

El dinamismo de la perfección:
la naturaleza del fin último en santo Tomás de Aquino

Alejandro Cifuentes M.¹
Universidad Finis Terrae
Santiago, Chile

Introducción

Dentro del pensamiento tomista, el fin último ocupa un lugar fundamental en la vida del hombre: todo cuanto hacemos, lo hacemos a causa de él. Luego, si hablamos con propiedad, debemos decir que el fin último es la regla y la medida definitiva según la cual nuestros actos tienen o no razón de ser.

Supuesto lo anterior, si nos merece algún interés nuestro obrar y los fines que perseguimos con él, no podremos tener un interés menor por conocer en qué consiste nuestro fin último. De ahí que, como señalábamos, la presente cuestión ocupe un lugar capital en la obra del Doctor Angélico.

Ahora bien, y de modo un tanto desconcertante, aquello que refiere al fin último del hombre en la obra del Aquinate ha sido objeto de confusión en reiteradas ocasiones, siendo leído desde una óptica que, según intentaremos mostrar, distorsiona el pensamiento de santo Tomás hasta hacerlo irreconocible.

Nos referimos, en concreto, a aquellas confusiones que se derivan de una lectura *intelectualista* del pensamiento de santo Tomás. Lectura, dicho sea, que no yerra por lo que afirma, sino que más bien lo hace por lo que niega —o calla— imprudentemente.

Cierto es, con toda certeza, que nuestra felicidad se cifra en la visión de Dios. Sin embargo, la misma razón por la cual nuestra felicidad consiste en un acto intelectual, es a su vez razón de que no pueda consistir meramente en un acto intelectual. Antes bien, ha de incluirse en la

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes (Santiago, Chile). Profesor de la Dirección de Filosofía y Formación general de la Universidad Finis Terrae (Santiago, Chile). Investigador en Tanto Monta (Santiago, Chile).

naturaleza de la beatitud –y no solo mencionarse– el acto de nuestra otra facultad superior, a saber, el amor. Veámoslo.

Fin último del hombre como intelección de Dios

Dice santo Tomás de Aquino², hacia el comienzo de las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad*, que “ha de saberse que, en una cosa, cualquiera que sea, pueden encontrarse perfecciones de dos modos” (*De Veritate*, q. 2, a. 2) y luego continúa: “del primer modo, según la perfección de su ser, que le compete en virtud de su propia especie” (*De Ver*, q. 2, a. 2). Es decir, todo cuanto existe, existe siendo algo, razón por la cual posee una cierta perfección. Ahora bien, como lo señalaba antes el Aquinate, a este modo de considerar la perfección de una cosa le sigue otro modo:

porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa, entonces en cualquiera cosa creada, para una perfección de esta clase, tanta falta de perfección absoluta tiene, cuanta perfección en las otras especies se encuentra; así, pues, la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta en cuanto que perfección de una parte del universo todo, la cual emerge de las perfecciones de las cosas singulares. (*De Ver*: q. 2, a. 2)

Vale decir, como contraparte de lo anterior, que en la medida en que algo sea lo que es, estará privado de ser todo lo demás. Piénsese, por ejemplo, en el color: si tenemos un objeto rojo, al tiempo que es rojo no puede ser de otro color. Aquello por lo que ese objeto posee la perfección de ser rojo es, a la vez, causa de que no posea la perfección de ser blanco, verde, azul, gris, etc. De un modo semejante, señala santo Tomás, aquello por lo que cada cosa posee una cierta perfección –a saber, su forma–, es también la causa de que sea imperfecta en relación con la totalidad de lo existente.

Así las cosas, todas las criaturas existen según esta doble disposición: en virtud de que poseen forma son verdaderamente poseedoras de perfección propia, esto, sin embargo, al oneroso costo de ser necesariamente imperfectas en relación a la totalidad de lo existente. Y es que no podría ser de otro modo. En la medida en que son distintas de Dios –pues de lo

² Las traducciones de las obras de santo Tomás son propias, a partir del texto latino compilado en <https://www.corpusthomisticum.org>

contrario no podrían ser criaturas— su perfección debe comportar, al modo en que hemos señalado, un grado de imperfección.

