

Obrar la Verdad: Ética y contingencia en el pensamiento de santo Tomás de Aquino

IIª parte

Bonum ex integra causa: la consumación de lo verdadero como libertad para lo bueno

Flavia Dezzutto
Universidad Nacional de Rosario

Hemos señalado en la sección previa de nuestro artículo la perspectiva antropológica en la que ha de inscribirse la reflexión moral de Tomás de Aquino. A su vez, la comprensión del problema ético en el Aquinate es solidaria de la postulación del plano general de su pensamiento como *scientia theologica*, conocimiento teológico, ciencia según principios, clarificados específicamente en el ámbito práctico.

La delimitación de la moralidad humana requiere la investigación de las facultades propias de nuestra naturaleza, de los modos de su actividad, de su finalidad y objeto propio.

En efecto, en esta segunda sección nos proponemos exponer las vías por las que las cuestiones de la verdad y la libertad se reúnen en la consideración de la perfección de la potencia cognoscitiva, en su indisoluble vinculación con la ejecución de lo bueno por la libertad de la voluntad.

De este modo el ser humano puede “obrar la verdad”, al encontrarse con su condición originaria de creatura que ha de consumir en su camino temporal los desafíos y posibilidades de su naturaleza, las virtualidades de la vida en un ser racional, en búsqueda de su completud en el amor, en el que la verdad y el bien alcanzan su término y perfección.

Siguen entonces dos secciones dedicadas a la elucidación de los problemas mencionados en el pensamiento de Tomás de Aquino, y una conclusión final, en la que aspiramos a recapitular la sustancia de nuestra propuesta. En este trayecto deseamos destacar el núcleo ético presente en nuestra experiencia cognoscitiva, para aportar a la intelección de lo bueno como causa íntegra de la actividad de nuestras facultades, desplegadas en

el tiempo sucesivo, tensionadas hacia la plenitud humana por la diligente búsqueda del bien, conocido en la verdad, realizado por la libertad.

I. La verdad

*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus
qui est rationis origo.*

S.Thomae Aquinatis
Summa contra Gentiles. L. I, C. 57, n.8.

La mencionada integridad del propósito de santo Tomás aparece explicitada en el epígrafe, en tanto que en nuestro conocimiento puede hallarse manifestado su término: la intuición simple del *intellectus* y la vía de su realización: la discursividad de la *ratio*, que reconoce su origen en aquél.

Tomando como fuente la primera de las *Quaestiones Disputatae De Veritate* (1256-1259), que trata específicamente de la Verdad, la “determinación formal” de lo “verdadero” en nuestro conocimiento, hemos de mostrar el modo en que nuestra potencia intelectual se despliega en tensión con la contingencia del objeto del conocimiento, tal como se da en la naturaleza, y en el tiempo, indicando claramente, en tal despliegue, su anclaje y dirección hacia la intelección del Primer Principio en la eternidad.

L'option fondamentale se situe dans le domaine de la connaissance et le fait n'est pas surprenant si l'on songe à la primauté naturelle de cette doctrine dans tout système philosophique. Le Maître dominicain adopte résolument le réallisme intellectualiste d'Aristote. Estimant, d'autre part, que la personne humaine doit être le principe immédiat suffisant de ses activités, il rejette toute illumination divine au niveau de la connaissance naturelle. Le monde sensible est l'objet propre de la connaissance humaine: dès lors c'est en connaissant les choses corporelles que l'homme prend conscience de sa propre réalité comme sujet connaissant et c'est par l'intermédiaire des corps qu'il arrive à une certaine connaissance des réalités spirituelles, dont il n'a aucune intuition directe. La théorie de la science a pour base la doctrine de l'abstraction, sur laquelle se greffe toute la logique péripatéticienne.¹

¹ Van Steenberghen, Ferdinand: *Op. Cit.*, 337-338.

Las observaciones del autor citado nos permiten señalar la importancia de la “opción fundamental” de santo Tomás respecto del problema del conocimiento, problema central en toda elucidación filosófica, que respeta en nuestro autor el principio según el cual la naturaleza incoa el orden de la gracia, sin resultar corrompida, sino realmente plenificada.

