin en común.

Según Santo Tomás, el hombre debe elegir el bien por medio de su libre albedrío. El hombre puede querer el bien, pero éste no está impuesto a su voluntad por necesidad. La voluntad es más bien determinada por su elección, aunque no de un modo absoluto, ya que siempre es

<sup>57</sup>ST, 1a2ae q. 1 a. 7. Y es que sólo el bien infinito puede colmar a la voluntad. Aquí radica la importancia de la bienaventuranza, el mirar el amor de Dios cara a cara. La voluntad del hombre se proyecta necesariamente hacia Dios como el entendimiento se adhiere necesariamente a la evidencia del ser. Aunque está claro que la libertad del hombre elegirá al bien de acuerdo a un juicio de valor. Nuestra voluntad está abierta a la posibilidad de recibir el bien infinito, pero, por esta misma razón, no es saciada plenamente por ningún bien contingente.

<sup>58</sup>ST, 1a q. 82 a. 4., pp. 750-751. “*Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsamut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. [...] Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.*”.

<sup>59</sup>BERNARD, AUGUSTIN, *Introducción a la Filosofía Tomista*, Traducción del R. P. Lorenzo de Guzmán, O. P., Ediciones Studium, Bailén, 19, Madrid – 13: 1965., pp. 154-155.

posible una marcha atrás en la deliberación que pueda hacer cambiar la elección a futuro. El apetito impulsa a la voluntad, pero el hombre es libre si ejecuta un accionar o no.

En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serán los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. [...] Los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio [*iudicio*], puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar.<sup>60</sup>

Para Santo Tomás el hombre es un ser libre, sólo así tiene sentido hablar de mandamientos y de cualquier tipo de norma. El hombre puede reflexionar sobre la situación en la que se encuentra por medio del juicio racional. Así, el hombre no puede no ser capaz de darse cuenta de aquello que es para su conveniencia o no. Ocáriz menciona que: “La voluntad, es decir, la otra potencia operativa espiritual humana, tiene como propiedad fundamental la libertad o autodeterminación en el orden de la causalidad propia del hombre”<sup>61</sup>. Para Santo Tomás no es posible hablar de voluntad sin libertad ni, por tanto, sin elección. Y es que es necesario el libre albedrío porque la cualidad moral de toda acción dependerá de ello. La libertad dirige al hombre y a todas sus operaciones, incluso al entendimiento. Por ello, todo acto humano tendrá un sentido moral, ya que la elección presupone una reflexión en torno a cuál será la decisión que tome el hombre.

Entonces, es muy importante tener en cuenta también cómo la libertad complementa a la voluntad así como la razón al entendimiento, pues con esto se esclarece más la estructura que subyace al hombre en su disponibilidad hacia su fin.

Ahora bien, lo que en la percepción intelectual es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección [*electiva*]. [...] Pues *entender* implica la simple percepción de una cosa. [...] *Razonar* consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. [...] Por parte del apetito, *querer* significa el simple deseo de algo. [...] *Elegir* significa querer una cosa para conseguir otra. [...] Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el

<sup>60</sup>ST, 1a q. 83 a.1., p. 754. “*Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. [...] Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum.*”

<sup>61</sup> OCÁRIZ, FERNANDO y otros, *Las Razones del Tomismo*, EUNSA, S. A., Pamplona: 1980., p. 73.

fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. Es evidente que, así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío. [...] Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias sino una.<sup>62</sup>

La voluntad en relación al libre albedrío nos muestra lo que significa la elección. El hombre puede desear algo como fin, y para conseguir dicho fin tendrá que elegirlo así necesite recurrir a diversos medios. El fin, por tanto, es el sentido ulterior del actuar humano. Es claro, entonces, que así como el hombre está llamado a lo verdadero como la conclusión a la que se llega por medio del entendimiento, estará llamado a lo bueno como fin por medio de la voluntad.

El hombre no es actualidad pura como Dios y, por ende, necesita encaminar sus acciones para perfeccionarse y alcanzar su fin, realizando el sentido de su existencia. El hombre es libre porque tiene la capacidad de elegir un fin. Así, el mayor ejercicio de su libertad lo toma el hombre en su disposición de alcanzar el fin último, a saber, la elección que lo impulsa hacia aquello que está más allá de cualquier otra cosa. Este fin último constituye la causa de las demás elecciones debido a que se trata de Dios, verdad suprema y, por tanto, bien supremo. Es así que para los actos morales Santo Tomás postula principios internos y externos. Los principios internos son los hábitos de virtud. Pero el principio externo que se encuentra sobre el hombre es Dios, de quien aprendemos su ley y norma, es decir, el contenido y sanción de toda actividad moral.<sup>63</sup>

Por otra parte, la causa de la voluntad sólo puede ser Dios, y esto es claro por dos razones. La primera, porque la voluntad es una potencia de un alma racional [*rationalis*], que sólo es causada por Dios mediante creación, como se dijo en la primera parte (q. 90 a. 2s). La segunda, porque la voluntad está ordenada al bien [*bonum*] universal. Por eso, ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sólo

---

<sup>62</sup>ST, 1a q. 83 a.4., p. 758. “*Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. [...] Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, [...] Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, [...] Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, [...] Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, [...] Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. [...] Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.*”

<sup>63</sup> Es preciso no perder de vista el papel de la gracia que impulsa y ordena al hombre hacia dicho fin supremo que será Dios. De hecho, sin ella, sería imposible para el hombre llegar a Dios (ST, 1a2ae q.109 a. 3).

Dios mismo, que es el bien universal. Todo lo demás se llama bien por participación y es un bien particular, pero una cosa particular no produce una inclinación universal.<sup>64</sup>

Dios al crear al hombre lo ha diseñado para que su voluntad lo desee como fin ulterior. Esto es razonable porque el hombre busca siempre lo conveniente y, por tanto, el bien. Con esto, puede decirse que en última instancia es Dios quien representa el fin último del hombre por tratarse del bien supremo. Por tanto, es gracias a Dios como fin último que el actuar moral del hombre tiene sentido, pues toda acción recta reflejará una cierta fracción de la bondad de Dios. Sertillanges menciona que: “Creemos en la conclusión a causa de nuestra adhesión al principio; así también perseguimos un fin a causa de nuestra adhesión a un fin más alto, que desempeña respecto al primero el papel de principio”<sup>65</sup>. Y es que al ser Dios el fundamento o causa primera, es natural que marque la directriz de toda búsqueda y deseo. Es claro para Santo Tomás que sin Dios la vida del hombre carece de un sentido, ya que en rigor es de Dios que se funda el valor de toda aspiración y elección.

Así, la doctrina moral de Santo Tomás se fundamenta en la metafísica del bien y del fin. Las creaturas, al proceder de Dios, son buenas en tanto que son, es decir, en cuanto participan del ser. Las creaturas deben aspirar a su Creador.

Dios es absolutamente [*simpliciter*] el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas. Así, pues, y como ya se ha dicho (a. 1), se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanen de él como primera causa. [...] Así, pues, como quiera que el bien está en Dios como la primera causa no unívoca, es necesario que el bien esté en Él de modo más sublime. Y por esto, se le llama sumo bien.<sup>66</sup>

Así también todo hombre debe orientarse total e incondicionalmente hacia Dios, por ser Él el bien sumo. Dios encierra todas las perfecciones por ser la primera causa de toda perfección así como lo es de todo ente. En esto consiste la razón fundamental del primer mandamiento, el

<sup>64</sup>ST, 1a2ae q. 9 a. 6., pp. 130-131. “*Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem.*”

<sup>65</sup>SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino, op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>66</sup>ST, 1a q. 6 a. 2., p. 136. “*Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. [...] Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.*”

amor a Dios sobre todas las cosas, el cual es la base de toda moral según Santo Tomás<sup>67</sup>. Así, el desarrollo de toda elección por parte de la voluntad del hombre debe tener la intención de amar a Dios en última instancia, pues el amor a lo bueno debe remitir a un bien ulterior que brinde contenido a los bienes particulares. Por ello, la causa de toda aspiración de todo hombre es Dios.

La imagen de Dios en el hombre necesita de una explicación para el presente caso. Y es que el hombre es considerado por Santo Tomás como creatura de Dios, hecho a imagen y semejanza suya, en conformidad con el credo establecido. Es necesario examinar, por tanto, cuál es la razón fundamental por la que Santo Tomás acepta esta premisa y ver la explicación que nos brinda. Esto nos ayudará a profundizar en torno a cómo el hombre debe aproximarse hacia Dios, fin último.

Para constituir imagen [*imaginis*] no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. [...] Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie [*speciem*], como se da la imagen del rey en su hijo, o, al menos, de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. [...]

A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto existen [*sunt*]; en segundo lugar, en cuanto que viven [*vivunt*]; finalmente, en cuanto que saben o entienden [*intelligunt*]. [...] Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, imagen de Dios.<sup>68</sup>

El hombre es una substancia compuesta, y ello indica que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Así, podemos recordar también que el alma humana ocupa el último grado de las substancias espirituales, ya que está por debajo no sólo de Dios sino también de los ángeles<sup>69</sup>. Pero el hombre es al fin y al cabo también una substancia que tiene espíritu por tener alma, lo que además lo hace más digno que las criaturas irracionales. Como quedó

<sup>67</sup> Así se comprende también el mal como privación del ser y del bien, y el pecado como el único mal en sentido pleno porque aleja al hombre de Dios (*ST*, 1a2ae q. 78. a 1).

<sup>68</sup> *ST*, 1a q. 93 a. 2., p. 829. “*Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. [...] Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. [...] Assimilantur autem aliqua Deo, primoquidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. [...] Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.*”

<sup>69</sup> Esto porque el alma humana siempre está en potencia respecto de los inteligibles, a diferencia de los ángeles de quienes su conocimiento no empieza por los sentidos sino que poseen los inteligibles en acto según su menor o mayor participación en el ser (*ST*, 1a q. 85 a. 1).

señalado, el alma es una forma inmaterial, un espíritu. Por tanto, el alma es la causante de realizar operaciones intelectivas y volitivas. La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el ser y el obrar humano, ya que todo en el hombre queda asumido y modificado por la intelectualidad y la libertad. Ahora bien, el alma humana posee capacidad de unirse al cuerpo para realizar sus operaciones propias. Por tanto, el hombre necesita del cuerpo no sólo para completarse como compuesto humano, sino también para lograr su perfección en el orden de sus facultades, además de la perfección de sus actos<sup>70</sup>.

En el caso del alma humana, por poseer el carácter racional del hombre, es que también le competirá el carácter de “persona”. Y es que lo que hace persona al hombre no son las propiedades que tiene éste en cuanto substancia sino en cuanto a su esencia. Ya que es el alma la forma que informa a la materia para actualizar el cuerpo y, por eso, puede decirse que el alma es la forma substancial. Por ello, pertenece al hombre en cuanto a su esencia, su alma humana o racionalidad, el carácter de persona.

Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso en la definición de persona [*persona*] que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.<sup>71</sup>

El hombre es considerado persona por poseer racionalidad, y esto debido a poseer un espíritu, el cual es una forma inmaterial. Por tanto, la racionalidad del hombre se justifica por poseer un alma racional.

Gracias a esta alma racional el hombre tiene la facultad de dirigirse hacia la comprensión de las cosas y, consecuentemente, de las demás personas. Así como el hombre entiende lo verdadero por medio de la racionalidad, es capaz también de identificar el bien gracias al juicio de su capacidad racional. Sólo así, habiendo conocido lo que es bueno, el hombre es capaz de tornar su voluntad hacia aquel bien. El hombre será capaz de amar las cosas buenas

---

<sup>70</sup>ST, 1a q. 76 a. 5. Seguido a esto también se puede hablar de la cooperación social por parte del hombre en sus virtudes políticas, pues está llamado a no aislarse sino a realizar actos que fomenten el bien en los demás (ST, 1a2ae q. 61 a. 5).

<sup>71</sup>ST, 1a q. 29 a. 1., p. 322. “*Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.*”.

luego de haberlas comprendido como buenas por medio del entendimiento, así como también será capaz de amar a las demás personas, en virtud de su capacidad de amar como persona que es.

El bien es causa del amor [*amoris*] a modo de objeto, como se ha indicado (a. 1). Mas el bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido, y, por tanto, el amor requiere una aprehensión [*apprehensionem*] del bien amado. [...] Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.<sup>72</sup>

El hombre tiene la facultad de amar, y esto debido a que tiene la potestad de conocer el bien que decide amar. Debido a la facultad razonadora del hombre es que éste puede finalmente amar. Por tanto, conocimiento y amor están estrechamente ligados en el hombre, en tanto no es posible amar un bien que no ha sido conocido antes.

Así también vemos que una persona es un ser capaz de amar, ya que el amar es la consecuencia del conocimiento del bien. En rigor, toda acción virtuosa del hombre presupone un conocimiento del bien y un amor hacia aquello que la voluntad tiene. Y es que, si bien la voluntad le sigue al bien conocido por el entendimiento, no hay que olvidar que no puede haber acción virtuosa por parte del hombre sin la participación del entendimiento en conjunción con la voluntad que ama. Así, McInernynos dice: “Virtue in strict and proper sense ensures a steady love and thus involves will essentially, good being the object and love being the act of will”<sup>73</sup>.

Es por ser persona que el hombre es fundamentalmente imagen de Dios. Y es que Dios es la Persona Divina porque es la inteligencia y bien supremos. Forment nos explica con las siguientes palabras:

El término persona y el significado que expresa no son como las otras palabras y conceptos, que se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. Nombra al fundamento

---

<sup>72</sup>ST, 1a2ae q. 27 a. 2., p. 249. “*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. [...] Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.*”.

<sup>73</sup>MCINERNY, RALPH, “Ethics”, en: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University Press: 1999., p. 204.

inexpresable esencialmente de cada hombre. Desde este ser personal se pueden explicar todos los atributos de la persona.<sup>74</sup>

Es por esto que Dios, el ser supremo, es la Persona suprema, ya que Dios no posee accidentes y su única esencia es su ser. Por ello, Dios es el fundamento de cada hombre en tanto su ser personal. Y esto es aún más claro al ser consciente el hombre que Dios es la meta última de su racionalidad y su verdadera satisfacción de amar. García López nos dice lo siguiente:

Por otro lado, la única persona que es fin último es la Persona Divina, Dios mismo, pero aún en este caso hay que precisar, por lo que el hombre quiere necesariamente (y como fin de adquisición) es la felicidad que es su último fin, y precisamente bajo la razón de felicidad –el bien más alto y que sacia plenamente nuestros anhelos-; por eso cualquier concreción de la felicidad en éste o en aquel bien, ya no se quiere necesariamente, sino libremente, y por tanto puede ser objeto de elección. Esto ocurre, por supuesto, cuando concretamos la felicidad en Dios o en la Persona divina. Por eso, también respecto de Dios cabe la dilección humana.<sup>75</sup>

El verdadero fin que el hombre quiere es Dios, por ser él la razón misma de la felicidad. Esto porque sólo Dios puede colmar al hombre en todas sus aspiraciones. Cualquier bien que la voluntad pueda desear lo puede elegir libremente en razón que Dios sea el fin último. Es por esta razón que la voluntad buscará siempre a Dios como fin necesario, ya que no es posible rechazar a Dios cuando se tiene una voluntad honesta conforme a un verdadero conocimiento.

Debemos señalar que el hombre es a imagen y semejanza de Dios por poseer tanto la facultad de conocer y amar, es decir, por ser persona. Ahora bien, no se puede negar que para Santo Tomás existe una primacía del entendimiento ante la voluntad, pues ésta queda ciega sin la luz de la inteligencia. Beuchot nos dice que: “La primacía que se ha concedido a la teoría en la filosofía aristotélico-tomista depende estrechamente de su concepción antropológica”<sup>76</sup>. Y somos conscientes que para el pensamiento tomista la razón, que es propia del alma humana, será lo formal a la hora de hablar de las acciones del hombre<sup>77</sup>, pero no pretendemos olvidar que la voluntad jugará también un rol esencial al momento de concebir al hombre en su desenvolvimiento.

---

<sup>74</sup> *Ente y Esencia, op. cit.*, Introducción., p. 182.