Ahora bien, si se la considera con detención, esta doble disposición de las criaturas resulta un tanto inquietante. En efecto, todas las criaturas, al decir de santo Tomás, han sido hechas para “conseguir su perfección, que es la similitud de la perfección y de la bondad divina” (*Summa Theologiae* I, q. 44, a. 4). Es decir, si tienen perfección propia, no la tienen sino para imitar la infinita perfección de Dios. Con todo, aquello que les da su propia perfección, a la vez, limita a las criaturas del modo que hemos descrito. Así, pues, la causa de que las criaturas puedan aspirar a imitar la infinita perfección de Dios es simultáneamente causa de que no puedan alcanzarla.

Resulta, decíamos, inquietante que esta sea la situación de la creación: pareciera que ha sido hecha para un fin que, por su misma constitución ontológica, no puede alcanzar. Sin embargo, señalará santo Tomás:

Para que haya un cierto remedio a este tipo de imperfección, se encuentra otra clase de perfección en las cosas creadas, según la cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; esta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente, puesto que algo es conocido por el cognoscente de modo que lo conocido mismo está en el cognoscente, por esto se dice en el libro tercero del *De Anima* que «el alma es en cierto modo todas las cosas», ya que naturalmente puede conocerlo todo. Y de este modo es posible que en una sola cosa exista la perfección del universo todo. De ahí que esta sea la más alta perfección que puede advenirle al alma, según los filósofos, que en ella se describa todo el orden del universo y sus causas; en esto cifraron también el fin último del hombre que, según nosotros, será la visión de Dios (*De Ver* q. 2, a. 2).

En su infinita sabiduría y —sobre todo— en su infinita bondad, Dios ha dispuesto un cierto remedio para poner solución a la aparente contradicción de la que dábamos cuenta. Por medio del conocimiento, la criatura intelectual puede tomar parte de las perfecciones propias de todo cuanto hace objeto de su conocer. Y así, pues, como señala el doctor Angélico, existe en el hombre la posibilidad de compendiar la realidad toda en un único verbo interior, en cuya posesión, de cierto modo, la criatura hace presente para sí las perfecciones todas del universo todo. Ya no se dirá imperfecto el ente dotado de intelecto, aun cuando se le compare con la

perfección del universo completo; de cierto modo –insistimos–, puede trascender su ser natural para “infinitar” en el ser.

Frente a tanta dignidad del acto cognoscitivo –que no es sino un modo de ser más perfecto–, resulta natural que el Aquinate se decante por identificarlo con el blanco de todos nuestros deseos, con aquello que perseguimos en cada uno de nuestros actos. Tan solo en la intelección de la divina esencia se aquieta el corazón del hombre, puesto que allí se da cumplimiento a nuestro más fundamental deseo: poseer en sí toda perfección existente, a semejanza de la primera causa que es Dios. En una palabra, dirá santo Tomás, “es, pues, el fin último del hombre el conocimiento mismo de Dios” (*Summa contra Gentiles*, III, 25).

Lecturas intelectualistas de santo Tomás

A partir de lo dicho, es manifiesto que dentro del pensamiento de santo Tomás no hay mayor bien para el hombre que alcanzar la intelección de la esencia divina. De ahí que al momento de caracterizar al tomismo, no pocos autores lo califiquen de *intelectualista*. Ahora bien, aunque tienen coincidencias entre sí, quienes usan el término no siempre lo emplean del mismo modo, según pasamos a desarrollar.

De entre los que usan el término con más fuerza, por ejemplo, se cuenta Pierre Rousselot, quien señala que el Aquinate pondría “todo aquello que tenga valor, toda la intensidad de la vida y la esencia misma del bien –idéntico con el ser– en el acto de la inteligencia: todo lo demás puede ser bueno solo por participación en él” (1908, p. iii). Como se ve, para el francés la perfección del acto intelectual es tal que nada puede ser perfecto sino por participación en él. Esto, sin embargo, explica Rousselot, no se debe exclusivamente a la perfección del conocer, sino que también se debe a que ningún otro acto se le equipararía. Su argumentación es como sigue:

Los actos del hombre son muchos y muy variados, ahora bien, es claro que su perfección depende de los más perfectos. Y llamamos más perfectos a aquellos actos que emanan de las potencias más perfectas que hay en el hombre, a saber, de su intelecto y de su voluntad. Dicho esto, es claro que si hay dos facultades superiores una debe primar por sobre la otra, puesto que “una estricta paridad hace superflua a una de las dos” (Polo, 2009, p. 295). De ahí que

luego santo Tomás en su *Tratado del fin último* santo Tomás se pregunte sobre cuál recae el fin último del hombre, a lo que contesta:

Para la beatitud, según se dijo antes, son requeridas dos cosas: una que es la esencia de la beatitud; otra que es *como un cierto accidente per se*³ suyo, a saber, la delectación a ella adjunta. Digo, pues, que en cuanto a lo que es esencial a la misma beatitud, es imposible que consista en un acto de la voluntad. En efecto, es manifiesto desde las premisas que la beatitud es la consecución del fin último. La consecución, sin embargo, no consiste en el acto mismo de la voluntad. Pues la voluntad se mueve al fin ausente cuando lo desea; y al presente cuando en él descansando se deleita. Es manifiesto, sin embargo, que el deseo mismo del fin no es la consecución del fin, sino que es un movimiento hacia el fin. La delectación, sin embargo, le adviene a la voluntad por el bien presente, no, al contrario, por aquel que está ausente, pues la voluntad se delecta en él. Luego, es necesario que haya algo distinto al acto de la voluntad, por medio de lo cual se haga presente el fin a quien lo quiere. [...] Así, pues, la esencia de la beatitud consiste en un acto del intelecto, mientras que a la voluntad le corresponde la delectación consecuente a la beatitud [...] (*S. Th. I-II*, q. 3, a. 4)

Como se ve, el Aquinate señala que la beatitud no puede consistir esencialmente en un acto de la voluntad, puesto que tiende mientras está ausente el objeto al cual tiende y cuando se hace presente, la voluntad deja de tender. Así descrito, parece que el amor cae bajo la razón de movimiento, puesto que “cuando se ha realizado el último término del movimiento se ha actualizado toda la potencialidad, y entonces su movimiento ya no es concebible” (Rousselot, 1908, p. 46). Y si cae bajo la razón de movimiento, cae bajo la razón de acto imperfecto, según la caracterización que hace santo Tomás del movimiento en su comentario a la Metafísica de Aristóteles (cf.: *Sententia libri Metaphysicae*. lib. 11, l. 9).

De este modo, sentenciará Rousselot, si el amor participa del fin último del hombre es tan solo porque tiende al acto intelectual: “las operaciones de la voluntad son esencialmente imperfectas y relativas, mientras que las de intelecto son perfectas y, por tanto, son fines” (1908, p. 46).

³ Traducimos aquí “*quasi per se accidens*” del siguiente modo: “como un accidente per se”. Aunque el “*per se accidens*” se suele traducir como “accidente propio”, nos parece que no es del todo correcto, puesto que para santo Tomás se trata de dos categorías lógicas similares, pero no idénticas (cf.: *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 1 l. 14). Asimismo, como se verá más adelante, el uso de un “*quasi*” parece indicar que el término está empleado de modo analógico, como sucede en otros lugares de la obra del Aquinate. Véase, por ejemplo: *De Ver.*, q. 29, a. 3.

En una línea semejante, pero bastante más matizada, podemos encontrar a autores como Étienne Gilson, quien, de hecho, polemiza con la concepción de amor de Rousselot (Cf.: 2009, pp. 273-276) y, lejos de llamarlo imperfecto, reivindica una correcta comprensión de su naturaleza. Con todo, y en atención al mismo pasaje que citaba Rousselot (*S.Th.* I-II, q. 3, a. 4), considera que esto no es suficiente para incluir con mayor peso al amor dentro de la visión beatífica, señalando que “en último análisis, no constituye más que un simple accidente” (1989, p. 621). Y es que, recordemos las palabras de Tomás respecto del acto de la voluntad: “es como un cierto accidente per se [...] en cuanto a lo que es esencial a la misma beatitud, es imposible que consista en un acto de la voluntad” (*S.Th.* I-II, q. 3, a. 4)

El problema del amor

Con lo dicho hasta aquí parecería extraño, incluso ajeno al pensamiento del Aquinate querer controvertir lo dicho. Son muchas y muy probadas las razones por las cuales es manifiesto que dentro del pensamiento de santo Tomás no hay mayor bien para el hombre que alcanzar la intelección de la esencia divina. Excepto, señalará el mismo santo Tomás, si estudiamos al hombre, no considerado en abstracto, sino según las condiciones actuales de nuestra vida terrena. Y si hacemos tal, precisará el Aquinate, existe un mayor bien para el hombre que la intelección de Dios, a saber, el amor de Dios.