La gravitación de Aristóteles en este tema en particular, resulta central, siempre que en la determinación formal de la Verdad la atribución de verdadero a la proposición que expresa el juicio se fundamenta en el “trabajo del concepto”, que involucra de lleno la cuestión de la abstracción.

No es nuestra intención, en tanto no es el objeto de este escrito, detenernos pormenorizadamente en la totalidad del proceso cognoscitivo, sino esclarecer aquellos puntos que aporten a fundamentar nuestra propuesta acerca de las relaciones entre verdad y libertad.

Los cuatro primeros artículos de esta cuestión, serán el campo de realización de nuestra tarea.

En el extenso y rico estudio introductorio a la edición completa de las *Quaestiones Disputatae de Veritate*, con el texto original latino y la traducción a la lengua italiana, a cargo del P. Abelardo Lobato OP, se nos brinda un completo cuadro de las implicancias de la *Quaestio* en el pensamiento medieval y tomista, según hemos tratado en la primera sección de este trabajo, y de las influencias y configuraciones doctrinales que confluyen en este grupo de cuestiones en particular.

Respecto de la cuestión primera, el P. Giovanni Cavalcoli OP nos dice en su Introducción:

Questa prima questione riveste un'importanza capitale per in principi che pone in ordine all'edificazione di una critica della conoscenza. Indubbiamente, ai tempi di S. Tommaso, la critica della conoscenza non esisteva come disciplina filosofica a sé stante; tuttavia, di fatto, l'Aquinata ha affrontato e risolto con profondo acume il problema critico.²

Esta “crítica” de la Verdad, comienza con la pregunta del artículo primero: *Quid est veritas*.

² S. Tommaso d' Aquino: *Le Questioni Disputate*. Testo Latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992. Volume Primo. *La Verità*. Introduzione alla Quaestio I, 66.

A este *quaeritur* se aduce el *dictum* de san Agustín en los *Soliloquios*: “verdadero es lo que es”.

De allí santo Tomás postula que “verdadero” significa en todo lo mismo que ente³, contestando a la objeción que indica la identidad de objeto entre ente y verdadero, y su diferencia respecto de sus nociones:

Pero contra esto: noción de cualquier cosa es lo que se expresa por su definición. Pero, desechando otras designaciones, Agustín designa “lo que es” como definición de lo verdadero. Luego, conviniendo verdadero y ente en cuanto a lo que es, parece que son lo mismo según sus nociones.⁴

A partir de esta distinción atinente a la “noción”⁵ de verdadero y ente respecto de su identidad en el ser, se desencadena una serie de consecuencias que niegan la diferencia de ente y verdadero según sus nociones, para afirmar la proposición: ente y verdadero son lo mismo.

De las objeciones a las siete consideraciones que forman la primera parte del artículo que propone la identidad entre ente y verdadero, destacamos: 1. las que apuntan a cuestionar la “conversión” entre ente y verdadero, pues si “ente y bueno se convierten (*convertuntur*)” deberían convertirse “bueno y verdadero”, lo cual no siempre ocurre, según informa el Aquinate; 2. la que, con la autoridad de Boecio, proporciona la segunda objeción que establece “lo verdadero es diverso que ente”; 3. finalmente, y de acuerdo al *Liber de Causis*, la mención de la prioridad del ser, luego del ente, respecto de todas las cosas, hace de lo verdadero segundo respecto de ente.

³ Siempre que se utilice en el presente texto, el término ente, debe leerse como traducción del término latino *ens*.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, Traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996. Artículo 1, C. 2. En adelante se utilizará el texto castellano de esta edición y el texto latino de la edición citada más arriba. De ahora en adelante, *De Ver.:* “*Contra, ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino, ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione*”.

⁵ El término “noción”, posee, en este contexto, el campo semántico de la palabra *ratio*, en tanto plantea un modo de relacionarse y de disponer una cosa respecto de otra, así decimos “dar razón de algo o de alguien”.