<sup>75</sup> GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Virtud y Personalidad, Según Tomás de Aquino*, EUNSA S. A. Pamplona: 2003., p. 83.

<sup>76</sup> BEUCHOT, *op. cit.*, p. 129.

<sup>77</sup> Esto porque la voluntad no puede elegir algo si no lo conoce previamente el entendimiento.

En conclusión, en el presente capítulo hemos visto, en primer lugar, cómo el hombre conoce, acudiendo a la sensación como parte esencial del proceso cognoscente a nivel general. En segundo lugar, señalamos en vista de ello que compete a la esencia del hombre ser un compuesto hilemórfico debido a su misma constitución esencial de alma y cuerpo, y mostramos cómo ello repercute en su concepción de una iluminación incluyendo el conocimiento del alma misma. Finalmente, se estableció cómo el hombre es poseedor de un entendimiento así como es poseedor de una voluntad por ser imagen de Dios y ser persona, y cómo ello se manifiesta en la elección de los fines que le son posibles alcanzar.



## CAPÍTULO SEGUNDO

### EN TORNO A LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS

En el capítulo anterior hemos establecido la concepción que tiene Santo Tomás del hombre básicamente en relación a su entendimiento y también a su voluntad. El hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma que necesita de la sensación para emprender todo tipo de conocimiento. La esencia del hombre se tratará, pues, del compuesto hilemórfico entre materia y forma. El conocimiento consiste en la aprehensión de la forma, y el hombre buscará la verdad bajo la razón de bien no sólo por medio del entendimiento sino por medio del asentimiento de la voluntad.

La investigación siguiente de todo lo anteriormente dicho gira en torno al fin último al que tiende toda vida humana, el cual no es otro que el alcanzar el conocimiento de Dios por medio de la bienaventuranza. Es aquí donde plantearemos que para Santo Tomás la bienaventuranza no hace requerir únicamente del entendimiento sino también de la voluntad de modo necesario. Nos daremos cuenta de ello al analizar detenidamente la contemplación de Dios, puesto que veremos que Santo Tomás no está interesado solamente en el término de la misma, sino en establecer un camino para ella.

Por tanto, si Santo Tomás se interesa ahora en definir y esclarecer la realidad del último fin del hombre, a esto le obliga la necesidad de tener a su disposición una norma de criterio, una como piedra de toque para valorar las afecciones, las determinaciones, las actividades de la vida humana.<sup>78</sup>

Para comprender cómo entiende Santo Tomás la contemplación de Dios pareciera que basta recurrir a ciertas partes de la *Summa Theologiae*, de donde algunos intérpretes reconocidos como Gilson o De Wulf, han supuesto un «intelectualismo» porque asumen que Santo Tomás le da el peso completo al entendimiento cuando se trata de buscar el bien en general, lo que implica también buscar a Dios, tomando a la voluntad como algo secundario o prescindiendo de su consideración. Otros autores como Copleston o Maurer no parecen estar satisfechos con dicha etiqueta, aunque no parecen extenderse sobre el tema de la bienaventuranza en Santo Tomás de manera clara o definida. Por otra parte, como señala Orlandis<sup>79</sup>: “la norma de juicio

<sup>78</sup> ORLANDIS, RAMÓN, “El último fin del hombre según Santo Tomás”, *Manresa*, Barcelona: 1942., pp. 7-8.

<sup>79</sup> *Ibidem.*, p. 8.

que de continuo aplica el Santo Doctor no suele ser la conducencia o no conducencia al conocimiento de Dios, sino la conformidad o disconformidad con el amor de caridad”. Y es que para conseguir la contemplación se requerirá no sólo la búsqueda de Dios como primera causa, sino que para realizar dicha búsqueda debe el hombre conducirse por medio del amor, ya que el objeto propio del amor es el bien<sup>80</sup> y, siendo Dios el bien sumo, es lógico pensar que sin el amor no es posible alcanzar a Dios<sup>81</sup>. El propósito del presente capítulo, por tanto, consiste en mostrar cómo es que la voluntad sí forma parte de un principio esencial para conseguir la contemplación de Dios.

### 2.1. Acerca del problema de la posición intelectualista.

En la *Summa Theologiae* vemos en especial una afirmación contundente por medio de la cual pareciera abogarse estrictamente por una posición intelectualista en Santo Tomás de Aquino. Una postura «intelectualista» acerca de la bienaventuranza sostiene básicamente que el alcance del fin último del hombre, en este caso Dios, no puede consistir esencialmente en la actuación de la voluntad sino en el del entendimiento o inteligencia, estableciendo así que la búsqueda de la contemplación de Dios sería estrictamente intelectual<sup>82</sup>. Ahora bien, es evidente que para Santo Tomás el entendimiento jugará un rol protagónico en la contemplación, pues ésta es intelectual, es decir, es el entendimiento el que contempla la esencia de Dios. Sin embargo, según nuestra tesis, no parece que la voluntad juegue un rol meramente secundario. Esto porque suele tomarse como punto de partida el que Santo Tomás defiende una posición intelectualista para alcanzar todo bien en general, implicando a la bienaventuranza, sin hacerse cargo del fin que el hombre tiene en Dios, no sólo como verdad o bien supremo, sin examinar la formulación que Santo Tomás establece para conseguir un criterio para el mismo hombre de cómo llegar a esta contemplación.

---

<sup>80</sup> *ST*, 1a2ae q. 27 a. 1.

<sup>81</sup> En torno a este punto, se desarrollará más la cuestión en lo sucesivo., *infra*, p. 52.

<sup>82</sup> Es así que muchos historiadores de la filosofía medieval han colocado a Santo Tomás como opositor a una concepción «voluntarista» como en el caso de Guillermo de Ockham, quien básicamente sostuvo que lo más importante para llegar a Dios era vivir la voluntad del hombre en conformidad con la voluntad de Dios y no tanto el entendimiento. No es el propósito de la presente tesis detenerse a examinar la postura de Santo Tomás respecto de este tipo de posiciones, sino exponerla de tal manera que no se le interprete de un modo estrictamente intelectual. (Para mayor información en torno a la concepción voluntarista de Ockham véase Copleston, *Historia de la Filosofía, vol III, de Ockham a Suárez*, editorial Ariel, Barcelona: 1989., pp. 108-114).

En lo que sigue vemos que Santo Tomás, en el Tratado de la Bienaventuranza de la *Summa Theologiae*, nos ofrece una enseñanza con la cual parece dejar en claro que la voluntad no puede formar parte de una esencia de la bienaventuranza de ningún modo:

Como ya se señaló (q. 2 a. 6), para la bienaventuranza se requieren dos cosas: una, lo que es la esencia [*essentia*] de la bienaventuranza, y la otra, lo que la acompaña como accidente propio, es decir, la delectación [*delectatio*] consiguiente. Digo, por tanto, que es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la bienaventuranza, pues se desprende claramente de lo antes dicho (a. 1 y 2; q. 2 a.1), que la bienaventuranza es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, porque la voluntad se mueve a un fin cuando lo desea si está ausente, y cuando se deleita descansando en él si está presente. Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea.<sup>83</sup>

Parece claro por el texto citado que Santo Tomás definitivamente defiende una postura intelectualista de la bienaventuranza. Señala que para que dicho fin último, el cual es Dios, se haga presente al hombre como dicho fin es necesario un acto del entendimiento, pero esencialmente un acto de la voluntad. Y es que es evidente en el pensamiento tomista que el hombre necesita mediante el entendimiento llegar a la conclusión de una primera causa. Aparentemente la voluntad no toma sino un rol accesorio, pues es el entendimiento quien juzga a Dios como verdad y bien supremo. Si bien es la voluntad la que sirve para conducir al hombre a amar en este caso a Dios, también sabemos que es ella misma quien es utilizada para volcarse sobre otros objetos que no satisfacen el sentido último de la vida del hombre. En ese sentido aparente, la voluntad solamente juega un rol secundario, porque incluso un hombre con las mejores intenciones podría no alcanzar a la verdad ni a Dios, y así no podría jamás amarlos.

---

<sup>83</sup> *ST*, 1a2ae q. 3 a. 4., p. 61. “*Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti.*”

Y esto se observa claramente a propósito de los fines sensibles. Pues, si el conseguir dinero fuera un acto de la voluntad, inmediatamente el deseoso lo habría conseguido desde el principio, cuando quiere tenerlo; [...] Y lo mismo ocurre con el fin inteligible, porque desde el principio queremos conseguirlo, pero lo conseguimos precisamente por un acto del entendimiento, y es entonces cuando la voluntad gozosa descansa en el fin ya conseguido.

Así, pues, la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento; sin embargo, pertenece a la voluntad la delectación consiguiente a la bienaventuranza, como dice Agustín en *X Conf.* que la bienaventuranza es el gozo de la verdad; porque el gozo mismo es la consumación de la bienaventuranza.<sup>84</sup>

No es posible desear un bien que no haya sido conocido antes como bien por el entendimiento. Luego de ello, dice Santo Tomás, la voluntad descansa en el fin obtenido. Por lo tanto, la esencia de la bienaventuranza sería principalmente un proceso intelectual.

Es por este tipo de afirmaciones en la *Summa Theologiae* que muchos intérpretes examinaron en primera instancia la postura acerca de la bienaventuranza en Santo Tomás como derivación única del entendimiento o intelecto. Además que Santo Tomás señala también que la bienaventuranza es más una operación del entendimiento especulativo y no del práctico por ser el bien divino objeto del entendimiento en el ejercicio de la especulación<sup>85</sup>. De todo esto se interpreta, consecuentemente, que Santo Tomás haya defendido una postura «intelectualista» de la bienaventuranza. En este sentido Rafael Larrañeta menciona que: “Esta es una de las razones del nombre dado a su postura, intelectualismo, y que lo separará de los voluntarismos radicales”<sup>86</sup>. Si el entendimiento o inteligencia es condición suficiente para conseguir la contemplación de Dios, entonces estaríamos en una posición intelectualista en torno a la bienaventuranza. Es decir, se asume que bastaría el conocimiento acerca de Dios como principio creador para garantizar que la creatura racional, el hombre, pueda acercarse a Él y llegar a su contemplación. Larrañeta<sup>87</sup> no se molesta en mencionar que la doctrina tomista del fin último está tomada directamente de Aristóteles, del cual Santo Tomás incorpora a sumoral.

<sup>84</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 4., pp. 61-62. “*Et hoc manifeste apparet circa fines sensibles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. [...] Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepti. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.*”

<sup>85</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 5.

<sup>86</sup>ST, 1a2ae. Nota introductoria., p. 30.

<sup>87</sup>*Ibidem.*, p. 31.

Hay que examinar, por tanto, si esto señalado sobre dicha cuestión es todo lo que determinó la concepción que tiene Santo Tomás sobre su concepción del fin último en la *Summa*.

Y es que, como mencionamos, este tipo de interpretaciones se derivan de ciertos pronunciamientos de algunos estudiosos renombrados sobre la filosofía de la edad media, quienes vieron en Santo Tomás una aproximación intelectualista a la resolución de diversos problemas. Por citar a dos conocidos autores:

Al paso que el apetito sensible se encamina hacia un objeto concreto presentado como deleitable, la voluntad tiene por objeto el ser que la inteligencia le presenta bajo la formalidad abstracta de bien. [...] La voluntad es la que da fin a la deliberación *decidiendo* querer uno de los dos términos de la alternativa, no porque sea *el bien mayor*, sino porque es *un bien*. [...] Esta teoría de la libertad es una forma del intelectualismo tomista.<sup>88</sup>

O también como podemos ver en la siguiente cita:

Conocer y dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir y conservar las virtudes, buscar la felicidad en la operación más elevada y más perfecta del hombre, es decir, en la consideración de la verdad por el ejercicio de las ciencias especulativas: [...] Pero nuestro conocimiento, por muy limitado que sea, es suficiente para permitirnos adivinar y desear lo que le falta.<sup>89</sup>

En el primer caso, De Wulf manifiesta que Santo Tomás pensaba que la voluntad sigue lo que el entendimiento le muestra como deleitable en la forma abstracta de bien. La voluntad deliberará, por tanto, después que el entendimiento le muestre las cosas en razón de bien. Así, señala que Santo Tomás posee una aproximación intelectualista en cuanto considera que el hombre le debe todo mérito de su acción al entendimiento. En el segundo caso, Gilson considera que el conocimiento, el dominio de las pasiones, hasta la misma felicidad radican en un recto ejercicio del entendimiento y, por ello, el conocimiento del hombre es suficiente para indicar lo que le falta. Esto último, es un derivado de una interpretación intelectualista acerca de Santo Tomás. Señala además Gilson:

Toda la epistemología y todo el intelectualismo de Santo Tomás encuentran aquí su origen y su justificación. [...], justamente porque Santo Tomás ve en el intelecto la

---

<sup>88</sup> DE WULF, MAURICE, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción de Jesús Toral Moreno, Editorial Jus, México: 1945., p. 148.

<sup>89</sup> GILSON, ÉTIENNE, *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Versión Española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Segunda Edición: 1985., p. 501.

señal impresa por Dios en su imagen, no pone nada por encima: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (Sal 4, 7)*.<sup>90</sup>

Gilson ve en la concepción tomista del hombre, en efecto, una imagen de Dios. Pero concibe que lo más noble del hombre radica en su facultad intelectual. Es sabido que el entendimiento es el que conoce, y ello es patente en la epistemología tomista y también en su concepción acerca del fin último, pues incluso para elegir a Dios uno debe primero saber que lo está buscando. Pero, entonces, la voluntad pasaría a formar parte de este proceso jugando un rol secundario por no ser el origen primario de una elección<sup>91</sup>.

Este tipo de interpretaciones se dan porque en Santo Tomás siempre se subordinacualquier acción a nuestra capacidad cognoscitiva, por ser el entendimiento el que determina primero qué es un bien para el hombre y luego la voluntad asiente en alcanzarlo. Nuestra tesis no discrepa sobre dicho punto de vista en tanto el entendimiento recibe un papel protagónico para alcanzar la contemplación de Dios, así como para cualquier bien, porque reconocemos que para Santo Tomás el entendimiento recibe un lugar privilegiado a la hora de conocer la verdad y el bien. Y que en el caso de Dios no hay una excepción en cuanto debemos reconocer que el hombre no podría siquiera amar a Dios sin conocerle. Así, Pasnau y Shields mencionan que:

Now, concludes Aquinas, since God is the highest and first cause, the highest and best form of contemplation is our blessedness: it consists in grasping, insofar as we are able, God's essence, and it is a final culmination of our striving, something denied to us in this life but in some cases given after death. This is how and why Aquinas can find himself in full agreement with the sentiment of I Corinthians 13:12: *Now we see through a glass, darkly but then face to face*.<sup>92</sup>

Y es que desde el momento en que Dios es la primera causa y fin ulterior de todo solamente su contemplación puede satisfacer al hombre en plenitud. A esta contemplación Santo Tomás llama bienaventuranza, la cual consiste en la adquisición del gozo de la esencia de Dios. Sólo en esta adquisición acontece la realización de todo hombre, lo cual es otorgado al hombre después de su muerte.

<sup>90</sup> GILSON, *El Tomismo*, *op cit.*, p. 43.

<sup>91</sup> Porque la voluntad por sí misma no puede conocer lo que debe elegir sino por medio de un previo conocer por parte del entendimiento. Sólo el objeto del entendimiento es la razón de un bien deseable, ya que el bien deseable de la voluntad a manera de concepto se encuentra en el entendimiento (*ST*, 1a q. 82 a. 3.).

<sup>92</sup> PASNAU, y SHIELDS, *op. cit.*, p. 215.

Ahora bien, no es incorrecto afirmar que para Santo Tomás la contemplación de la esencia de Dios sea intelectual, pero para conseguir dicha contemplación el hombre no puede valerse tan sólo de su conocimiento. Sostenemos, por ello, que no ha sido interpretada la doctrina sobre el fin último en Santo Tomás de la manera más precisa si nos valemos a secas de una descripción intelectualista.