El argumento aquí presentado puede encontrarse en varios lugares de la obra del Aquinate, sin embargo, atenderemos al locus clásico: el *Tratado del hombre*. En él, santo Tomás se pregunta si acaso la voluntad es una potencia más eminente que el intelecto, a lo que responde así:

La eminencia de una cosa con respecto a otra puede considerarse de dos modos: de uno, absolutamente; de otro, relativamente. [...] Luego, si el intelecto y la voluntad se consideran absolutamente, el intelecto es más eminente. Ahora bien, si se los compara relativamente, a veces la voluntad es mayor que el intelecto; a saber, [...] cuando una cosa es buena y más noble que el alma en la que está el concepto entendido; por comparación a dicha cosa, la voluntad es más eminente que el intelecto (*S.Th.* I, q. 82, a. 3).

Como señala el Aquinate en su respuesta, si se las compara de modo abstracto y en absoluto, es claro que en el hombre la inteligencia resulta más noble que la voluntad. Ahora bien, si salimos del plano abstracto y consideramos al hombre que está aquí en esta sala, el esquema

cambia. En efecto, si nos pensamos a nosotros mismos tal como nos tenemos en este momento, resulta que el intelecto no es necesariamente más digno que nuestra voluntad. Antes por el contrario, como dirá el Aquinate, referidas nuestras facultades superiores a un objeto más eminente que nosotros, la voluntad será superior al intelecto, puesto que, mientras que la voluntad tiene por objeto a la cosa en sí, el intelecto tiene por objeto a la cosa en cuanto que, de cierta manera, existe en el alma del cognoscente. Es decir, mientras la voluntad se relaciona con su objeto de inmediatamente, el intelecto se relaciona con su objeto mediante el cedazo del concepto. De este modo, al querer algo superior, el hombre no le resta ni un ápice de perfección a lo que ha hecho objeto de su voluntad, mientras que al conocer algo superior, el hombre rebaja la perfección de lo que ha hecho objeto de su entender, según su medida de su intelecto. Como reza el adagio latino, *quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur*: lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente.

A partir de esto –sentenciará luego el Doctor Angélico– debemos que concluir que en este mundo “es mejor amar a Dios que conocerle” (*S.Th.* I, q. 82, a. 3). Pero, ¿no entra esta afirmación en conflicto abierto con lo que veníamos diciendo? Por una parte, vemos que santo Tomás nos señalaba que no hay mayor bien para el hombre que la intelección de la divina esencia y, a continuación, nos dice sí que hay un bien mayor para el hombre en esta vida: el amor de Dios. ¿No es esto una clara inconsistencia?

Podría argüirse que se están comparando dos planos distintos, como han hecho algunos de los lectores de santo Tomás: en un caso estamos hablando del fin último en absoluto y en otro caso del fin último en el marco de esta vida. Es cierto que hay una distinción, sin embargo, lejos de solucionar el problema, introducir este dualismo solo lo profundiza, puesto que un plano incluye al otro. Pero, en virtud del tiempo, obviemos este problema, puesto que hay otro mayor.

Existe un pasaje de la *Summa*, ignorado de continuo por estos los lectores del Aquinate, en el que, como respuesta a una objeción, se lee que el Aquinate afirma lo siguiente: “el amor –la dilección– de Dios es mayor que su conocimiento, sobre todo en el estado de esta vida” (*S. Th.* II-II, q. 27, a. 4). Nótese: “sobre todo en el estado de esta vida”. Si hacemos caso al sentido habitual de las palabras, parece que santo Tomás señala que, no solo en esta vida, sino también en la otra, aunque con menor intensidad, se cumple lo que señalaba: que el amor de Dios es mayor que su conocimiento.

Contra lo que muchos han pretendido, es innegable la existencia de esta «tensión» dentro de la obra del Angélico. Dirá Pietro Parente que, “teniendo en cuenta la diferencia entre la función del intelecto y de la voluntad en esta vida y la misma función en la otra, siempre queda un cierto embarazo y dificultad en quien lee tranquilamente a Santo Tomás” (1945, p. 168).