De la *Determinatio* del artículo en la que se manifiesta la posición de santo Tomás, nos centraremos en estos puntos:

- Ente es lo que concibe el entendimiento como lo más evidente, y en lo que resuelve todas sus concepciones, por lo cual todas las concepciones del entendimiento se toman por “adición”, *additione*, a ente.⁶
- Asumiendo que cualquier naturaleza es esencialmente ente, hay diversos grados de entidad, según los cuales se conciben los diversos modos de ser.
- Uno de los modos de ser del ente, es el de su conveniencia para con otro, lo cual no puede hacerse sin considerar algo que naturalmente convenga con todo ente. Tal es el alma: “en cierto modo todas las cosas”, *quodam modo est omnia*, expresión latina de la célebre frase de Aristóteles en el libro III del *De Anima*.⁷
- La delimitación en el alma de las potencias apetitiva e intelectual, lleva a distinguir la conveniencia (*convenientiam*) de la potencia apetitiva: del ente con el apetito; y la de la potencia intelectual: del ente con el entendimiento.

Esta conveniencia señala el acuerdo o la armonía entre ser y entendimiento, y es la condición necesaria para que se realice la asimilación del entendimiento del que conoce con la cosa conocida.

Pues, todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de tal suerte que a esta asimilación se le llama causa del conocimiento, así como la vista conoce el color por el hecho de ser informada por la especie del color.

Así, la primera comparación del ente al entendimiento, correspondencia que se denomina “adecuación” de la cosa y el entendimiento. Y en esto se cumple formalmente la noción de lo verdadero. Luego, esto es lo que añade lo verdadero al ente: la conformidad o la adecuación de la cosa al entendimiento. Y,

⁶ Este aserto es postulado a partir de la afirmación de Avicena: “es ente aquello que, en primer lugar, concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual resuelve todas sus concepciones”. El Aquinate señala a la “primera parte de su *Metafísica*” como la fuente de este texto. Se trata en realidad de la obra llamada *Sanatio*, compilación de carácter enciclopédico, que contiene, entre otros, un Tratado de Filosofía Primera.

⁷ Aristóteles entiende que el alma es en cierto modo todos los entes, en cuanto el conocimiento es identificable de cierto modo con sus objetos inteligibles.

como ya se ha dicho, a esta conformidad sigue el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad.”⁸

La verdad, queda así definida en tres modos:

- Según san Agustín en los *Soliloquios*, “Verdadero es aquello que es”.
- Verdadero es “cierta rectitud sólo perceptible por la mente”, según dice san Anselmo en el *De Veritate*.
- Y según san Hilario, en el *De Trinitate*, y san Agustín en el *De Vera Religione*: “verdadero es aquello que manifiesta y declara el ser”, “verdad es aquello por lo cual se hace patente (*ostendit*) lo que es”.

Destacamos, según lo establecido en la *Determinatio* del artículo, la siguiente secuencia en el tratamiento de lo verdadero:

- 1- La afirmación aristotélica según la cual “el alma es en cierto modo todas las cosas”.
- 2- El conocimiento que se cumple por *ad-similación* del cognoscente a la cosa.
- 3- El volverse a la cosa conocida propia del alma, que no es todavía conocimiento sino la causa del conocimiento, así, la primera condición de la verdad es que el ente responda al acto de asimilación del alma.
- 4- La adecuación, *ad-aequatio*, consiste en esta correspondencia ontológica, por la que el ente responde a la *ad-similatio* del alma.
- 5- En esto se cumple la noción formal de lo verdadero en toda su universalidad, por eso la verdad es causa del conocimiento, y no a la inversa.⁹

El fundamento de la resolución a las objeciones mencionadas y de la noción misma de que “ente y verdadero es lo mismo”, formulada al principio del artículo, es la siguiente interpretación del texto de san Agustín:

⁸ *De Ver. Q. 1 a. 1. In Det.: “Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”.*

⁹ Seguimos aquí al rico comentario a este artículo en la edición castellana citada de la *Quaestio De Veritate*.