A tal punto llegamos que algunas veces se da poca importancia a este tema, a saber, en el haberse detenido en torno a la importancia del rol de la voluntad en el hombre para el entendimiento y, por tanto, para la contemplación de Dios. Incluso algunos trabajos recientes simplemente ignoran el tema sin mención alguna y no resaltan, en consecuencia, el problema que pretendemos resolver:

La meta última y natural del hombre es la felicidad [...] Al contrario que los seres no inteligentes [...] el hombre, en tanto que ser dotado de intelecto, se orienta hacia el ser, hacia todo lo que es. Y por esa razón, su fin último, su felicidad, no puede ser este o aquel *bonum*, sino exclusivamente el *bonum universale*. El hombre es capaz de reconocer el bien como tal y, por tanto, desearlo, y tal bien es Dios. El hombre, pues, no tiene alternativa en cuanto a dicho fin; el bien en su universalidad, es el objeto trascendental hacia el que el hombre se orienta por esencia<sup>93</sup>.

El autor citado menciona que para alcanzar a Dios el hombre desea primero llegar a la felicidad, y que para conseguirlo necesita de su entendimiento o intelecto. Sólo el entendimiento tiene la facultad de comprender al ser y, por tanto, al bien. Así, el hombre escala hasta Dios, aprende que es el bien supremo y, así, lo desea y busca. Por tanto, parece bastar la inteligencia para alcanzar el bien supremo.

El hombre, para Santo Tomás, indiscutiblemente es de naturaleza racional, capaz de conocer. Primero que nada, el hombre conoce el fin hacia el que las cosas tienden por naturaleza. Por ejemplo, conoce el orden de la naturaleza, en cuya cima está ubicado Dios como el bien supremo. Pero, si bastara el entendimiento o intelecto para alcanzar a Dios, entonces la voluntad no podría no quererlo, porque al entendimiento no le basta simplemente comprender que hay un bien para apetecerlo y optar por él sin dificultad alguna. Así, vemos que en la vida terrenal no es fácil optar por Dios o por los bienes en general. Y es que en esta vida el entendimiento sólo conoce lo bueno y lo malo en torno a los objetos y acciones que

---

<sup>93</sup> HEINZMANN, RICHARD, *Filosofía de la Edad Media*, Editorial Herder, Versión castellana de Víctor M. Herrera, Segunda Edición: 2002., p. 322.

evidentemente no son Dios. Por lo tanto, la voluntad es libre de quererlas o no quererlas. Tal vez el autor citado no haya pretendido caer en semejante error de interpretación, pero es indiscutible que su falta de examen en torno al conocer y al actuar del hombre lo condena a pasar por alto un detalle muy importante en la búsqueda de la contemplación de Dios y, por tanto, a un posible error en la interpretación en torno al fin último del hombre en el pensamiento tomista. Conocer no significa un recto actuar de la voluntad. El conocimiento sobre la verdad no es condición suficiente por sí para que el hombre apetezca el bien conocido. Además, pareciera que según la interpretación del autor sería claro que la voluntad no ejerciera la más mínima influencia en el conocimiento por parte del hombre hacia el bien en general. Precisamente porque el hombre es libre, está sujeto al pecado cuando libremente opta por el mal.

Para analizar mejor el problema de la contemplación de Dios en el hombre, debemos esclarecer mejor qué entendemos por «intelectualismo» en torno a dicha contemplación, y así examinar cómo pretendemos refutarlo en cuanto a una posición adoptada por Santo Tomás. Y es que veremos que la contemplación en Santo Tomás está un poco lejos de ser reducida a dicha clasificación.

Nos referimos a un sistema de moral tal que pusiera el bien supremo del hombre, su bienaventuranza esencial, en la adquisición y posesión intelectual de la verdad; a un sistema moral que apenas tuviera en cuenta sino las tendencias y aspiraciones intelectuales del hombre. Sistema sería éste evidentemente egocéntrico, que haría aspirar al hombre como a su suprema perfección, y felicidad, a la adquisición, a la posesión y al goce consiguiente de un tesoro máximo de verdad.<sup>94</sup>

Al hablar de una postura intelectualista, por tanto, entendemos aquella que postula que el alcance de Dios y su visión beatífica consisten estrictamente en un acto del entendimiento. Este sistema intelectualista plantea que para alcanzar la contemplación de Dios basta la búsqueda de la primera causa y de la verdad, es decir, del conocimiento. Por tanto, no es requerida ninguna otra facultad esencialmente para llegar a contemplar a Dios.

Dios es el fin último del hombre, ya que es el único bien que satisface todas las tendencias y deseos de éste. Ocurre que en el hombre no sólo acontece la necesidad de conocimiento o de amor, sino que su tendencia natural consiste en buscar satisfacer al máximo dichos deseos. Si

---

<sup>94</sup> ORLANDIS, *op. cit.*, pp. 10-11.

Dios fuera únicamente la meta máxima de verdad, la primera causa incausada e ilimitada, esta concepción de Dios sería solamente parcial en contraste con la defendida por Santo Tomás. Y es que Dios no puede ser visto únicamente como mero objeto de satisfacción intelectual. Esto no dejaría de ser un impulso egocéntrico por parte del hombre. Reiteramos que la búsqueda de la contemplación de Dios por parte del hombre debe requerir del conocimiento y también del amor.

Por lo que a Dios se refiere, no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada en sí misma con amor de benevolencia. Y por lo que toca al hombre mismo no tendría en cuenta la tendencia, innata en su corazón, a no encerrarse en sí, sino a salir de sí por la entrega misteriosa del amor; ni la persuasión universal en todo hombre normal de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo.<sup>95</sup>

Orlandis nos menciona que, si bastara el entendimiento para lograr la contemplación de Dios, pareciera que no estamos contemplando a Dios como perfección en sí misma que involucra el amor más pleno. Es así que tenemos un problema que analizar: si Santo Tomás defiende un «intelectualismo», entonces no quedaría claro cómo explicar estas capacidades innatas del hombre que el mismo Santo Tomás reconoce<sup>96</sup>. Y es que generaría un cierto desconcierto llevarse la impresión que Santo Tomás en medio de todo lo dicho sostuviera una postura intelectualista en torno su concepción sobre el fin último. Hay que examinar, por tanto, esta relación entre el conocer y el amar, la cual es fundamental para examinar correctamente lo que Santo Tomás menciona acerca de la bienaventuranza.

## 2.2. *Ejemplarismo agustiniano: conocimiento y amor*

Ahora, es preciso ver otra exposición en torno a cómo concibe Santo Tomás el alcanzar a Dios. Es evidente que Santo Tomás tiene un pensamiento propio respecto de las ideas de San Agustín, pero es innegable que fue influenciado por éstas. En lo que viene de esta parte del subcapítulo veremos dicha influencia de San Agustín en el Aquinate en tanto cómo ello repercute en su concepción.

### 2.2.1 *Imagen ejemplar.*

---

<sup>95</sup>*Ibidem.*, p.11.

<sup>96</sup>En Dios hay amor justamente porque posee también voluntad, y de la misma manera en el hombre acontece esta necesidad de amar por el hecho de poseer voluntad al igual que su creador (*ST*, 1a q. 20 a. 1).

Santo Tomás expone en el Tratado del Hombre otra manera acerca decómo el ser humano puede alcanzar a Dios y su visión.

Como acabamos de decir (a. 6. 7), la imagen [*imago*] implica una semejanza que de algún modo constituye una representación de la especie. Por eso, la imagen de la Trinidad en el alma ha de ser considerada por algo que representa a las personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Dijimos (a. 6. 7) también que las personas divinas se distinguen por la procesión de la Palabra respecto del Padre, que la pronuncia, y la procesión del Amor respecto de ambos. Pero la Palabra de Dios nace de Él según el conocimiento de sí mismo; y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de palabra y amor distintas, ya que no es de especie idéntica en el hombre la palabra que concibe de una piedra y la de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según la palabra concebida del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: Directamente y sin mediación o indirectamente y con mediación. El segundo modo se da cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el mismo hombre. Por eso dice Agustín en XIV *De Trin.* que la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma. Si comprendemos esto, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí vemos una imagen suya. Pero esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma totalmente, sino a que puede ser llevada posteriormente a Dios, como resulta claro por la autoridad aducida.<sup>97</sup>

En Dios, su conocimiento y amor son perfectos por la palabra que se deriva de él. La imagen de Dios se da en el hombre, donde se hallan tanto la facultad de conocer como de amar, aunque de un modo imperfecto. Pero Santo Tomás indica también que el hombre por medio de este conocimiento y amor, en cuanto imagen de Dios en el hombre, es que éste puede alcanzar a Dios. Por tanto, en cuanto el hombre vea en él mismo esta imagen impresa por Dios en su

<sup>97</sup> ST, 1a q. 93 a. 8., pp. 836-837. “*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est, secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod mens meminit sui, intelligit se, et diligit se, hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam.*”

alma, él será capaz de conducirse hacia Dios. Así, el conocimiento y amor de Dios que debe tener el hombre deben ser los más plenos posibles, sino, no podrá alcanzar a ver siquiera esta imagen de Dios en él.

Es así que Santo Tomás caería en una aparente contradicción, ya que en el Tratado de la Bienaventuranza nos menciona que es el entendimiento quien juega el rol protagónico a la hora de contemplar a Dios, mientras que en el Tratado del Hombre nos menciona que el hombre solamente puede ser atraído a Dios con un conocimiento y amor perfectos. Así, sería necesario, según lo que dice Santo Tomás en el Tratado del Hombre, que para alcanzar la contemplación se haga empleo tanto del entendimiento como de la voluntad, por tratarse de un acto que no sólo consiste en una aprehensión de conocimiento sino que ello implicaría a la voluntad en conformidad con el amor. Pero, de ser así, se nos estaría diciendo que la voluntad no jugaría un rol estrictamente secundario, ya que se menciona que tanto el conocimiento de la verdad y el bien como también el amor son necesarios para conseguir la contemplación de Dios, a diferencia del Tratado de la Bienaventuranza donde pareciera interpretarse que sólo el conocimiento de Dios, verdad y bien supremos, conduce al hombre a dicha contemplación indefectiblemente.

Las dos citas de la *Summa Theologiae* que tenemos presentes, una del Tratado de la Bienaventuranza y la otra del Tratado del Hombre, generan un problema para determinar la postura de Santo Tomás en torno al alcance de la contemplación de Dios como intelectualista o no. Nuestra tesis examina que en verdad existe solo una aparente contradicción acerca de qué es lo que realmente dice nuestro autor. Los intérpretes que han percibido en Santo Tomás un intelectualismo se basan, por razones obvias, en lo dicho por el Tratado de la Bienaventuranza. Muchas pueden ser las razones por las que estos intérpretes han recurrido sólo a dicho tratado. Para comenzar, el mismo nombre del tratado, de sus cuestiones y artículos hacen creer que Santo Tomás muestra ahí sus opiniones en torno a dicho tema de manera concluyente. Otra razón, para defender un intelectualismo en Santo Tomás puede derivarse de su fuerte influencia aristotélica, ya que su concepción de Dios, el Acto Puro, se asemeja de manera muy grande, al margen de los datos de la revelación. Pero no olvidemos que, aparte de Aristóteles y de la Escritura, otra influencia decisiva en la *Summa* fue lo opinado por San Agustín, de quien Santo Tomás extrae una serie de enseñanzas que él mismo reconoce por verdades y puntos de

partida. Consideramos que la razón por la cual se ha encasillado muchas veces a la concepción tomista de la contemplación como intelectualista es consecuencia de un descuido en el análisis de las afirmaciones hechas por Santo Tomás en otras partes de la *Summa*, así como de su obra en general.

Es evidente que lo dicho por Santo Tomás en el Tratado del Hombre en torno a la cuestión del fin último es una sistematización escolástica del ejemplarismo agustiniano, no hay indicio alguno del influjo aristotélico en dicha descripción del tratado. Por ello, vemos que Santo Tomás considera al hombre como creación a imagen de Dios.

Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, esto es, el ser sacada de otro, pues se llama *imagen* por hacerse imitando a otro. [...]

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza [*similitudo*] de Dios y que procede de Él como ejemplar [*exemplari*], y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios*, porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.<sup>98</sup>

Para Santo Tomás el hombre es a imagen de Dios porque posee ser y existencia, está vivo, y posee entendimiento. Es por ello que el hombre en tanto creatura racional o intelectual es a imagen de Dios. Por ello, cuando Santo Tomás nos habla acerca del fin último del hombre, tiene que reconocer en él cierta condición natural que es una disposición que trata de imitar un modelo superior.

Es evidente que la distinción de las personas divinas se realiza en conformidad con la naturaleza [*naturae*] divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación [*imitationem*] de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas; antes bien, lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, hay que decir: en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres personas.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> ST, 1a q. 93 a. 1., p. 828. “*Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. [...] Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta.*”.

<sup>99</sup> ST, 1a q. 93 a. 5., p. 832. “*Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum*

El hombre, al ser imagen de Dios, posee también una representación de las tres personas. Dios es la causa no sólo eficiente remota del hombre, sino su causa ejemplar. Esta trinidad que se da en el hombre es imitadora de la Trinidad de Dios y, por eso, cuando éste busca conseguir la contemplación divina debe hacerlo al modo de sus tres componentes, los cuales incluyen el conocimiento y el amor.

Es por esto que todos los seres siempre tenderán a buscar su propia realización, ya que tienen en su ser la disposición natural de imitar la perfección de Dios. El creador es el bien en esencia, y a Él las creaturas buscan asimilar como el bien supremo por participación. De ahí que Dios sea también la causa del bien en los seres, incluso llevando a las creaturas hacia la bondad. Como quedó establecido anteriormente, el fin último de todos los seres es Dios debido a que es el creador del universo. Ahora bien, no es propio de Dios obrar por conseguir algún fin, ya que Dios es perfecto y autosuficiente. Dios, al crear el mundo, sólo comunico sobreviene su perfección, la cual es su propio amor y bondad. Por lo tanto, tenemos que el motivo final de la actividad creadora de Dios no es sino comunicar su perfección y bondad divina en cuanto participada y representada por semejanza por parte de las creaturas<sup>100</sup>. La creación guarda en su misma definición el hecho de ser una creación por amor, ya que no existe otra posibilidad para Dios. El acto creador implica la convocación de las creaturas a participar por semejanza de la esencia del sumo bien<sup>101</sup>, que es Dios. Es así que, al hablar de contemplación de Dios, estaremos hablando siempre de la concepción que tiene el hombre de la esencia de Dios que no sólo es suma verdad, bien del entendimiento, sino “como en sí mismo y por sí mismo amable, como en sí mismo y por sí mismo bueno, como en sí mismo y por sí mismo dignísimo acreedor al amor de benevolencia”<sup>102</sup>.

Para que el hombre llegue a contemplar a Dios debe primeramente, en efecto, hallar a Dios como causa primera. Como quedó establecido anteriormente, según Santo Tomás, en resumidas cuentas, el conocimiento empieza por los sentidos, luego abstrayendo las formas, hasta llegar a Dios como principio y, por tanto, sumo bien. Ahora bien, si Dios es el principio y el sumo bien, consiste su ser en el ejemplar al que el hombre imita en su integridad en la

---

*sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.”.*

<sup>100</sup>ST, 1a q. 44 a. 4.

<sup>101</sup>ST, 1a q. 44 a. 1.

<sup>102</sup> ORLANDIS, RAMÓN, “El fin último del hombre según Santo Tomás”, *Manresa*, Barcelona: 1943., p. 43.

medida que le es posible. Es sencillo comprender a partir de esto que el hombre debe concebir a Dios de una manera más integral además de como primera causa. Por tanto, Dios no sólo es principio rector del universo, sino que es el ser mismo del amor.

Por ello, si hablamos de intelectualismo en Santo Tomás, entonces para llegar a la contemplación de Dios bastaría el conocerlo como verdad suprema. Se trataría solamente de un cierto perfeccionamiento intelectual por parte del hombre y no de una respuesta al amor que Dios brinda a la creatura. Respecto de una diferencia entre la concepción de Santo Tomás acerca del fin último respecto de una postura intelectualista sería la que nos ofrece Copleston:

Además, el fin (*telos*) de la actividad moral es un fin a adquirir en esta vida. En la ética de Aristóteles no se encuentra la menor insinuación de una visión de Dios en una vida futura, y no es nada seguro que él personalmente creyese en la inmortalidad personal. El “hombre verdaderamente feliz” de Aristóteles es el filósofo, no el santo.