Y es que no podía ser de otro modo. Reiteramos, cierto es, con toda certeza, que la beatitud del hombre consiste en el conocimiento de Dios. No queremos aquí *incidere in Scyllam cupiens vitare Charybdim*; no queremos caer en un voluntarismo con tal de evitar el intelectualismo. Sin embargo, no podemos dejar de denunciar lo contrario que es al pensamiento de santo Tomás marginar de este modo al amor. Dirá Ramón Orlandis:

Un sistema de moral tal que pusiera el bien del hombre, su bienaventuranza esencial en la adquisición y posesión intelectual de la verdad, un sistema moral que apenas tuviera en cuenta las tendencias y aspiraciones intelectuales del hombre, sistema sería este 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. Y por más que este tesoro máximo de Verdad fuera real y genuino, es decir, que no fuera otro que la misma Verdad increada e infinita, el sistema, por ser parcial, por detenerse a la mitad de camino, sería insostenible, porque miraría a Dios solamente como bien del hombre, como mero objeto de su satisfacción intelectual. No dejaría, por lo tanto, de ser egocéntrico. Por lo que a Dios se refiere, no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada por 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 de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo (1943, p. 10).

Reconociendo en todo momento que la visión beatífica es esencialmente una actividad intelectual, debe reconocerse también que no se puede quitar de ella el amor. El amor, según parece, no puede ser un mero accidente, debe ser más.

Respuestas a las objeciones intelectualistas

Llegados a este punto, ¿cómo solucionamos el problema que hemos planteado? ¿En consiste el fin último del hombre? ¿En un acto del entendimiento o en uno de la voluntad? Como lo hemos señalado anteriormente, es claro que una facultad debe primar por sobre otra.

Entonces, ¿qué hacer? Lo primero en nuestro itinerario será responder a las objeciones de los dos autores mencionados, comenzando por Rousselot.

No puede negarse que el argumento de Rousselot resulta persuasivo si lo lee con detención. Así, por ejemplo, lo considera Antonio Millán-Puelles:

ambos actos [el movimiento y el acto volitivo] se acaban cuando su sujeto alcanza la posesión del término u objeto de los mismos. En cierto modo, la definición aristotélica del movimiento, “acto de un ente en potencia, en tanto que en potencia” también conviene al deseo. Solo se está en acto de deseo en tanto que se está en potencia de lo deseado, de la misma manera que solo se está en acto de movimiento en tanto que se está en potencia de su fin. Y todavía hay que añadir que, al desear, se está en potencia de lo deseado en medida mayor de la que al moverse se está en potencia del fin del movimiento. Porque, mientras que el acto de moverse es una aproximación física a su término, el acto de desear no siempre va acompañado de tal aproximación, y sobre todo no consiste en ella (2014, p. 132).

No solo parece que el querer es un movimiento, como decía Rousselot, sino que Millán-Puelles agrega que pareciera que al querer le conviene la razón de imperfección de modo incluso más propio que, por ejemplo, al movimiento locativo. Ahora bien, dicho lo anterior, Millán-Puelles introduce un pequeño matiz y afirma:

sin embargo, y justo porque el deseo no es una aproximación física a su objeto, el acto de desear se da completo desde su comienzo, mientras que, en cambio, el acto de moverse solo se da cuando no está completamente dado. En sí mismo, el acto de moverse es menos actual que el del deseo. Sin duda, los dos son acto. Pero el acto del deseo no es, de suyo, nada potencial. Si el ser desiderante está en potencia, no es por tener el acto del deseo, sino por no tener lo deseado (2014, p. 133)

Es decir, aunque el deseo cesa una vez que se alcanza su objeto, la acción de desear no se da sucesivamente, sino que se da toda completa en el primer instante. Luego, si consideramos que el carácter sucesivo del movimiento es la diferencia específica por la que Aristóteles lo define, debemos entonces descartar que el querer caiga bajo la razón de movimiento.

Con todo, podría aducirse un contrargumento en defensa de Rousselot: la definición de según la cual el movimiento es “acto [del ente] en potencia en cuanto que está en potencia” (Aristóteles, *Physica*. 201b 3-4) es aristotélica. La caracterización tomista del movimiento, sin embargo, es “acto imperfecto de lo imperfecto”. Ahora bien, la imperfección por la que