Que aquella definición de lo verdadero, dada por san Agustín, se refiere a lo verdadero en tanto que tiene su fundamento en la realidad, y no a la relación por la que lo verdadero se cumple en la adecuación entre la cosa y el entendimiento.¹⁰

Lo verdadero se interpreta entonces como lo que significa la afirmación de la proposición, no como significando el acto de ser. Es citado aquí Aristóteles: “verdadero es aquello que es (*id quod est*), o sea, cuando algo que es, se dice que es”.

El artículo segundo se consagra a la averiguación de “si la verdad se encuentra más principalmente en el entendimiento que en las cosas”, *inveniatur in intellectu quam in rebus*.

Hemos de destacar las puntualizaciones de santo Tomás en la *Determinatio* o Respuesta del artículo, en estricta relación con lo destacado en el artículo primero.

El Aquinate parte en este texto de la categorización del modo de predicación analógico: aquello de lo cual se predica alguna cosa, ha de ser aquello en lo cual se encuentra cumplida primeramente la noción de lo común en la analogía.

Por ello, aunque “verdadero” se diga de muchas cosas, es preciso que se diga con más propiedad de aquellas en que se cumple plenamente la noción de verdad, *ratio veritatis*:

Pues bien, el cumplimiento de cualquier movimiento está en su término. Y el movimiento de la virtud cognoscitiva viene a terminarse en el alma, pues, es preciso que lo conocido esté en el cognoscente, al modo del cognoscente; el movimiento de la virtud apetitiva, en cambio, viene a terminarse en las cosas. Por eso es que el filósofo, en el III de su libro *Acerca del Alma*, establece una suerte de círculo en los actos del alma, según el cual, la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida al apetito, y éste, a su vez, conduce a la cosa de la que empezó el movimiento.

¹⁰ *De Ver. Q. 1 a. 1: “Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum”.*

Y puesto que lo bueno, como se dijo en el artículo precedente, se relaciona con el apetito, y, en cambio, lo verdadero con el entendimiento, por eso es que dice el Filósofo, en el libro VI de la Metafísica, que lo bueno y lo malo están en las cosas, y lo verdadero y lo falso están en la mente.

Ahora bien, una cosa no se dice “verdadera” sino en cuanto se adecua al entendimiento; y por eso es que lo verdadero se encuentra más secundariamente en las cosas; en el entendimiento, en cambio, más propiamente.¹¹

El bien hacia el que tiende el movimiento de la potencia intelectual, termina en el alma, por lo que *oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis*; se cumple así la consecuencia de la postulación aristotélica, según la cual “el alma es en cierto modo todas las cosas”.

Además de considerar este tema desde el ángulo de la tendencia de la potencia intelectual, cabe mencionar el modo en que la abstracción conceptual posibilita, por la inmaterialidad del alma, el conocimiento de las especies de las cosas.

De allí la excelente observación del Angélico, que recuerda la exposición aristotélica del “círculo de los actos del alma”, en cuyo dinamismo hallamos afirmado al conocimiento mismo, y a la entidad singular en la que todo conocimiento comienza.

Siendo la verdad una “adecuación” entre la cosa y el intelecto, esta adecuación no se expresa sino en la proposición o el juicio “verdadero”; no es la cosa la que está en el entendimiento sino su especie, como fruto del trabajo conceptual.

¹¹ *De Ver.* Q. 1 a. 2. In Determinatio: “*Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res; inde est quod philosophus in III de anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit VI metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu*”.

La razón formal de la verdad se cumple en la adecuación y se comunica en el juicio, por lo que es manifiesto que la verdad ha de estar más en el entendimiento que en las cosas, porque es éste el que puede postular lo “verdadero” *per modum cognoscentis*.

Deseamos profundizar algunos aspectos de la discusión acerca de los problemas emergentes en la vinculación entre “el alma” y “las cosas”, tal como el Aquinate la expone, apoyándose en Aristóteles.

En la definición del Aquinate en el artículo primero de esta cuestión que reza: “con el nombre ‘verdadero’ se expresa la conveniencia del ente con el entendimiento”.