Ahora bien, Santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológico similar, y su teoría acerca del fin de la conducta humana es en algunos aspectos intelectualista, pero no tarda en dejarse advertir un cambio de énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la de Aristóteles.<sup>103</sup>

Se reconoce en Santo Tomás un fundamento aristotélico sobre su concepción del fin último. Sobre todo por su punto de vista teleológico que conduce a la felicidad. Pero no puede limitarse la doctrina tomista de la contemplación a la teoría sobre la felicidad y teleología aristotélicas. Ocurre que la doctrina acerca del fin último de Santo Tomás no puede reducirse a una postura intelectualista.

### 2.2.2 Conocer y amar.

Si aceptáramos una interpretación intelectualista no quedaría claro cómo satisfacer la necesidad connatural al hombre de amar. Si Dios es la esencia del amor, entonces debe jugar el amor un rol esencial a la hora en la que el hombre alcanza su perfeccionamiento en la vida cristiana y, por tanto, para alcanzar la contemplación de Dios. Esto porque Santo Tomás también tiene una concepción optimista del amor del hombre en tanto proviene de Dios al igual que su capacidad racional. Por lo expuesto, una postura intelectualista no podría reconocer dicha capacidad de amar en el hombre ni, por tanto, su voluntad como un

---

<sup>103</sup> COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, de San Agustín a Escoto*, Editorial Ariel, S. A., Barcelona: 2000., pp. 386-387.

componente principal para la contemplación, pues estaría centrado únicamente en llegar a Dios como objeto del conocer, pero no como fin último del hombre en su integridad. En pocas palabras, una postura intelectualista no concibe al hombre tal y como es totalmente según Santo Tomás, sino tan sólo como un ser racional capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, capaz de llegar a la noción de un primer principio, pero reduciendo su necesidad de amar a un nivel nulo o de menor importancia<sup>104</sup>. Gilson, a quien citamos previamente como intérprete de un intelectualismo en Santo Tomás, ya que atribuye a la parte más perfecta que hay en el hombre, el entendimiento, para llegar al fin último, establece severa sentencia:

Pero resulta por otra parte que, del intelecto y la voluntad que constituyen la parte racional de nuestra alma, el intelecto es la única potencia que pueda captar, en una aprehensión inmediata, el objeto de nuestra bienaventuranza y nuestro fin último. Distingamos en el seno de la bienaventuranza lo que constituye su esencia misma, y la delectación que se añade siempre a ella, pero que, por relación a la bienaventuranza considerada en sí misma, en último análisis no constituye más que un simple accidente. Establecido esto, resulta manifiesto que la bienaventuranza no puede consistir, esencialmente, en un acto voluntario.<sup>105</sup>

Se nos dice que la voluntad no puede ser lo esencial de la bienaventuranza, pues a esta corresponde un acto del entendimiento. La voluntad, por tanto, es sólo un simple accidente de la misma, ya que el entendimiento se bastará para ser lo esencial para la contemplación.

Ahora bien, asumir este tipo de postura intelectualista en Santo Tomás sería admitir según Orlandis<sup>106</sup> que “no tendría virtud para satisfacer la tendencia natural y sobrenatural del alma a amar a Dios más que a sí mismo”. Esto es claro porque la concepción de Dios estrictamente como primer principio o motor no invita necesariamente al hombre a salir de sí mismo en búsqueda de Él, ya que puede ser reducido simplemente a la aprehensión de un objeto noble del entendimiento, pero no digno de ser amado más que a uno mismo. Incluso podría ser ésta una actitud egoísta según Santo Tomás, en tanto que se podría estimar el acto mismo de conocer una primera causa o el simple filosofar más que estimar debidamente a dicha primera causa hallada en su esencia. Y es que suponer de antemano que en el hombre no existe la

---

<sup>104</sup> Así también, es importante señalar que una aproximación intelectualista en torno al fin último mostraría una incongruencia con lo revelado por la fe con la cual Santo Tomás no debía diferir. Cabe recordar que la perfección de la vida cristiana consiste de un modo especial en la exigencia de la caridad, y es sabido que ello lo reconoce también Santo Tomás en su pensamiento (*ST*, 2ae2ae q. 23 a. 4).

<sup>105</sup> GILSON, *El Tomismo*, *op. cit.*, p. 450.

<sup>106</sup> ORLANDIS, “El fin último del hombre según Santo Tomás”, *op. cit.*, p. 43.

necesidad de amar y de ser amado sería para Santo Tomás y su pensamiento cristiano una concepción superficial de la naturaleza del hombre. Santo Tomás no concibe al hombre de manera tal, puesto que reconoce que en el hombre sí existe una necesidad de amar que en última instancia sólo puede ser satisfecha por Dios. Es así como el hombre desea unirse a Dios por medio del amor y no tan sólo llegar a la concepción de una verdad suprema.

El conocimiento se perfecciona [*perfecitur*] por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza. Pero el amor [*amor*] hace que la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante, como queda dicho (en la sol. y ad. 2). Por consiguiente, el amor es más unitivo [*unitivus*] que el conocimiento.<sup>107</sup>

Conocer no basta para el hombre, porque éste tiene la necesidad de amar y, hasta cierto punto, podríamos decir que el amor es lo que lo conduce a su fin, puesto que sin el amor de por medio no existiría la acción que conduce a la posesión de dicho fin. No se desprecia el conocimiento, pero sin el amor para Santo Tomás es claro que no hay una realización del hombre en cuanto tal.

Así, el amor es necesario para alcanzar la bienaventuranza y la perfección de la vida humana. El hombre no sólo pretende ver a Dios, sino que busca unirse a Él por medio del amor, gozando de ser amado por Dios. A partir de esto, es imposible prescindir del amor al momento de hablar de la contemplación de Dios. Señala Grabmann lo siguiente:

Por la caridad el alma se afianza en Dios de tal manera, que queda permanente e inmoviblemente adherida a Él. Tanto en otro pasaje como también aquí, Tomás destaca el *adhaerere Deo*, la unión con Dios, como el fin de la vida humana, como el más elevado Bien y felicidad del hombre. Sobre los pálidos colores de la finalidad aristotélica de la vida, la contemplación de la verdad por sí misma, cae aquí, sin restar nada a su dirección fundamental intelectualista, la reconfortante luz del cristianismo, que brota principalmente de los escritos de san Agustín. San Agustín ha expresado el *adhaerere Deo*, la unión con Dios, la adhesión a Dios, de la manera más conmovedora y con ello ha promovido fuertemente el ardor de la mística cristiana.<sup>108</sup>

El adherirse a Dios es la verdadera finalidad del hombre, por ser el bien supremo del cual no se puede no depender. Más allá de Aristóteles, Santo Tomás introduce la concepción cristiana

<sup>107</sup> ST, 1a2ae q. 28 a. 1., p. 253. “*Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.*”

<sup>108</sup> GRABMANN, MARTIN, *La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino*, C.E.P.A., Buenos Aires: 1942., p. 92.

del amor como necesario para la contemplación. Así, no sería posible reducir la concepción acerca del fin último en Santo Tomás a una postura intelectualista.

Pero queda ver qué es este amor con el que el hombre puede tornarse hacia Dios. Algunos asumen en aras de una interpretación intelectualista, como se citó a Gilson<sup>109</sup> entre otros, que un recto conocimiento es la condición de posibilidad para poder aspirar a la contemplación de Dios; asumimos que la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento<sup>110</sup>. Es decir, primero identificamos por medio del entendimiento que hay una primera causa y, después, nos determinamos amarla por medio de la voluntad, como si el entendimiento fuera condición suficiente para llegar a la contemplación de Dios sin prepararse u ordenarse previamente por medio de algo más que el mismo entendimiento. Sin embargo, el papel del amor para llegar a la contemplación cobra importancia en Santo Tomás, pues buscar el conocimiento de Dios por medio del entendimiento significa a su vez buscar amarle por medio de la voluntad. Maurer menciona cómo entiende la contemplación del fin último en Santo Tomás con las siguientes palabras:

En consecuencia, Santo Tomás coloca al supremo bien del hombre en su vida intelectual, como meta última de ésta pone el conocer a Dios. Pero contrarresta este intelectualismo con un profundo aprecio de la importancia que en la vida humana tienen la voluntad y el amor. Por ello subraya que en esta vida es mejor amar a Dios que conocerlo; y aunque, por supuesto, no podemos amar a Dios sin tener algún conocimiento de Él, nuestro amor puede siempre sobrepasar a nuestro conocimiento.<sup>111</sup>

Es indudable que la meta del conocimiento sea el hallazgo de Dios como primera causa. Pero la voluntad y, por tanto, el amor son necesarios para alcanzar a Dios en su plenitud. Por eso Santo Tomás considera que amarlo es mejor que conocerlo. Con ello, vemos que el entendimiento del hombre sería condición necesaria mas no suficiente para alcanzar la contemplación. En efecto, se reconoce la necesidad del hombre de amar a Dios, pero ya no se sigue colocando dicho amor como algo accesorio y no esencial para la contemplación. Como señala Santo Tomás, el amor es una consecuencia propia del bien<sup>112</sup>. “Toda virtud es amor, Santo Tomás acepta el adagio agustiniano que define la virtud como *ordo amoris* (y lo

---

<sup>109</sup> *Supra.*, pp. 41-42.

<sup>110</sup> *ST*, 1a2ae q. 3 a. 4., p. 62.

<sup>111</sup> MAURER, ARMAND, *Historia de la Filosofía: filosofía medieval*, Introducción y prefacio por Etienne Gilson, Traducción de Demetrio Nández, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires: 1967., p. 188.

<sup>112</sup> *ST*, 1a2ae q. 27 a. 1.

combina con el aristotélico: *prudencia auriga virtutum*)”<sup>113</sup>. Más aún, en todo sentido cualquier acto de bondad no puede darse sin que se tenga el soporte del amor. Es decir, ésta no es sólo una exigencia para alcanzar la contemplación de Dios, sino que incluso es una exigencia permanente de todo hombre en todo momento de su existencia.

### 2.3. *La unidad esencial o forma totius entre entendimiento y voluntad.*

Resta por desarrollar cómo es que para Santo Tomás existe una unidad esencial entre el entendimiento y la voluntad para alcanzar la bienaventuranza. Estableceremos por medio de la noción tomista de *forma totius* una analogía con la que se explicará la doctrina tomista acerca de la bienaventuranza. En lo que viene, veremos cómo esta unidad esencial es una colaboración mutua entre el entendimiento y la voluntad como una *forma totius* que empieza desde la presente vida sin que solamente opere una de ellas para alcanzar la contemplación de Dios.

#### 2.3.1. *Unidad esencial o forma totius.*

Si revisamos la siguiente cuestión de la *Summa*, nos daremos cuenta que Santo Tomás señala que el entendimiento sólo puede concebir el fin último si está debidamente ordenado por medio de la voluntad.

La rectitud [*rectitudo*] de la voluntad [*voluntatis*] se requiere para la bienaventuranza [*beatitudinem*] antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.

Concomitantemente también, porque, como ya se dijo (q. 3 a. 8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo

<sup>113</sup> GONZÁLEZ-AYESTA, CRUZ, *La Verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona: 2006., p. 333.

que hace recta la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta.<sup>114</sup>

La voluntad es completamente necesaria para alcanzarla contemplación de Dios, el fin último. Y es que, así como la forma no puede informar a la materia si ésta no está debidamente dispuesta para ella, así hay un orden respecto del fin último al que aspira el hombre, sin el cual no es posible que la voluntad estuviera rectificadas. La rectitud de la voluntad requiere del amor en orden a la razón común de bien que conoce a Dios. Por lo tanto, la voluntad recta también es requerida necesariamente para conseguir la bienaventuranza.

Sin una voluntad educada no hay posibilidad alguna para un recto conocimiento ni, por tanto, para la contemplación de Dios. Por lo tanto, al hablar Santo Tomás de que la bienaventuranza consiste esencialmente en un acto del entendimiento<sup>115</sup>, hay que considerar que dicho acto incluye necesariamente una preparación antecedente, así como concomitante, de la voluntad. El entendimiento le muestra a la voluntad el fin último como verdad y, por tanto, le muestra la esencia del bien sumo. Es así también que la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento, pues no se puede buscar a Dios si no se le conoce previamente. Sin embargo, el fin último se hace deseable al entendimiento sólo por medio de una ordenación de la voluntad en el amor en orden a Dios. Tanto el entendimiento como la voluntad se encuentran en el proceso de búsqueda de contemplar a Dios.

Ahora bien, la voluntad está debidamente ordenada, según lo dicho, por un recto amor, ya que ama en cuanto ama en orden a Dios. “Luego, si la ordenación de la voluntad es preparación y disposición necesaria para la bienaventuranza, lo es el amor de caridad en que esta ordenación consiste y sin la cual no se da”<sup>116</sup>. Santo Tomás señala lo siguiente:

<sup>114</sup>ST, 1a2ae q. 4 a. 4., p. 73. “*Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.*”

<sup>115</sup>ST, 1a2ae, q. 3 a. 4., pp. 61-62.

<sup>116</sup> ORLANDIS, RAMÓN, “El último fin del hombre según Santo Tomás”, *op. cit.*, p. 40.

Pues bien, hemos dicho ya (q. 23 a. 1; q. 25 a. 12) que el amor de caridad [*caritatis*] tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor, que es Dios.<sup>117</sup>

El amor de caridad es el que hace que el hombre tienda hacia Dios para alcanzar la bienaventuranza, y así también se fundamenta toda amistad en la caridad. Para amar las cosas por ese amor, la caridad, es preciso que dependa de un principio, que es Dios.

La caridad es necesaria para ordenar al hombre hacia su fin último, la bienaventuranza. Esta ordenación de la caridad se pone de manifiesto en la voluntad del hombre. Santo Tomás considera que esta ordenación de la voluntad para permitir alcanzar el fin último es propia de la caridad, pues sin la caridad sería imposible para el hombre llegar a desarrollar virtud alguna.

En materia moral, la forma [*forma*] de la acción se toma principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad [*voluntas*], cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho (a. 7), que la caridad [*caritatem*] ordena [*ordinantur*] los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formales.<sup>118</sup>

Toda acción del hombre acontece de acuerdo al fin que tenga. La voluntad es la que permite al hombre alcanzar dicho fin que se propone. Ahora, la acción que el hombre adopte por medio de su voluntad tendrá que ver con lo que ella esté ordenada a hacer. Sólo la caridad es la que permite ordenar todas las acciones de la voluntad del hombre hacia el fin último y, así, otorga a las demás virtudes la forma.

Así, Santo Tomás considera que la caridad es condición necesaria para la obtención del fin último, a saber, la bienaventuranza o contemplación de Dios. El fin de la vida espiritual es que

<sup>117</sup>ST, 2ae2ae q. 26 a. 1., pp. 250-251. “*Dictum autem est supra quod dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum huius dilectionis, quod est Deus.*”.

<sup>118</sup>ST, 2a2ae, q. 23 a. 8., p. 222. “*Respondeo dicendum quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis, cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum, nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.*”.

el hombre se una a Dios, y esto sólo se consigue por la caridad<sup>119</sup>. Y es que no es posible para el hombre llegar a la contemplación de Dios si no es por medio de una recta voluntad. Si esta voluntad está rectificada en la caridad, entonces ésta permite la conducencia del hombre hacia su fin último. Además, el orden de la caridad forma parte esencial de toda virtud, puesto que a ella pertenece la correcta proporción de amor que se debe tener a todo objeto amado<sup>120</sup>. El amor de caridad es el que permite que la voluntad se ordene para el fin último. Y tomando en cuenta que la rectitud de la voluntad es necesaria para la bienaventuranza<sup>121</sup>, y que es el entendimiento el que le presenta el bien divino al hombre por medio de la especulación<sup>122</sup>, puede decirse que es una voluntad recta la que permite que el entendimiento llegue a la contemplación de Dios.