santo Tomás caracteriza el movimiento, según parece, no radica tanto en el carácter sucesivo del movimiento del acto como sí lo hace en que la acción y su término no se identifiquen. En esta línea, Millán-Puelles mismo reconoce que no es totalmente actual aquel acto que tiene el fin fuera de sí: “se comprende muy bien que la posesión física del acto, plenamente actual, hacia el cual el movimiento se dirige, cancele al movimiento, porque este es, por esencia, parcialmente actual” (2014, p. 134). Con esto entonces, aún sigue en pie la observación de Rousselot: según parece, el acto volitivo es esencialmente imperfecto, puesto que tiene su fin fuera de sí. Ahora bien, Millán-Puelles se hace cargo de este posible contraargumento y señala que, a pesar de que cese el deseo una vez alcanzado aquello que se desea, no cesa de actuar la voluntad. Es cierto, el deseo, una vez adquirido su objeto, se troca en gozo, como hemos visto, pero por eso mismo dirá Millán-Puelles que no cesa la acción de la voluntad una vez que se alcanza lo deseado, antes bien, “el deseo se continúa, en cierto modo, en el hecho que lo anula y satisface” (2014, p. 134). Y es que, si el deseo que estaba presente en el querer, no estuviese presente en el gozar, no habría razón alguna por la que una vez obtenido aquello que se deseaba se produzca luego gozo. Hay una misma tendencia a la cosa que es permanente, como dirá luego:

Aunque [el gozo] requiere la posesión de lo deseado, no estriba, sin embargo, en poseerlo, sino en un nuevo modo de tender hacia él, en un quererlo con un querer distinto del que tenía la forma del deseo, porque es un tender que tiende a lo poseído precisamente en calidad de poseído. Si por tender se toma solamente el acto del movimiento o del deseo, no cabe duda de que lo ya físicamente poseído no es a la vez objeto de tendencia. Pero no hay una razón clara para tomar de un modo tan restricto la noción del tender. En efecto, gozar es, en cierto modo, ser inmaterialmente poseído por lo que ya se tiene de una manera física, y este inmaterial ser-poseído consiste en ser-atraído, o sea en un tender que, a diferencia del tender cinético y del desiderante, es tensión a lo que ya físicamente se posee. Como gozo o deleite, la satisfacción del deseo sería imposible si lo físicamente poseído no estuviera atrayendo, en ese mismo acto, a su sujeto (2014, pp. 134-135).

Como indica el español, el deseo y el gozo son articulados por una tendencia de la voluntad a la cosa según que atrae, de modo que, aun cuando el querer se troca en gozar, hay cierta continuidad del acto de la voluntad. Y así, pues, siguiendo lo dicho por Millán-Puelles una postura como la que ofrece Rousselot acerca de la naturaleza de la operación de la voluntad, ha de ser, por lo menos, reconsiderada.

En cuanto a Gilson, el problema parece ser sobre todo lingüístico. Según comenta Lucas Prieto, “es verdad que las expresiones que utiliza en la Suma de teología el Aquinate para referirse a este gozo (*quasi per se accidens*) pueden haber desorientado la interpretación de algunos comentadores y dado origen a la lectura intelectualista” (2023, p. 173). Y es que el pasaje entraña una cierta dificultad, sin embargo, no resulta insalvable. La clave, nos parece, está en que el *quasi* parece designar una analogía. En efecto, la beatitud no es una sustancia, de suerte que lo que participa de ella tampoco puede ser un accidente. Luego, cuando santo Tomás habla de que el acto de la voluntad toma parte como un accidente, pareciera que está haciendo una comparación como por analogía de proporción: la actividad intelectual es a la volitiva como la sustancia es al accidente. Vale decir, por ejemplo, la una viene primero y la otra después. Volvemos a sostenerlo: es necesario que haya un orden en las facultades. Ahora bien, esto no debe llevarnos a perder de vista una por solo prestarle atención a la otra. Como señala Jorge Peña, “la unión de los contrarios se lleva a cabo en una estructura jerárquica, no por yuxtaposición y oposición, no por confusión o absorción, sino por continuidad y conciliación” (2023, pp. 11-12). La inteligencia es la primera facultad en el orden de la perfección y la voluntad es la segunda, claro está. Pero ambas toman parte de la contemplación de forma importante y armoniosa porque la beatitud no le pertenece a ninguna de ellas, sino que le pertenece al hombre considerado como un todo.

Visión de Dios como amistad de Dios

Llegados a este punto, es preciso denunciar ya el error. En la disputa histórica del intelectualismo con el voluntarismo se filtró un presupuesto que, a nuestro juicio, no ha sido suficientemente examinado: se contrapuso la inteligencia a la voluntad, siendo que no hay motivos reales para hacerlo. Como señala Jaume Bofill, no se trata de

buscar un imposible compromiso entre las dos corrientes que valoran de preferencia una u otra de estas dos actividades humanas; sino de poner el acento en la común raíz de que brotan y en el común destino al que en definitiva se dirigen (1950, p. 3).