Aquí encontramos la primera alusión explícita a la doctrina de Aristóteles en el *De Anima* 431b 21.¹²

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible.

Subrayamos el vocablo “identifica” porque allí radica la secuencia terminológica por la que la conveniencia del ente con el entendimiento, de la que hablaba santo Tomás, surge de interpretar la “identificación” de Aristóteles como adecuación, correspondencia y *convertitur*, que se traduce: “se convierte”.

Esta postulación es de gran importancia en tanto la doctrina de la adecuación exige que verdadero y ente se conviertan (identifiquen, correspondan, adecuen).

Al alma humana le ha sido dado “convenir” con todas las cosas, y es por eso “en cierto modo todas las cosas”. Esta conveniencia “del alma con todas las cosas” señala el acuerdo o armonía, que es condición necesaria para que se realice la “asimilación” del entendimiento que conoce con la cosa conocida, según decíamos antes.

El planteo de santo Tomás continúa en este artículo segundo, en el cual nos dice en la segunda consideración:

¹² La edición del *De Anima* utilizada es, Aristóteles: *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

Las cosas no están en el alma mediante su esencia, sino mediante su especie. Si la verdad se encuentra en el alma no será la esencia de la cosa sino su semejanza o especie, y lo verdadero será la especie del ente existente fuera del alma.¹³

Nuevamente el Aquinate se apoya en Aristóteles, invocando el siguiente pasaje del *De Anima*, 431b 28-29:

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus *formas*. Y por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra sino la *forma* de la piedra.

Santo Tomás prosigue la segunda consideración:

Pero la *especie* de la cosa, existente en el alma, no se predica de la cosa que está fuera del alma, así como no se convierte con ella. Luego, tampoco lo verdadero se convierte con el ente, lo que es falso.¹⁴

Hemos destacado más arriba el término “forma”, que en Aristóteles es *éidos*, y el Angélico denomina especie, o semejanza.

Si no se convierten el ente y lo verdadero como afirma la consideración precedente, es totalmente falsa la noción formal de lo verdadero como adecuación.

El problema se agrava en la cuarta consideración que realiza santo Tomás, en la que se dice que para que algo sea verdadero, si no se admite la doctrina universal de la correspondencia, habría que agregar a la definición

¹³ *De Ver. Q. 1. a. 1. In. det.: “Praeterea, res sunt in anima non per essentiam, sed per suam speciem, ut dicit philosophus in III de anima. Si ergo veritas principaliter in anima invenitur, non erit essentia rei sed similitudo et species eius, et verum erit species entis extra animam existentis”.*

¹⁴ *De Ver. Q. 1 a. 1. In Det.: “Sed species rei existens in anima, non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec cum ipsa convertitur: converti enim est conversim praedicari; ergo nec verum convertetur cum ente; quod est falsum”.*

de la intelección algo propio de ésta: “verdadero es lo que se ve”, o “lo que el cognoscente desea conocer”. Entonces la verdad no estaría en el entendimiento, o en la “forma” o “especie” de la cosa que existe en el entendimiento.

La primera solución a la primera consideración es simple:

Verdadero se dice más propiamente del entendimiento que de la cosa. Si se dice de la cosa, ente y verdadero se convierten por predicación, si se dice del entendimiento, se convierten por correspondencia, pues a toda intelección verdadera ha de corresponder algún ente.¹⁵

En la solución a la segunda consideración, se pone en juego el problema del “alma que es en cierto modo todas las cosas”, según veníamos señalando.

Así, la argumentación de santo Tomás nos reconduce al ámbito de los principios. El entendimiento divino, dice el Angélico, conoce todas las cosas en acto, la conveniencia en él es plena actualidad. Pero el entendimiento humano puede conocer todas las cosas potencialmente. En tal sentido es invocado Aristóteles, en el *De Anima* 430a 15:

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 de cierto modo los colores en potencia, colores en acto. Y tal intelecto es separable e impassible, 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. Santo Tomás concluye la resolución de las objeciones diciendo:

Se describe al entendimiento agente como lo que produce todas las cosas, y el entendimiento posible: lo que llega a ser todo. Así, en la definición de la cosa verdadera puede ponerse la visión en acto del entendimiento divino, pero no la visión del entendimiento humano, a no ser en potencia.¹⁶

¹⁵ *De Ver.* Q 1. a. 2 ad primum: “*Responsio ergo ad primum quod, sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente*”.