Tomás no es ni un intelectualista ni un voluntarista en el sentido expuesto. Da al entendimiento y a la voluntad a cada uno lo suyo. [...] Así considerada, podemos caracterizarla en tres afirmaciones: Tomás *distingue* rigurosamente entre entendimiento y voluntad; pero *no los separa entre sí*; aboga más bien a favor de una *colaboración armónica, mutuamente subordinada*.<sup>123</sup>

Santo Tomás no defiende una concepción predominante tan sólo para el entendimiento restándole importancia a la voluntad, puesto que ambas facultades tienen una función propia. Por lo tanto, el entendimiento no puede reemplazar a la voluntad, ni la voluntad al entendimiento, sino que ambas facultades son necesarias para el desenvolvimiento del hombre.

Otra descripción acerca de esta interrelación causal entre entendimiento y voluntad nos la muestra Hoffmann<sup>124</sup>, quien nos dice:

In his account of free decision, Thomas distinguishes, but does not separate, the acts of intellect and will. Every act of the will is informed by an act of the intellect, and the way in which one uses the intellect depends on the will. The activities of intellect and will penetrate each other, and ultimately it is the human person who moves him or

<sup>119</sup>Insistiendo, además, que a la caridad se ordena cuanto afecta en la vida espiritual del hombre (ST, 2a2ae, q. 44 a. 1.).

<sup>120</sup>ST, 2a2ae q. 44 a. 8.

<sup>121</sup>ST, 1a2ae q. 4 a. 4.

<sup>122</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 5.

<sup>123</sup> MANSER, GALLUS, *La Esencia del Tomismo*, Traducción de la segunda edición alemana por Valentín García Yebra, Madrid: 1947., p. 211.

<sup>124</sup> HOFFMANN, TOBIAS, "Intellectualism and voluntarism" en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010., pp. 416-417.

herself to a choice by means of reason and will. Because Thomas considers acts of intellect and will to be blended in this way, his doctrine does not neatly fit into the categories of intellectualism and voluntarism.

Los actos del entendimiento y de la voluntad no están separados entre sí, pues todo acto de la voluntad es informado por el entendimiento, pero la manera en cómo el hombre usa de su entendimiento depende de la voluntad. Así, ambas facultades se encuentran compenetradas y, por ello, toda acción en última instancia involucra a ambas facultades. Por tanto, no puede encasillarse a Santo Tomás tampoco en una posición intelectualista así como no se le podría haber encasillado en una voluntarista, por lo menos no si las entendemos como dos posiciones opuestas.

Ahora bien, hay que recordar que Santo Tomás nos habla de dos momentos de la bienaventuranza para el hombre: una perfecta y otra imperfecta. Es necesario mencionar en qué se diferencian y cómo están relacionadas:

Como se ha dicho antes (a. 2 ad 4), la bienaventuranza del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora bien, hay que entender como bienaventuranza perfecta la que alcanza la verdadera razón de bienaventuranza, y por bienaventuranza imperfecta la que no la alcanza, sino que participa [*participat*] de una semejanza particular de la bienaventuranza. Del mismo modo que la prudencia se encuentra en el hombre, en quien se da la razón de las cosas agibles, mientras que una prudencia imperfecta se da en algunos animales brutos, en quienes hay algunos instintos particulares para algunas obras similares a las de la prudencia.<sup>125</sup>

Está indicado entonces que la bienaventuranza la podemos entender en un sentido doble: perfecta e imperfecta. La bienaventuranza perfecta es la verdadera razón de la bienaventuranza, mientras que la bienaventuranza imperfecta no es sino la que participa en semejanza a la perfecta. Y la relación que hay entre ellas para el hombre es como cuando se comprende la relación entre la prudencia que se encuentra en algún hombre con la que podría encontrarse en obras similares de un animal bruto.

---

<sup>125</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 6., p. 65. “*Respondeodendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae.*”.

Santo Tomás señala que Dios en esencia posee una bienaventuranza perfecta, pero en los hombres, según el estado de la vida presente, no puede ser continua ni única porque la operación de su entendimiento es interrumpida por la multiplicidad<sup>126</sup>. Por eso en la vida presente el hombre no puede tener una bienaventuranza perfecta o *visión* de la esencia de Dios<sup>127</sup>, aunque Dios la promete *postmortem*, puesto que no ha llegado la perfección del hombre sino sólo un deseo natural de buscar la primera causa. Así, no le es posible al hombre alcanzar una bienaventuranza perfecta en la presente vida.

En esta vida se puede tener alguna participación [*participatio*] de la bienaventuranza, pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la misma razón común de bienaventuranza, pues la bienaventuranza excluye todo mal y colma todo deseo, por ser el bien perfecto y suficiente (cf. nota 5). Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en XIX *De civ. Dei*.<sup>128</sup>

En la vida presente sólo es posible para el hombre alcanzar una bienaventuranza imperfecta, es decir, una participación de la bienaventuranza perfecta propia de la visión de Dios. Santo Tomás señala que hay múltiples acontecimientos que impiden que el hombre pueda ser perfectamente bienaventurado en la presente vida. Así, es imposible tener la bienaventuranza perfecta en esta vida.

No obstante, el hombre puede alcanzar una bienaventuranza imperfecta mientras permanezca en la presente vida. Puede alcanzar el objeto mismo de la bienaventuranza aunque de modo imperfecto, imperfectamente en comparación respecto del modo que Dios disfruta de sí mismo, pero esta imperfección no deja de ser bienaventuranza porque sigue siendo una operación que considera su verdad a partir del objeto y no del sujeto<sup>129</sup>. Lo que quiere decir

<sup>126</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 2 ad 4.

<sup>127</sup>ST, 1a2ae q. 3 a. 8.

<sup>128</sup>ST, 1a2ae q. 5 a. 3., p. 82. “*Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ.*”.

<sup>129</sup>ST, 1a2ae q. 5 a. 3 ad 2.

que aunque no se trate de una bienaventuranza perfecta no deja de ser una bienaventuranza. Aunque por tratarse de una bienaventuranza en la presente vida se le denominará imperfecta.

Ahora bien, en esta bienaventuranza imperfecta de la presente vida vemos que se necesitará de una unidad que consideraremos esencial entre el entendimiento y la voluntad para alcanzar dicha bienaventuranza<sup>130</sup>. Estableceremos esta unidad esencial como una analogía de la unidad del compuesto de la forma y la materia en base a lo enunciado por el mismo Santo Tomás<sup>131</sup>. Es preciso señalar que la analogía a desarrollar se encuentra en la base de lo mencionado por Santo Tomás:

La concordancia en cuanto según la proporción puede ser de dos tipos: y según esta se notan dos tipos de analogía. Hay, en efecto, una concordancia entre las mismas cosas las cuales tienen a su vez una proporción, en aquello o en otro que se encuentran a determinada distancia u otra relación a su vez, así como lo compuesto de dos con la unidad, en aquello que es el doble de la unidad. También la concordancia es ocasionalmente notada no entre dos cosas que tengan proporción a su vez, sino más aún de dos proporciones a su vez, así como el compuesto de seis conviene con el compuesto de cuatro desde esto: que así como el compuesto de seis es doble del compuesto de tres, así el compuesto de cuatro, del compuesto de dos. Por tanto, el primer tipo de concordancia es de proporción, el segundo tipo, de proporcionalidad.<sup>132</sup>

Puede haber concordancia de proporción de dos maneras de las cuales se siguen dos tipos de analogía. Se puede hablar de concordancia entre dos cosas en base a una misma proporción, como cuando se dice lo doble respecto de la unidad; y también se puede hablar de la concordancia entre dos cosas en base a dos proporciones entre ellas, así como seis conviene con cuatro en razón que seis es el doble de tres como cuatro es el doble de dos. Por todo ello, al hablar del primer sentido de analogía hablamos de proporción; mientras que al hablar del segundo sentido hablamos de analogía de proporcionalidad.

<sup>130</sup> Que dicho sea de paso es también el paso previo para la bienaventuranza perfecta. Al hablar de una bienaventuranza perfecta se supone una imperfecta en el hombre.

<sup>131</sup> ST, 1a2ae q. 4 a. 4.

<sup>132</sup> *De Veritate*, q. 2 a. 11., “*Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.*” (La traducción es nuestra).

Para nuestra tesis es necesario desarrollar, entonces, una analogía de proporcionalidad entre la esencia del hombre y la de la bienaventuranza imperfecta, que es lo primero que el hombre puede alcanzar, para que quede de manifiesto cómo concibe Santo Tomás su posición acerca de la doctrina de la bienaventuranza. Para reforzar lo que entendemos por analogía de proporcionalidad exponemos lo que nos menciona Jesús García López:

Ahora bien, la analogía es de varias clases, y fundamentalmente de dos: de atribución y de proporcionalidad, o sea, de semejanza absoluta o de formas, y de semejanza relativa o de relaciones. [...] si llamamos “doble” a la relación que hay entre 2 y 4, y también a la que hay entre 8 y 16, aquí la semejanza se establece entre relaciones, no entre formas (y esta sería una analogía de proporcionalidad).<sup>133</sup>

Cuando hablamos de analogía podemos hablar en principio de dos sentidos, pero es la analogía de proporcionalidad la que nos permite establecer relaciones en base a una cierta semejanza. Así, por ejemplo, lo “doble” entre 2 y 4 no es la misma cantidad que entre 8 y 16, pero la noción de lo “doble” sí es semejante en ambas comparaciones.

Ahora bien, hay que recordar que para Santo Tomás todo acto de la voluntad está ordenado por medio del entendimiento a un fin; por ello, nos indica que todo acto es formalmente del entendimiento aunque materialmente de la voluntad<sup>134</sup>. Así, podemos decir que hay una relación entre el entendimiento y la voluntad para lograr el acto que busca alcanzar la bienaventuranza análoga a la relación entre la forma y la materia para lograr el compuesto<sup>135</sup>. Hablaremos en un sentido análogamente proporcional entre estas nociones por tratarse de un mismo proceso esencialmente entre el entendimiento y la voluntad para todo acto, así como la esencia en un sentido amplio o *forma totius* para Santo Tomás es el compuesto de materia y forma en la substancia sensible, y no tan sólo la forma abstraída de la designación de la materia. Para Santo Tomás al hablar de la esencia de las substancias compuestas indica que, si bien es la forma la que es el principio que determina a la materia en tanto ésta se encuentre debidamente dispuesta para ella, la materia es el principio de individuación sin el cual no puede darse concretamente alguna substancia compuesta. Así,

<sup>133</sup> GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista, op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>134</sup> *ST*, 1a2ae q. 13 a. 1.

<sup>135</sup> No hay que perder de vista que para Santo Tomás si bien en el entendimiento reside la esencia de la bienaventuranza (*ST*, 1a2ae q. 3 a. 4), se necesita también una voluntad recta para la misma (*ST*, 1a2ae q. 4 a. 4). Así, podemos decir que tanto el entendimiento como la voluntad serán necesarios para alcanzar la bienaventuranza.

cuando hablamos de la esencia de la bienaventuranza, estaremos hablando de esencia en cuanto una relación del entendimiento y de la voluntad en mutua colaboración para alcanzar la contemplación de Dios desde la presente vida. En ese sentido, la esencia de la bienaventuranza imperfecta consistirá en un acto del entendimiento rectificado o debidamente dispuesto por la voluntad en la caridad. Por lo tanto, la analogía proporcional entre la esencia del hombre y la esencia de la bienaventuranza imperfecta será respectivamente la siguiente: así como la esencia o *forma totius* del hombre consiste en la unidad esencial o compuesto de la forma y la materia, así la esencia o *forma totius* de la bienaventuranza imperfecta consiste en la unidad esencial o interrelación causal entre entendimiento y voluntad<sup>136</sup>. Creemos también que cuando Santo Tomás menciona que la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento<sup>137</sup> o que es más una operación del entendimiento especulativo<sup>138</sup>, debemos interpretar por medio de una analogía proporcional al entendimiento como la esencia de la bienaventuranza en tanto una *forma partis* respecto de la bienaventuranza imperfecta que puede alcanzarse en esta vida<sup>139</sup>; así como en el caso del hombre sólo tomamos estrictamente la esencia como *forma partis* cuando entendemos en el mismo tan sólo la forma prescindiendo de la designación de la materia. Así, no es posible llegar a la bienaventuranza imperfecta, que es a su vez una participación de la bienaventuranza perfecta, sin una interrelación del entendimiento y la voluntad en la presente vida, así como no sería posible elegir ningún bien<sup>140</sup>. En definitiva, no es posible alcanzar la contemplación de Dios si no es por medio de una unidad esencial entre entendimiento y voluntad. Es necesario que tanto el entendimiento como la voluntad colaboren de manera mutua para alcanzar la bienaventuranza<sup>141</sup>. Por lo tanto, la contradicción entre lo afirmado por Santo Tomás entre una<sup>142</sup> y otra parte<sup>143</sup> de la *Summa* sería sólo aparente, ya que Santo Tomás no está confundiendo los roles del conocimiento y amor, o entendimiento y voluntad, en cuanto a lo que sería la esencia de la bienaventuranza como principio formal con

<sup>136</sup> Así también para posteriormente poder participar *post mortem* de la bienaventuranza perfecta.

<sup>137</sup> *ST*, 1a2ae, q. 3 a. 4.

<sup>138</sup> *ST*, 1a2ae q. 3 a. 5.

<sup>139</sup> El entendimiento es efectivamente el que le hace presente a la voluntad la esencia del sumo bien sin el cual la voluntad jamás podría desear dicho sumo bien, puesto que para Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, no es posible para la voluntad amar lo que no se conoce previamente por el entendimiento (*ST*, 1a2ae q. 3 a. 4 ad 4.).

<sup>140</sup> Porque todo acto al que tiende la voluntad por el que se propone alcanzar algo bueno está ordenado por medio de la razón a un fin. Así, es materialmente un acto de la voluntad, pero formalmente lo es de la razón (*ST*, 1a2ae q. 13 a. 1).

<sup>141</sup> Primero, la imperfecta; y, *post mortem*, la perfecta.

<sup>142</sup> *ST*, 1a q. 93 a. 8.

<sup>143</sup> *ST*, 1a2ae q. 3 a. 4.

lo necesario para alcanzarla mediante una unidad esencial. Esta aparente contradicción queda resuelta cuando comprendemos que, por una parte, Santo Tomás señala lo que es la esencia misma de la bienaventuranza como conocimiento de Dios <sup>144</sup> y de la operación del entendimiento especulativo <sup>145</sup>; y, por otra parte, complementa lo explicado con lo que es necesario esencialmente desde la presente vida <sup>146</sup> para alcanzar una bienaventuranza imperfecta con miras a la bienaventuranza perfecta *post mortem*.

### 2.3.2. Entendimiento y voluntad para la contemplación.

Santo Tomás menciona que Dios es el fin último del hombre, al cual éste consigue su posesión por medio de la recta armonía del conocimiento y el amor, del entendimiento y la voluntad. Por tanto, para la contemplación se requerirá esencialmente del entendimiento y la voluntad en una sola unidad.

Esto es patente conforme a la antropología tomista, pues no existe dualismo alguno en cómo Santo Tomás concibe al hombre en cuanto al apetito intelectual. Para comenzar, en Santo Tomás el hombre no es suma sino unidad de cuerpo y alma. Como se sabe, según nuestro autor “sentir no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo el alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo”<sup>147</sup>. Es también a partir de esto que al concebir al hombre como compuesto, hablamos de él integralmente, es decir, de una unidad esencial. Es importante mencionar que esta unidad esencial del hombre como compuesto de cuerpo y alma encierra en sí también una concepción optimista del hombre en tanto compuesto, y no muestra el más mínimo desprecio por lo corporal.