Ambas facultades toman parte de la beatitud porque la beatitud no le pertenece precisivamente a ninguna de ellas. Antes bien, le pertenece a la persona considerada como un todo. En este sentido, es preciso plantear la perfección humana como «dinámica», es decir, como realizada por todas las *dynamis* superiores. Ambas facultades toman parte integral de

la beatitud, al modo en que lo señala el mismo santo Tomás al describir la beatitud –completa y acabada– en el Comentario a los Nombres Divinos:

primero la luz intelectual es dada a cada [alma] según una determinada medida, como aquello de Efe. 4: a cada uno le es dada la gracia según la medida del don de Cristo. Y, puesto que lo espiritual ha sido probado, despiertan los deseos que por ser antes ignorados se despreciaban, después de la primera recepción de la luz, ahora habiendo experimentado el conocimiento de la luz de la verdad, más se desea y a quienes desean más, más les es infundida [la luz]: el efecto, pues, de la gracia divina se multiplica, según la multiplicación del deseo y el amor, como en aquello de Luc. 7: le son perdonados sus muchos pecados, pues ha amado mucho; así, pues, se observa una cierta circulación, mientras por la luz crece el deseo de la luz y por aumento del deseo crece la luz. El movimiento circular, en efecto, según su naturaleza es perpetuo y así siempre la luz divina extiende las almas hacia las cosas anteriores por el perfeccionamiento, sin embargo, no en todos por igual, sino según la proporción de cada quien respecto a la luz: algunas, en efecto, miran más diligentemente la luz infundida, las cuales más desean y más se perfeccionan (In De Div. Nom., cap. 4).

Nótese como santo Tomás habla de una circulación: se conoce y luego se desea, este deseo acrecienta el conocimiento y esto no hace sino que aumente el deseo y así sucesivamente. Del mismo modo que el entender toma parte del amar, el amar toma parte del entender y ambos crecen en esta circulación. ¡Y es que no podría ser de otro modo!

Según hemos venido mostrando, a diferencia de las demás criaturas, el hombre es capaz de Dios; puede alcanzarlo en su propia sustancia. Sin embargo, a la vez que el hombre es capaz de Dios, es absolutamente incapaz de Él. En efecto, según dice el mismo santo Tomás en reiteradas ocasiones, no hay nada, absolutamente nada, que pueda hacer el hombre por sí mismo para alcanzar a Dios. El creador trasciende infinitamente a la criatura apenas finita. Luego, si decimos que el hombre es capaz de Dios, lo decimos tan solo porque tiene la “posibilidad *puramente obediencial, puramente pasiva*, de que Dios, si quiere, graciosamente se le manifiesta en su mismo Ser” (Bofill, 1967, p. 92). Incluso, ha de decirse que frente a tanta pasividad del hombre frente a la adquisición de su último fin, en estricto sentido, no se requiere ningún acto del hombre para que este alcance la beatitud. Dios podría, sin problema alguno, darle al hombre de modo inmediato su absoluta perfección. Luego, si decimos que se requiere que el hombre actúe para alcanzar su fin último, confiesa santo Tomás, lo decimos tan solo porque Dios lo ha querido “para preservar el orden de las cosas” (*S. Th.* I-II, q. 5, a. 7).

Ahora bien, este orden no es arbitrario, como si fuese un fruto del mero capricho. Ciertamente Dios podría develarse y mostrarse al hombre sin más, como quien revela un secreto de su intimidad en plena calle, frente a un sinnúmero de desconocidos. Es perfectamente posible que esto suceda, sin embargo, resulta más decoroso y más conveniente evitarlo. Y es que, volviendo al ejemplo anterior, quienes oigan ese secreto que se dice en plena calle se sentirán disgustados e incómodos. Se les ha mostrado algo que no se les debería mostrar. La intimidad, en efecto, merece ser resguardada de todo desconocido. Tal como sucede con el corazón: no debe salir del interior en el que está escondido. La intimidad debe permanecer cubierta. Sin embargo, dirá el Doctor Angélico, esto no significa necesariamente que no sea comunicada. Hay una clase de personas a la que se les puede comunicar la intimidad sin romper el velo que la protege. Estos son los amigos. En efecto, dice el Aquinate:

es propio de la amistad que uno le revele sus secretos al amigo. Puesto que la amistad une los afectos, y de dos se hace casi un solo corazón, [de donde] no parece se descubra del corazón aquello que se revela al amigo (*SCG IV*, 21).

No se viola la fuente sellada de la intimidad cuando se la descubre al amigo, de modo que no hay más vía para el conocimiento de Dios que la amistad. Su intimidad no puede ser aprehendida como un objeto cualquiera. Debe ser conocida según que sea manifestada; según que nos sea dicha. A Dios no le conocemos si Él antes no quiere decirnos quién es; si Él antes no quiere darse a conocer en su Verbo. Y, como hemos dicho, tan alta intimidad no debe ser revelada sino a quien ha hecho de sus sentimientos, de su querer y de su pensar indistinguibles de los que hay en Dios. Véase, entonces, cuan conveniente resulta complementar la primera definición de beatitud que hemos esbozado. No se trata de un mero conocer, antes bien se trata de conocer al amado en su interioridad, tomando parte de ella en una vida común que no es sino lo propio de la amistad. Así, pues, todo parece apuntar a que la beatitud del hombre, entendida según su esencia, efectivamente consiste en la intelección de Dios. Sin embargo, no se debe obviar que esta intelección se da en el marco del amor recíproco que llamamos amistad. Como señalará Francisco Canals:

la esencia formal de la felicidad humana puede definirse por la intuición de la esencia de Dios, pero también en este caso, como en todos los bienes participados en lo finito, hay que afirmar, junto con la esencia, el modo –en este caso la inmediatez intuitiva de la posesión– y el “orden” o inclinación apetitiva y difusiva que define últimamente toda perfección como bien. La amistad del

hombre con Dios es, así, el intrínseco “orden” a la felicidad como bien plenario del ente personal (1987, pp. 679-680).

A modo de conclusión, entonces, debe decirse que la beatitud del hombre consiste en una actividad intelectual, pero no en cualquiera: sino en el conocimiento de Dios. Y, puesto que consiste en el conocimiento de Dios, debe afirmarse que se debe dar en el orden del amor. La intimidad de Dios es cosa reservada para quienes han hecho de su corazón uno con el suyo. No hay más modo de conocer a Dios. Y por esto, en el corazón del Evangelio no encontramos otra noticia que esta: “no os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (*Jn*, 15:15).

Bibliografía:

Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Publicaciones «Cristiandad».

Bofill, J. (1967). Contemplación y Caridad. En *Obra Filosófica* (pp. 89-97). Edicions Ariel.

Canals Vidal, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU.

Gilson, É. (1989). *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (F. Mujica, Trad.; 2.ª ed.). Ed. Univ. de Navarra.

Gilson, É. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval* (4.ª ed.). Rialp.

Millán-Puelles, A. (2014). *La estructura de la subjetividad: 1967*. Rialp.

Orlandis, R. (1943). El último fin del hombre en Santo Tomás. La preterición del amor de caridad. *Manresa*, 50.

Parente, P. (1945). En *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. Et religionis catholicae: Vol. X.* ex Officina libraria Marietti. <https://books.google.cl/books?id=W3s-P4xErPIC>

Peña Vial, J. (2023). *La conjunción: Una clave antropológica* (1.ª ed.). Ediciones Universidad Diego Portales.

Polo, L. (2009). La voluntad como tendencia espiritual. Introducción al tema de la libertad. En *Lecciones de psicología clásica*. EUNSA.

Prieto, L. P. (2023). La pertenencia del amor a la vida intelectual. *Studium. Filosofía y Teología*, 26(51), 163-176. <https://doi.org/10.53439/stdfyt51.26.2023.163-176>

Rousselot, P. (1908). *L'intellectualisme de saint Thomas*. Félix Alcan.

Santo Tomás de Aquino. (2019a). *Quaestiones disputatae de veritate* (Textum adaequatum Leonino 1970 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ). Corpus Thomisticum. www.corpusthomisticum.org

Santo Tomás de Aquino. (2019b). *Sententia libri Metaphysicae* (Textum Taurini 1950 editum). Corpus Thomisticum. www.corpusthomisticum.org

Santo Tomás de Aquino. (2019c). *Summa contra Gentiles* (Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum et automato translatum a Roberto Busa). Corpus Thomisticum. www.corpusthomisticum.org

Santo Tomás de Aquino. (2019d). *Summa Theologiae prima pars* (Textum Leoninum Romae 1888 editum). Corpus Thomisticum. www.corpusthomisticum.org

Santo Tomás de Aquino. (2019e). *Summa Theologiae prima pars secundae partis* (Textum Leoninum Romae 1891 editum). Corpus Thomisticum. www.corpusthomisticum.org