El cuerpo humano aparece colocado por encima del cuerpo de los animales, muy principalmente porque está él constituido, aún como cuerpo, por un alma espiritual. Hay ya en esta doctrina para el cuerpo una natural nobleza, una natural preparación para la consagración y transfiguración sobrenatural, de que el cuerpo humano participa mediante la Encarnación de Jesucristo y por medio de la gracia sacramental. La unión con el cuerpo no significa para el alma ninguna humillación, sino más bien una

<sup>144</sup> A saber, por medio de un acto del entendimiento (*ST*, 1a2ae q. 3 a. 4.).

<sup>145</sup> *ST*, 1a2ae q. 3 a. 5.

<sup>146</sup> El entendimiento rectificado por la voluntad (*ST*, 1a2ae q. 4 a. 5).

<sup>147</sup> *ST*, 1a q. 75 a. 4., pp. 676-677.

perfección de la vida temporal para el pleno desarrollo y desenvolvimiento de la esencia humana en el orden natural y sobrenatural.<sup>148</sup>

El hombre es un compuesto, pero ordenado de tal manera que sólo así sea posible generarse un hombre. No es motivo de subordinación para el alma humana en cuanto alma humana el informar un cuerpo, pues sólo es posible generar la substancia completa de dicho modo, en el cual alcanza la plenitud de sus facultades. Por tanto, Santo Tomás concibe al hombre como unidad esencial de naturaleza tal que es más digna que la del resto de creaturas corporales. No es el hombre solamente el alma, sino también el cuerpo, ya que en ello consiste su esencia. Así también, Goodman señala que:

As for the body, although it does not bring us the highest happiness, it does allow us happiness of a lesser sort (ibid., 4.5c). What virtue calls for, then, is not the body's rejection but its perfection. For "beauty of body" and keenness in its care are parts of human perfection. Here Thomas reproves Augustine and all who overly incline toward the ascetic: happiness in this life plainly needs a well-disposed body.<sup>149</sup>

Si bien en el cuerpo no radica la más alta felicidad o satisfacción del hombre, éste nos muestra algo sobre ella. Toda virtud, por tanto, no implica rechazar el cuerpo sino valerse de él para alcanzar una perfección posterior. El hombre debe buscar la perfección de sí como él mismo es en esencia, en su integridad. Es indesligable, por tanto, en el hombre el cuerpo por ser parte de su esencia, así Santo Tomás se opone a la concepción agustiniana la cual según él menosprecia el cuerpo, lo cual en el fondo sería para él una parcial aproximación a la naturaleza humana. Por tanto, Santo Tomás propone una concepción más optimista del cuerpo, pues no la ve como la causa de la debilidad humana, sino como también una herramienta para alcanzar su perfección.

Ahora bien, es cierto que el alma intelectual es la que conoce finalmente aunque, como sabemos, el conocimiento empieza por los sentidos y así el alma requiera de algún órgano corporal para sentir. Es por esto que como se señaló anteriormente "se precisa que el alma intelectual se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de

---

<sup>148</sup> GRABMANN, *La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 58-59.

<sup>149</sup> GOODMAN, LENN, "Happiness" en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010., p. 465.

órgano a los sentidos”<sup>150</sup>. Es así que el alma se une necesariamente, no a cualquier cuerpo material, sino al cuerpo material “de complejión más equilibrada que los demás”<sup>151</sup>.

La forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto [actus], y no comunica el ser por mediador alguno. Por eso, la unidad [unitas] de un ser compuesto a partir de la materia y de la forma proviene de la misma forma, que, por sí misma, se une a la materia como su acto, al no haber otro principio de unión, a no ser el agente, que hace que la materia esté en acto, como se dice en VIII *Metaphys.*<sup>152</sup>

En la filosofía de Santo Tomás al hablar de la relación alma-cuerpo, en tanto su unidad esencial, estamos hablando de una relación de orden y recta estructuración entre ambos, ya que no es posible que el alma se una a un cuerpo que no está debidamente ordenado, así como la forma no se une a la materia “si no está debidamente dispuesta para ella”<sup>153</sup>.

Es así que, en base a la opinión de Santo Tomás, podemos abordar nuevamente el tema de la voluntad o apetito intelectual en su relación con el entendimiento para realizar una elección, ya que también la respuesta de amor hacia Dios, fin último, es realizada por una elección del hombre mediante el apetito intelectual llamado también voluntad. Con esto, estableceremos más claramente en qué consiste dicho acto de conocer y amar a la primera causa que es Dios.

La palabra elección [*electionis*] comporta algo que pertenece a la razón [*rationem*] o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad [*voluntatem*], pues dice el Filósofo en el VI *Ethic.* que la elección es *entendimiento apetitivo* o *apetito intelectual*. Ahora bien, siempre que concurren dos cosas para constituir una sola, una de ellas es como lo formal respecto de la otra. Por eso Gregorio Niseno dice que *la elección no es apetito en sí misma ni sólo consejo, sino algo compuesto de ambos. Pues igual que decimos que un animal está compuesto de cuerpo y alma, pero no que es cuerpo en sí mismo ni tampoco que sea sólo alma, sino ambas cosas, lo mismo también la elección. [...] Por consiguiente, el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón. Pero en estos casos, la sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la*

<sup>150</sup>ST, 1a q. 76 a. 5., p. 694.

<sup>151</sup>ST, 1a q. 76 a. 5., p. 695.

<sup>152</sup>ST, 1a q. 76 a. 7., p. 697. “*Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII Metaphys.*”.

<sup>153</sup>ST, 1a2ae q. 4 a. 4., p. 73.

voluntad, pues la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige.<sup>154</sup>

Puede decirse, así, que la relación entre el entendimiento y la voluntad es análoga a la relación entre lo formal y lo material en el hombre. Así como no hay compuesto humano alguno sin ambos elementos, no puede haber elección sin entendimiento ni voluntad, aunque en este caso sea la voluntad la que juegue el papel material por tratarse de la que lleva la acción. Por ello, podemos decir que sin el entendimiento la voluntad no podría ver el bien, pero sin la voluntad el entendimiento no podría emprenderse alcanzar dicho bien.

No debemos perder de vista que el apetito intelectual se diferencia del apetito sensitivo. Si bien el apetito sensitivo es capaz de mover a la voluntad, éste no tiene por objeto el bien en sentido universal, sino que se diversifica según las formalidades de los bienes particulares<sup>155</sup>. Es el apetito intelectual o voluntad el que mueve al hombre al bien universal. Para comprender mejor qué es la voluntad citaremos a Larrañeta: “Voluntad, significa, normalmente, esa facultad humana que, junto con el entendimiento, forman el alma. Suele denominársele también facultad apetitiva superior, donde todo deseo propiamente humano tiene su origen”<sup>156</sup>.

Por tanto, en el alma del hombre hay entendimiento y voluntad. De lo que se sigue que es incongruente señalar alguna separación radical dentro del hombre entre ellos, pues se trata de dos elementos interrelacionados. Así, la relación que se establece en una elección del hombre acontece entre el entendimiento y la voluntad.

Por eso, el entendimiento conoce la voluntad, su acto y su objeto del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, como puede ser una piedra o un tronco, incluidos bajo la formalidad común de ser y de verdadero. En cambio, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el

<sup>154</sup>ST, 1a2ae q. 13 a. 1., pp. 147-148. “Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem. [...] Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.”

<sup>155</sup>ST, 1a q. 82 a. 5., p. 752.

<sup>156</sup>Nota a pie en laST, 1a2ae, p. 125.

entendimiento es considerado en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien están incluidos, como bienes particulares tanto el entendimiento como su acto y su objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. En este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo.

De todo lo dicho se desprende por qué estas dos potencias se implican mutuamente en su actividad. Esto es, porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca.<sup>157</sup>

El entendimiento y la voluntad se relacionan entre sí y necesitan estar interrelacionados. Se trata, pues, de una unidad esencial y no de dos realidades indiferentes entre sí. Esto es patente por el modo en cómo actúan tanto el entendimiento como la voluntad, pues se necesitan entre sí para alcanzar un fin. El entendimiento recto propone el ser verdadero y la voluntad dispone de dicho bien; pero la voluntad recta prepara al entendimiento para la aprehensión de la verdad, y así el entendimiento la concibe.

La mutua complementariedad que hay para Santo Tomás entre el entendimiento y la voluntad es fundamental para que el hombre pueda llevar a plenitud las funciones que le son propias y conseguir su fin. No es posible que el hombre encuentre su realización sin tener en cuenta ambas facultades en operación. Manser nos dice lo siguiente:

De esta manera; Tomás distingue exacta y rigurosamente entre entendimiento y voluntad, entre conocimiento y volición. *La voluntad no conoce*; es, de suyo, ciega. *El entendimiento no apetece*: «rationis quidem actus in sola cognitione consistit». La reducción del conocimiento a la voluntad o de la volición al conocimiento es en Sto. Tomás absolutamente imposible.<sup>158</sup>

La distinción entre entendimiento y voluntad señala distintas operaciones del hombre, pero dicha distinción no significa que exista separación tajante entre una y otra facultad. Por tanto, de todo lo anterior se sigue que una voluntad rectamente ejercitada en el bien no debería ser considerada menos necesaria que un entendimiento orientado hacia lo verdadero. El mismo

<sup>157</sup> ST, 1a q. 82 a. 4., p. 751. “Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.”.

<sup>158</sup> MANSER, *op. cit.*, p. 213.

Santo Tomás sabía que el entendimiento por sí solo no puede más que identificar lo que es bueno, pero no contiene la inclinación propia que sí posee la voluntad. Es por esta razón que no puede resaltarse una de las dos facultades en desmedro de la otra, sino que son intrínsecamente complementarias al punto que las consideramos dos fases de un mismo proceder. Stumptambién señala por ello: “The interaction between will and intellect is so close and the acts of the two powers are so intertwined that Aquinas often finds it difficult to draw the line between them”<sup>159</sup>.

Es así que rebatimos una interpretación intelectualista en torno a la doctrina del fin último de Santo Tomás, puesto que hablamos de un entendimiento y una voluntad ordenados rectamente al fin, un conocimiento y amor que ocurren concomitantemente para que el hombre se encamine en el bien. En caso contrario, no sería posible para el entendimiento alcanzar la verdad así como no sería posible para la voluntad desear el bien.

Es por lo expuesto, que la ordenación del hombre a un fin es lo fundamental de esta interrelación entre el conocimiento y el amor, del entendimiento y la voluntad. Dice Verweyen:

De aquí se desprende que el orden es el principio fundamental de toda acción ética. Está determinado por la razón. Dicho de otro modo: la virtud es la consumación ordenada, es decir racional, de todas las disposiciones naturales. También las pasiones pertenecen a la naturaleza del hombre. Sólo su despliegue desordenado y no su acomodación racional dentro de las restantes manifestaciones de la vida, contradice a la virtud.<sup>160</sup>

La virtud es producto del orden, y el orden sólo es posible por la razón. La virtud es producto de la racionalidad, pues enseña a disponer correctamente. Si las pasiones no son ordenadas por la razón no se alcanza la virtud. Así, Verweyen pareciera inclinarse por un intelectualismo tomista considerando en este caso el ámbito de la virtud o acción ética.

Es bastante claro que se coloca el hecho de que tiene que haber un orden para que el hombre pueda elegir cualquier bien sucesivo, incluyendo indudablemente al fin último, Dios. Sin embargo, diferimos si dicha ordenación sería solamente otorgada por el entendimiento a la

---

<sup>159</sup> STUMP, *op. cit.*, p. 282.

<sup>160</sup> VERWEYEN, JOHANNES MARIA, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción directa por Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires: 1957., p. 230.

voluntad, puesto que Santo Tomás también menciona que una ordenación recta de la voluntad es lo único que puede permitir al entendimiento llegar a su acto final, la bienaventuranza, puesto que “algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del entendimiento”<sup>161</sup>. Señalado esto, es necesario manifestar que si bien la virtud consiste en una ordenación recta por medio de la razón<sup>162</sup>, la voluntad también forma parte de la obtención de la virtud:

Pero si a la voluntad del hombre se le ofrece un bien que excede su proporción, bien sea respecto de toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, bien sea respecto del individuo, como es el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de virtud. Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al prójimo, tienen por sujeto [*subiecto*] la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así.<sup>163</sup>

El bien que trasciende a la proporción de la voluntad humana, sea el bien divino o el bien del prójimo, es producto de una voluntad apoyada en la virtud. Por tanto, la voluntad también es sujeto de algunas virtudes. La razón de esto estriba en que el hombre no necesita que exista virtud alguna en su voluntad para su propio bien pues le bastaría su naturaleza, pero sí requiere de la virtud en su voluntad si se trata de alguna virtud que se ordene a algún bien extrínseco<sup>164</sup>.

Ahora bien, la obtención de la virtud no deja de ser igual de importante que la obtención de conocimiento para alcanzar el fin último, siendo una virtud la caridad con la cual es posible la rectitud de la voluntad para alcanzar la bienaventuranza. En caso contrario, el entendimiento no alcanzará el conocimiento de Dios. Siguiendo lo dicho, así como el ejercicio de conocer es necesario, el ejercicio de la virtud y de los actos de la caridad serán también condición de posibilidad para conocer a Dios. Así, la opinión de Santo Tomás podría haber merecido mejor explicación que la descrita por algunos de sus intérpretes en torno al rol de la voluntad, como en lo mencionado por Sertillanges:

La voluntad se halla en la razón (*voluntas est in ratione*): cuando funciona, es porque la razón ha dicho que sí; cuando elige, es porque la razón ha guiado la elección. En el

<sup>161</sup>ST, 1a2ae q. 4 a. 4 ad 2., p. 73.

<sup>162</sup> Porque cuando los actos del hombre se miden en relación al orden del fin, que es la virtud natural, son denominados rectos (ST, 1a2ae q. 21 a. 1).

<sup>163</sup> ST, 1a2ae q. 56 a. 6., pp. 433-434. “*Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.*”.

<sup>164</sup>ST, 1a2ae q. 56 a. 6 ad. 3.

momento último en que se trata para el hombre de darse al acto, su razón y su voluntad están siempre de acuerdo: *Judicium de hoc particular operabili ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui*.<sup>165</sup>

El autor citado menciona que la voluntad se encuentra dentro de la razón. Es innegable que la voluntad trabaje conjuntamente con el entendimiento o razón. Y es que, en efecto, conforme al pensamiento tomista el primer principio formales el ente y lo verdadero universal, como objeto del entendimiento, que le presenta a la voluntad su objeto<sup>166</sup>.

El problema acerca de lo mencionado por este tipo de descripciones radica en que al señalar cierta subordinación de la voluntad puede pasarse por alto la importancia que atribuye Santo Tomás a la rectitud de la misma para alcanzar la contemplación de Dios. Ello se aprecia en cómo algunos intérpretes describen la concepción acerca de la bienaventuranza en el Aquinate como si fuera posible para el hombre atinar con su entendimiento hacia el bien supremo sin educarse por medio de la rectitud de la voluntad, que es el amar en orden al amor de Dios<sup>167</sup>. Para esto, es necesario desarrollar la importancia que tiene la caridad pues tiene estrecha relación con la rectitud de la voluntad en Santo Tomás.

Muchas son las virtudes de las que nos habla Santo Tomás en su obra, así como su respectiva clasificación. Pero puede verse que de todas ellas Santo Tomás otorga a la prudencia una importancia mayor a otras por ser la misma consideración de la razón<sup>168</sup>. No hay que olvidar que para la ética tomista la razón o entendimiento, en efecto, juegan un rol protagónico cuando se trata del movimiento de los actos humanos<sup>169</sup>. Por eso, al tener la prudencia como principal operación la consideración de lo que es razonable en las acciones, de ella dependerá el ejercicio moderado de cualquier acto. De esta manera, la prudencia es una cierta rectitud de discreción en toda clase de actos y de materias<sup>170</sup>. No obstante, la recta razón que otorga la prudencia no parece ser requerimiento suficiente para alcanzar la bienaventuranza. Por ello, nos proponemos reiterar que para Santo Tomás la importancia de la caridad sí es, en cambio, un mayor requerimiento en lo que concierne al fin último:

<sup>165</sup> SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino, op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>166</sup> *ST*, 1a2ae q. 9 a. 1.

<sup>167</sup> *ST*, 1a2ae q. 4 a. 5.

<sup>168</sup> *ST*, 1a2ae q. 61 a. 2.

<sup>169</sup> Pues toda elección es formalmente un acto de la razón, aunque materialmente sea de la voluntad (*ST*, 1a2ae q. 13 a. 1). Lo que es conforme al postulado tomista, que sigue a San Agustín, en que no es posible amar lo que no se conoce previamente por el entendimiento (*ST*, 1a2ae q. 3 a. 4 ad 4).

<sup>170</sup> *ST*, 1a2ae q. 61 a. 4.

Ahora bien, para la recta [*rectam*] razón de la prudencia se requiere mucho más que el hombre esté bien dispuesto respecto del último fin, lo cual es efecto de la caridad [*caritatem*], que respecto de los otros fines, a los que disponen las virtudes morales; del mismo modo que la recta razón en el ámbito de lo especulativo necesita sobre todo del primer principio indemostrable, que es, *las cosas contradictorias no son al mismo tiempo verdaderas*.<sup>171</sup>

Para que el hombre desarrolle la prudencia se necesita que el hombre se encuentre dispuesto para el último fin, que es Dios. Esta disposición sólo es posible por medio de la caridad antes que de otras virtudes; así como en el ámbito del razonamiento se requiere del primer principio indemostrable para que se dé una recta razón.

No explicado así, consecuentemente, no sería suficiente para el hombre llegar al bien sumo por medio de la contemplación de Dios. La caridad es esencial para poder alcanzar el fin último del hombre<sup>172</sup>. Así, es necesaria la comprensión de estos detalles de la concepción tomista acerca de la bienaventuranza. Por ello, Forment señala que:

No puede interpretarse la contemplación beatificante en esta línea aristotélica. Esta contemplación tiene por objeto a Dios no tan sólo como Verdad suprema, y, por tanto, como bien supremo de la inteligencia, sino también como Bien en sí mismo y por sí mismo bueno, digno de ser amado por sí mismo. [...]

La contemplación, en el fin último, no es meramente especulativa, sino también volitiva, porque mueve al amor de benevolencia. Es una contemplación que satisface el deseo natural de amar a Dios más que a sí mismo, porque se le conoce como bueno, como objeto del amor de la voluntad.<sup>173</sup>

La razón o el entendimiento buscan conocer a Dios como primera causa, pero sólo la voluntad es capaz de buscar entrega hacia Dios por medio del amor. Este deseo de entrega es natural en el hombre, porque tiene capacidad de amar y no tan sólo de conocer. Por lo tanto, podemos entender que para Santo Tomás el hombre debe no sólo buscar a Dios por medio de la razón, sino que para un uso recto del razonar, debe ejercitarse rectamente de la voluntad en la virtud, la cual radica principalmente en la caridad como quedó señalado anteriormente. “Pues bien,

<sup>171</sup> ST, 1a2ae q. 65 a. 2., p. 488. “*Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera.*”

<sup>172</sup> Incluso Santo Tomás señala que con la caridad se infunden simultáneamente todas las virtudes morales, y que quien pierde la caridad por el pecado mortal pierde todas las virtudes morales infusas (ST, 1a2ae q. 65 a. 3).

<sup>173</sup> FORMENT, EUDALDO, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser, Antología filosófica*, Edición, Introducción y Notas de Eudaldo Forment, Tecnos, Madrid: 2003., p. 145.

basta estar someramente versado en la doctrina del Santo para no ignorar que la ordenación definitiva de la voluntad sólo se tiene por el amor de caridad”<sup>174</sup>.

Copleston, un poco a diferencia de lo mencionado en la cita anterior<sup>175</sup>, manifiesta un reconocimiento de la necesidad del hombre en el amor, rechazando un intelectualismo, y se ve que ya no atribuye todo el papel esencial de la bienaventuranza al conocimiento intuitivo de Dios por el entendimiento sino estrictamente en sentido *formal*.

Quizá parezca que Sto. Tomás es aquí víctima de su tendencia intelectualista y que convierte al conocimiento en el último fin del hombre. Y realmente es verdad que encuentra la esencia de la *beatitudo* en el conocimiento intuitivo o visión de Dios. Pero esto no significa que excluya, por ejemplo, al amor. De acuerdo con él, la satisfacción completa de la voluntad y de los otros elementos de la personalidad humana son parte de la “felicidad” en sentido amplio, pero esta satisfacción se sigue de la visión de Dios y es por esto por lo que encuentra en la visión intelectual de Dios la esencia formal de la *beatitudo*.<sup>176</sup>

Se reconoce en Santo Tomás la búsqueda de Dios por el entendimiento, pero es necesario el amor para que pueda el hombre acceder a la visión beatífica de Dios. No se puede llegar a la felicidad si el hombre no se ejercita en la exigencia del amor. Por tanto, el amor es lo único que puede satisfacer al hombre para que, en conjunción con su inteligencia, pueda buscar a Dios. Como señala Orlandis: “La necesidad del amor de caridad no es la de un elemento meramente integral, sino la de un elemento esencial, sea o no constitutivo intrínseco de la bienaventuranza formal”<sup>177</sup>.

Es imposible por lo expuesto anteriormente que Santo Tomás reduzca la contemplación de Dios a algo estrictamente intelectual, pues es necesaria la bienaventuranza imperfecta para la cual es necesario que el entendimiento sea rectificado por la voluntad. El problema central de si la voluntad juega un rol secundario queda resuelto: el entendimiento y la voluntad son una unidad esencial y no dos realidades indiferentes sinoque acontecen comodas caras de una misma moneda durante la presente vida siendo esencialmente una sola realidad al momento de buscar alcanzar la bienaventuranza. Así también, podemos señalar que si bien el entendimiento crece en conocimiento, también la voluntad crece en amor. Para llegar a la

<sup>174</sup> ORLANDIS, “El último fin del hombre según Santo Tomás”, *op. cit.*, p. 40.

<sup>175</sup> *Supra.*, p. 50.

<sup>176</sup> COPLESTON, FREDERICK, *El Pensamiento de Santo Tomás*, Breviarios, FCE, México: 1976., p. 225.

<sup>177</sup> ORLANDIS, “El último fin del hombre según Santo Tomás”, *op. cit.*, p. 52.

contemplación de Dios, el hombre debe ejercitarse tanto en el conocimiento como en el amor, sea tanto el ejercicio especulativo, así como el ejercicio de la virtud. Forment lo indica con las siguientes palabras:

El último fin del hombre consiste, por consiguiente, en alcanzar la posesión de Dios por el conocimiento y el amor, en una contemplación, en la que el amor de donación o de amistad es un elemento esencial. La orientación a tal fin será, por tanto, el criterio valorativo de la bondad o maldad de los actos humanos.<sup>178</sup>

El punto de partida de la búsqueda para la posesión de Dios consiste, entonces, en las facultades del entendimiento y la voluntad. Por ello, el amor es esencial para conseguir la contemplación de Dios. En base al amor es que todo lo demás puede encontrar su valor: es así que Dios sirve de conocimiento ejemplar para toda acción humana. No es posible para el hombre ejercer algún bien si Dios no es la causa final de toda elección rectamente encaminada. El procedimiento que debe seguir el hombre según Santo Tomás para alcanzar la contemplación es uno, no dos, porque es unidad esencial o interrelación entre el entendimiento y la voluntad, donde ambos juegan un rol conjunto para permitir al hombre tener acceso a la posesión de Dios, sumo ser y esencia.

Para concluir con el tema de la contemplación de Dios como unidad esencial en el hombre, vamos a recurrir a una analogía, valga también la diferencia, entre la contemplación del hombre que puede tener de Dios y la de Dios para sí mismo. Así podremos complementar con esta analogía a lo revisado sobre esta cita del Tratado de la Bienaventuranza que nos suscita el problema que muchos lectores de Santo Tomás hayan estimado su concepción sobre el fin último como estrictamente intelectual.

Siempre comenzamos diciendo que el objeto propio del conocimiento es hallar el fin último de todo, de la primera causa. Al ser ésta Dios, podemos ahondar en su naturaleza para comprender su esencia, la cual es su ser. Dios es la suma perfección, ya que es necesario que de Él procedan todas las perfecciones. Sabido es que el primer principio para Santo Tomás que es Dios, es una inteligencia suprema. Sin embargo, no es Dios solamente un entendimiento que se contempla a sí mismo por medio del pensamiento sino del amor, es decir, se ama a sí

---

<sup>178</sup> FORMENT, EUDALDO, *La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Edicep, C. B., Valencia: 2003., p. 339.

mismo porque tiene amor en Él, un perfecto amor a sí mismo<sup>179</sup>. Dios es sumo conocimiento, de ahí que sea suma verdad y posea la verdad total; así como Dios es sumo amor, de ahí que sea sumo bien y posea el bien total. Dios, quien es esencia que es ser, una substancia, entonces es entendimiento y voluntad absolutos. Dios no tiene accidentes, por consistir su esencia en el sumo ser. Y así en Dios el conocerse y el amarse son una sola substancia en Él.

Por eso, como su misma esencia es también especie inteligible, como se dijo (a. 2), necesariamente se sigue que su entender es su esencia y su ser. De todo lo establecido (a. 2), queda claro que, en Dios, su entendimiento, lo conocido, la especie inteligible y el mismo entender, son completamente uno y el mismo. Por todo lo cual, resulta evidente que, al decir que Dios conoce, nada se le añade a su sustancia.<sup>180</sup>

La especie inteligible de Dios es Él mismo, porque Dios es conocimiento de sí. Por eso, su esencia consiste en su pensamiento, que es su ser. Por ello, para Dios contemplarse es un único acto, que refleja su substancia. Y esto es Dios, a quien nada se le añade porque Él se basta a sí mismo.

Ahora bien, en cuanto a la voluntad de Dios, Santo Tomás también considera que es una con Dios, pues cualquier ser que posee entendimiento posee también voluntad.

En Dios hay voluntad como hay entendimiento. Pues la voluntad sigue al entendimiento. [...] Por eso, en cualquier ser con entendimiento hay voluntad, como en cualquier ser con sentidos hay apetito animal. De este modo, es necesario que en Dios haya voluntad, ya que en Él hay entendimiento. Y como su conocer [*intelligere*] es su ser [*esse*], también es su querer [*velle*].<sup>181</sup>

Como señalamos anteriormente<sup>182</sup>, para Santo Tomás, la voluntad sigue al entendimiento, así como al sentido el apetito. Así, Dios posee voluntad como posee entendimiento. De este modo, su conocimiento y su amor son su ser, porque en Dios no hay distinción alguna, ya que su conocimiento está asociado a su entendimiento y su amor asociado a su voluntad.

<sup>179</sup>ST, 1a q. 20 a. 1., pp. 258-259.

<sup>180</sup>ST, 1a q. 14 a. 4., pp. 204-205. “Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.”

<sup>181</sup>ST, 1a q. 19 a. 1., p. 243. “Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. [...] Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.”

<sup>182</sup>Supra., p. 27.

En Dios su conocimiento es su ser, así como su amor también lo será por tratarse del ser supremo. Dios es inmaterial, por lo mismo no tiene las limitaciones que la materia le impone al hombre. Dios se conoce y se ama sin necesitar de los sentidos. Dios es el ser ejemplar, por no tener forma específica, sino ser el fundamento de todas las perfecciones. Así, Dios no requiere de nada que no sea Él mismo para ser y, por tanto, contemplarse.

La bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo. [...] Esto es propio del ser perfecto e inteligente, que, en grado sumo, es Dios. Por lo tanto, la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: [...] 2. *A la segunda hay que decir:* Ser premio a la virtud es algo accidental en la bienaventuranza adquirida; como accidental es en el ente ser término de la generación por pasar de la potencia al acto. Así, pues, como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin necesidad de merecimientos.<sup>183</sup>

Para Dios la bienaventuranza es propia de Él, y la tiene en grado sumo por consistir su esencia en el sumo ser. Así, Dios es perfecto y, como tal, es inteligente. La bienaventuranza, por tanto, le corresponderá en grado sumo por ser lo más perfecto e inteligente que es. Ahora bien, en la respuesta a la segunda objeción, Santo Tomás añade a su explicación que el premio a la virtud es algo accidental para adquirir la bienaventuranza, pero como Dios no es creado no es en virtud de nada sino de Él mismo que posee dicha bienaventuranza suprema. Por otro lado, cabe añadir que en el caso del hombre sí se requiere de la virtud para poder alcanzar la bienaventuranza. Y es que el hombre no es perfecto, y por eso requiere de la virtud para alcanzar la contemplación de Dios con miras a la vida futura. Por lo tanto, es en ese sentido que la virtud pasa a ser algo accidental respecto de la contemplación misma que el hombre puede tener de Dios en la otra vida, puesto que en la presente vida del hombre no es posible conocer la esencia de Dios o bienaventuranza perfecta.

Dios no puede ser visto en esencia por ningún hombre puro a no ser que esté separado de esta vida mortal. [...] Nuestra alma, mientras vivimos en esta vida, tiene su ser en la materia corporal. De ahí que naturalmente no conozca más que lo que tiene forma en la materia o que pueda ser conocido de este modo. Es evidente que la esencia divina no puede ser conocida a través de la naturaleza de las cosas materiales. Pues quedó

<sup>183</sup>ST, 1a q. 26 a. 1., pp. 296-297. “*Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. [...] Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo. Ad secundum dicendum quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.*”.

demostrado (a. 2), que conocer a Dios por alguna semejanza creada no significa visión de su esencia. [...] Por todo lo cual, el alma no podrá ser elevada hasta lo inteligible en grado sumo, esto es, la esencia divina, mientras se encuentra en esta vida mortal.<sup>184</sup>

Durante la vida mortal, el hombre posee limitaciones para conocer la esencia de Dios. Esta limitación se debe a la materia corporal y, por eso, el hombre está dispuesto naturalmente a conocer las cosas materiales en esta vida como ya quedó explicado. Ahora bien, la misma esencia de Dios no puede ser conocida partiendo de lo sensible, sino sólo semejanzas suyas, pero no la esencia misma de Dios en tanto visión de su esencia<sup>185</sup>. Así, el alma humana sólo *post mortem* convirtiéndose en alma bienaventurada es que podrá ver la esencia misma de Dios. Por lo tanto, si la voluntad recta educa al hombre en la virtud, la bienaventuranza consistirá esencialmente en una operación del entendimiento cuando el alma se convierta en bienaventurada tras la muerte por la visión inteligible de la esencia de Dios, dejando a la voluntad como algo accidental respecto de la contemplación misma que ya sería intelectual mientras el alma goza de la fruición en el sumo bien<sup>186</sup>.

Así vemos que no tenemos contradicción alguna en la doctrina de Santo Tomás cuando menciona que la contemplación consiste en una operación del entendimiento respecto de lo dicho en otras partes de su obra. El rol protagónico que otorga Santo Tomás al entendimiento para la contemplación misma de Dios es lo que convierte a su concepción en «intelectualista». Sin embargo, es innegable que quedarnos en dicha definición produce un reduccionismo a la concepción en general que tiene Santo Tomás sobre la bienaventuranza, puesto que la voluntad es completamente necesaria para alcanzarla. Así, no puede decirse que la concepción que tiene Santo Tomás sobre el fin último del hombre sea estrictamente intelectualista sólo

<sup>184</sup>ST, 1a q. 12 a. 11., pp. 177-178. “*Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. [...] Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. [...] Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.*”.

<sup>185</sup> Incluso Santo Tomás señala la importancia de las operaciones de los sentidos antecedente y consiguientemente para contemplar a Dios en la bienaventuranza perfecta en la otra vida. De manera antecedente porque el conocimiento en general requiere de los sentidos para la vida presente en la bienaventuranza imperfecta, así como en cualquier conocimiento se requiere de los sentidos previamente a la operación del entendimiento; de manera consiguiente, para la vida futura después de la resurrección (ST, 1a2ae q. 3 a. 3).

<sup>186</sup> Aunque no hay que olvidar que para dicha visión de la esencia de Dios se requiere necesariamente la rectitud de la voluntad (ST, 1a2ae q. 5 a. 4).

porque la contemplación de la esencia inteligible de Dios sea intelectual. Por el contrario, ha quedado expuesto que Santo Tomás le otorga a la voluntad una importancia de tal necesidad que no es posible prescindir de ella para alcanzar la bienaventuranza. Por lo tanto, denominamos a la concepción que tiene Santo Tomás sobre la bienaventuranza un «intelectualismo moderado», ya que la contemplación será algo intelectual pero sin darle absolutamente todo el rol al entendimiento debido a la necesidad que tiene éste de cooperar con la voluntad para alcanzar la contemplación de Dios en la otra vida.

Si el entendimiento [*intellectus*] y la voluntad [*voluntas*] son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. [...] Y como quiera que la naturaleza de una potencia depende de su ordenación al objeto, se sigue que el entendimiento, en cuanto tal y absolutamente, es más eminente y digno que la voluntad.

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento. [...] Como se dijo anteriormente (q.16 a.1; q.27 a.4), la acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre en quien conoce. En cambio el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es en sí mismo. [...] Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra al concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: Es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad.<sup>187</sup>

El entendimiento respecto de la ordenación del objeto, es decir, en cuanto conoce un objeto y lo determina como bueno, es más eminente que la voluntad, pues ésta sólo asentirá a lo propuesto por el entendimiento. Pero a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento, porque al ser la voluntad la que asiente al entendimiento el bien propuesto,

<sup>187</sup>ST, 1a q.82 a.3., p. 749. “*Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. [...] Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. [...] Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. [...] Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.*”

cuanto más noble y excelente sea este bien, hará que la voluntad se afirme en mayor grado por su capacidad de amar dicho bien. Así, es mejor conocery amarlo bueno, pero sobre todo amarlo, lo cual en Dios para Santo Tomás será más necesario que en otro. Esta última cita nos recuerda lo dicho por Fernando Soria Heredia<sup>188</sup> cuando, en una nota al pie de la edición empleada para nuestra investigación, señala que si bien existe un intelectualismo en Santo Tomás este intelectualismo tendrá que ser moderado, no sólo por la interrelación causal que se da entre entendimiento y voluntad según expusimos a lo largo de la presente tesis, sino también porque «relativamente» o *secundum quid* la voluntad es a veces superior al entendimiento. Aunque, no podemos prescindir tampoco de que para Santo Tomás de todas maneras el entendimiento es el que, en líneas generales, tiene la facultad de indicar lo que es verdadero y bueno para el hombre.

Examinar la cuestión de la *SummaTheologiae* dedicada a la imagen de Dios en el hombre nos sirve, entonces, para poder inferir que el hombre por ser imagen de Dios puede imitarle en cuanto Dios se conoce y se ama a sí mismo, aunque ello se dé en una proporción diferente pero análoga. Y es que el hombre, por consistir su esencia o *forma totius* en ser compuesto de materia y forma, tiene una naturaleza distinta y específica, por la cual el modo de ser bienaventurado se dará en una proporción diferente a la de Dios pero análoga a su naturaleza humana: una unidad esencial como otra *forma totius*, entre el entendimiento y la voluntad para alcanzar el fin último. El hombre en la presente vida hace intervenir en él tanto el entendimiento como la voluntad esencialmente para la búsqueda del fin último, aunque no con un conocimiento ni amor perfectos como lo son en Dios, sino que deben ser lo más próximos posibles a ella logrando una armonía.

Es así que sólo Dios es capaz de procurar al hombre a encontrarle por medio de la bondad, pues sólo Dios excede a las fuerzas del hombre<sup>189</sup>. Así, el hombre no debe alejarse de Él para conseguir su fin último, pues sólo en Dios está la aspiración más alta del hombre. Formentnos explica:

Dios es la primera causa, pero no solamente como causa eficiente omnipotente, sino también como causa ejemplar de infinita perfección y ejemplaridad, y como causa final de bondad infinita. Dios es primera causa por su amor comunicativo. El conocimiento

---

<sup>188</sup>ST, 1a. Nota al pie., pp. 749-750.

<sup>189</sup>ST, 1a2ae q. 5 a. 6., p. 86.

perfecto, que implica contemplación, supondrá, por tanto, el conocimiento del amor, que da Dios y que pide correspondencia. El conocimiento de Dios como Creador evita la caída en un intelectualismo. La doctrina de Santo Tomás también en esta cuestión supera a la de Aristóteles, por la incorporación de la línea agustiniana, que tiene su raíz en la platónica.<sup>190</sup>

De este modo Santo Tomás, si bien le brinda una gran importancia al entendimiento para la contemplación de Dios, éste no se reduce en principio a una cuestión estrictamente intelectual. La explicación de ello se deriva del hecho que el entendimiento y la voluntad, conocimiento y amor, son una unidad esencial: no son dos cosas indiferentes, sino dos aspectos de un mismo proceso para la contemplación. El amor, es decir, la amistad del hombre con Dios es condición necesaria, que con el entendimiento, hacen condición suficiente para que el hombre alcance la bienaventuranza o contemplación. La concepción de Dios como creador y persona conducen al hombre a tomarlo no sólo como verdad suprema, sino a concebirlo amorosamente. Santo Tomás considera que Dios, en su ser persona, es como un padre que busca que el hombre corresponda con su amor, y es por ello que lo ha hecho a imagen y semejanza suya, a saber, lo hizo como una persona, como reflejo de sí.

En conclusión, según nuestra interpretación de Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, sólo podemos concebir la invitación de Dios hacia el hombre para alcanzar su contemplación de esta manera, la cual no comienza sólo por un ejercicio del entendimiento, sino que exige una entrega en conformidad con una voluntad recta en el amor. La tarea de la contemplación divina está trazada desde el primer momento en que el hombre es llamado a ejercer cualquier acto de bondad incluyendo, por supuesto, el ejercicio intelectual. Así, el entendimiento y su ejercicio no excluyen para nada al ejercicio volitivo, sino que lo necesita para conformar con este la condición de posibilidad de la bienaventuranza, el fin último del hombre. Por tanto, el amor no debe ser visto como complemento secundario al ejercicio intelectual, sino como conformante esencial de toda acción buena, incluso del mismo pensamiento. “Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad [...]. En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que «*amor ipse notitia est*», el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva”<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup>FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser, op. cit.*, pp. 145-146.

<sup>191</sup>S.S. FRANCISCO, *Lumen Fidei*, Editorial Paulinas, Lima: 2013. n. 27., pp. 34-35.



## CONCLUSIONES:

1. El hombre conoce en base a su integridad de materia y forma, en tanto compuesto. Los sentidos y la experiencia son condición necesaria como punto de partida de todo conocimiento, pues sin la sensación no hay impresión alguna de imagen de la cual el entendimiento pueda aprehender la forma inteligible. No es posible alcanzar el conocimiento de algo sin tener como punto de partida a la sensación y la experiencia.
2. La esencia del hombre en sentido estricto no es sólo la esencia abstracta o *forma partis* abstraída de la materia signada, a la cual Santo Tomás denomina “humanidad”, sino que se trata del compuesto hilemórfico de “hombre” o *forma totius* que implica también a la materia signada. La esencia del hombre es el compuesto de la forma con la materia por más que a veces consideremos tan sólo la forma abstracta sin la materia signada.
3. El hombre se distingue del resto de los animales por su capacidad de inteligir, pero no prescinde de un cuerpo humano. El hombre requiere necesariamente del cuerpo para obtener el conocimiento, ya que su esencia hilemórfica no le permitiría obtenerlo de otro modo. Por más que el entendimiento sea el que entienda y aprehenda las formas con lo cual se posee el conocimiento en general, no se puede tener acceso a él sin la experiencia sensible en un primer momento. El conocimiento del hombre concierne tanto a su naturaleza de cuerpo como de alma.
4. Es el entendimiento agente en el hombre el que ilumina todo lo que éste necesita comprender. Esta luz no proviene de Dios como continuo auxilio, sino que está en el hombre a modo de impresión virtual para ser a imagen y semejanza suya. El alma al conocerse a sí misma da cuenta de esta imagen que tiene en ella del creador y establece por medio de la analogía la comprensión de lo incorpóreo y trascendente. Pero no se puede olvidar que la experiencia sensible será el primer paso o estímulo necesario para el conocimiento incluso de lo más elevado y puramente espiritual, ya que sólo una vez que son abstraídas las formas por el entendimiento es que éste puede después establecer una analogía.
5. Al ser el hombre imagen de Dios vemos que tiene las facultades de conocer y amar. El conocimiento es propio del entendimiento así como el amar es propio de la voluntad. El entendimiento tiene por objeto la aprehensión de la verdad, como la voluntad tiene

al bien como fin, o se diga verdad en razón de bien. Pero es el entendimiento el que muestra a la voluntad el bien que debe perseguir, siendo imposible de otro modo por más que la voluntad sea causa eficiente del movimiento de ésta hacia un fin. El entendimiento es el que indica a la voluntad qué es lo bueno que debe desear o amar. No se podría amar ni elegir algo si no se le conoce previamente por el entendimiento.

6. La voluntad tiene una importancia significativa en la facultad de amar que tiene el hombre por ser imagen de Dios. El amor del hombre que ama en cuanto ama en orden a Dios es el único que puede permitir alcanzar la contemplación de Dios. Podemos establecer una analogía entre el fin último, obtenido por un acto del entendimiento, y la voluntad en relación a la forma y la materia, pues así como la forma no puede informar a la materia si ésta no está debidamente dispuesta para ella, así ningún entendimiento puede llegar a la bienaventuranza si no posee rectitud de voluntad. Sólo la materia debidamente dispuesta permite la información de la forma como principio de individuación para generar un ente concreto, así la voluntad rectificadora en el amor permite al entendimiento del hombre alcanzar la contemplación. La rectitud de la voluntad es condición necesaria para la bienaventuranza también.
7. La esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, no podemos definir como «intelectualismo» a secas la posición que tiene Santo Tomás en torno a la búsqueda del fin último, ya que Santo Tomás se refiere a la “esencia” en tanto lo que le muestra al hombre qué fin último le corresponde. Pero se entiende “esencia” de la bienaventuranza imperfecta en un sentido de *forma partis*, pues a pesar que el entendimiento es el que identifica a Dios como fin último también podemos decir que es condición necesaria mas no suficiente para alcanzar la contemplación. A la bienaventuranza sólo llega el entendimiento por medio de una rectitud de la voluntad. Hablando de la esencia o *forma totius* de la bienaventuranza nos estaremos refiriendo a una unidad esencial entre el entendimiento y la voluntad que empieza desde la presente vida, con fines a la bienaventuranza perfecta *post mortem*, denominando «intelectualismo moderado» a la posición de Santo Tomás en relación al fin último.

## Bibliografía

### Primaria:

#### - Obras del autor

DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos: 2009. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación por Damian Byrne, O. P. Maestro general de la orden de predicadores.

DE AQUINO, TOMÁS, *El Ente y la Esencia*, Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, EUNSA S. A. Pamplona: 2011.

DE AQUINO, TOMÁS, *De veritate, cuestión 10, La mente*, Traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.: 2001.

#### - Enlace web

<http://www.corpusthomicum.org/>, consultado el 18 de Marzo de 2014.

### Secundaria:

#### - Obras de un solo autor

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid: 1983.

BERNARD, AUGUSTIN, *Introducción a la Filosofía Tomista*, Traducción del R. P. Lorenzo de Guzmán, O. P., Ediciones Studium, Bailén, 19, Madrid – 13: 1965.

BEUCHOT, MAURICIO, *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*, Editorial San Esteban, Salamanca: 2008.

COPLESTON, FREDERICK, *El Pensamiento de Santo Tomás*, Breviarios, FCE, México: 1976

COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, vol II, de San Agustín a Escoto*, Editorial Ariel, S. A., Barcelona: 2000.

COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía, vol III, de Ochkam a Suárez*, editorial Ariel, Barcelona: 1989.

DE WULF, MAURICE, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción de Jesús Toral Moreno, Editorial Jus, México: 1945.

FORMENT, EUDALDO, *La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Edicep, C. B., Valencia: 2003.

FORMENT, EUDALDO, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser, Antología filosófica*, Edición, Introducción y Notas de Eudaldo Forment, Tecnos, Madrid: 2003.

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*, EUNSA: 2001.

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Virtud y Personalidad, Según Tomás de Aquino*, EUNSA S. A. Pamplona: 2003.

GILSON, ETIENNE, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA: 2002.

GILSON, ÉTIENNE, *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Versión Española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Segunda Edición: 1985.

GONZÁLEZ-AYESTA, CRUZ, *La Verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona: 2006.

GRABMANN, MARTIN, *Filosofía Medieval*, Traducción de Salvador Mingujón, Profesor de la Universidad de Zaragoza. Editorial Labor, S. A. Barcelona - Buenos Aires: 1949.

GRABMANN, MARTIN, *La Filosofía de la Cultura de Santo Tomás de Aquino*, C.E.P.A., Buenos Aires: 1942.

HEINZMANN, RICHARD, *Filosofía de la Edad Media*, Editorial Herder, Versión castellana de Víctor M. Herrera, Segunda Edición: 2002.

HUGON, EDUARDO, *Principios de Filosofía, Las veinticuatro tesis tomistas*, Traducción al castellano de la segunda edición francesa por los PP. de la misma orden, Editorial Poblet, Buenos Aires: 1940.

MANSER, GALLUS, *La Esencia del Tomismo*, Traducción de la segunda edición alemana por Valentín García Yebra, Madrid: 1947.

MAURER, ARMAND, *Historia de la Filosofía: filosofía medieval*, Introducción y prefacio por Etienne Gilson, Traducción de Demetrio Náñez, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires: 1967.

SERTILLANGES, ANTONIN DALMACE, *Las Grandes Tesis de la Filosofía Tomista*, Versión Castellana del Dr. Ángel Lacabe, DEDEBEC, Ediciones DESCLÉE de Brouwer, Buenos Aires: 1948.

SERTILLANGES, ANTONIN DALMACE, *Santo Tomás de Aquino*, Versión Castellana de José Luis de Izquierdo Hernández, Ediciones DESCLÉE, de Brouwer, Buenos Aires: 1945.

SPADE, PAUL VINCENT, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Volume I: Survey, Version 2.0: 1985.

S.S. FRANCISCO, *Lumen Fidei*, Editorial Paulinas, Lima: 2013

STUMP, ELEONORE, *Aquinas*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London and New York: 2007.

VERWEYEN, JOHANNES MARIA, *Historia de la Filosofía Medieval*, Traducción directa por Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires: 1957.

- **Obras escritas por más de un autor**

PASNAU, ROBERT y SHIELDS, CHRISTOPHER, *The philosophy of Aquinas*, Westview press, A Member of the Perseus Books Group: 2004.

- **Obras escritas por tres autores o más**

OCÁRIZ, FERNANDO y otros, *Las Razones del Tomismo*, EUNSA, S. A., Pamplona: 1980.

- **Obras que son parte de una compilación**

GOODMAN, LENN, “Happiness” en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010.

HALDANE, JOHN J., “Aquinas on Sense-Perception”, en: *The Philosophical Review*, Vol. 92, N° 2: 1983.

HASSE, DAG NIKOLAUS, “The soul’s faculties”, en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010.

HOFFMANN, TOBIAS, “Intellectualism and voluntarism” en: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Edited by Robert Pasnau, Associate Editor Christina Van Dyke, Cambridge University Press: 2010.

MCINERNY, RALPH, “Ethics”, en: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University Press: 1999.

- **Publicaciones periódicas**

ORLANDIS, RAMÓN, “El fin último del hombre según Santo Tomás”, *Manresa*, Barcelona: 1943.

ORLANDIS, RAMÓN, “El último fin del hombre según Santo Tomás”, *Manresa*, Barcelona: 1942.

- **Enlaces web**

PASNAU, ROBERT, “Divine Illumination”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (*Summer, 2011 Edition*) p. 5. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/illumination/>>., consultado el 20 de Febrero de 2014.

KLIMA, GYULA, "The Medieval Problem of Universals", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall, 2013 Edition) p. 5. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/universals-medieval/>>., consultado el 22 de Febrero de 2014.