¹⁶ *De Ver.* Q. 1. a. 2. Ad quartum: “*(...) cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet*”.

Para mejor comprender la sustancia de este debate, hemos de mencionar los contendientes intelectuales con los que el Aquinate discute:

1. Con los averroístas latinos, aristotélicos heterodoxos, según los llama Van Steenberghen, defendiendo la unidad e inmortalidad personal del alma, defendiendo la “unidad del intelecto”, intelecto creado, potencial (en el orden del conocer), y no actual, en el sentido del conocimiento del entendimiento divino.
2. Con los agustinianos, herederos del neoplatonismo, respecto de los cuales debe afirmar la “eficacia de las causas segundas”, esto es, que el entendimiento humano pueda conocer, sin la fuerte determinación de la iluminación divina, que se manifiesta en la necesidad de la “vía iluminativa” para conocer, y que deja sin ámbito propio a la razón humana.
3. Inclusive, y marginalmente, con una suerte de “avicenismo latino”, que expresa, como dicen algunos medievalistas, un “complejo teórico” de los neoplatonismos medievales. Allí se plantea el problema del alma, y del *De Anima* aristotélico en general, así como el “Aristóteles” neoplatonizante, que ingresó particularmente por la Escuela de Traductores de Toledo, en cuya comprensión pueden encontrarse elementos del *Timeo* platónico, y la doctrina del *anima mundi*, sumada a las múltiples versiones de la teoría de la emanación y aspiración plotiniana, en sus diferentes reinterpretaciones de tendencia panteísta. Así como un “panteísmo materialista”, el de David de Dinant y Amalrico de Benne, que no es meramente un “animismo” panteísta, o materialismo vulgar, sino una combinación de elementos dialécticos y especulativos.

De la tesis aristotélica sobre la similitud entre el alma y las cosas, santo Tomás saca abundante fruto, debiendo, sin embargo, esclarecerla lo suficiente según los desafíos planteados por las posturas señaladas.

En dos sentidos, expresa el Aquinate su propia doctrina, avalando la posibilidad de conocimiento verdadero en un entendimiento finito, a saber:

Pues bien, el entendimiento que forma las quiddidades (las esencias. S/N) -al igual que los sentidos, en cuanto reciben la especie de la cosa sensible- no posee sino semejanza de la cosa existente fuera del alma. Pero, cuando comienza a jugar la cosa aprehendida, entonces, el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera en la cosa. Y cuando se adecua a lo que está fuera, en la cosa, se dice que el juicio es verdadero.

Pues bien, el entendimiento juzga la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo cual es propio del entendimiento que compone y divide. Por eso es que el Filósofo dice en el libro VI de la Metafísica que la composición y la división están en el entendimiento y no en las cosas, por eso es que la verdad se encuentra más propiamente en la composición y en la división del entendimiento.¹⁷

Se encuentra afirmada en este pasaje la discursividad propia de la *ratio*, que se concreta en la composición y división. Esta afirmación encuentra su consistencia en el juicio, que responde al mismo tiempo a lo “propio” del entendimiento y a la “adecuación” con su objeto.

La remisión a los Principios de este hábito de la razón expresado en el juicio, se evidencia en la *Determinatio* del artículo cuarto de esta cuestión, en la que se responde a la interrogación acerca de “Si hay sólo una verdad por la que todas las cosas son verdaderas”: “(...) la verdad del entendimiento divino es sólo una, de la que se derivan las muchas verdades del entendimiento humano.”

Y, en la Respuesta del artículo segundo que hemos analizado:

Se evidencia, por esto, como se dice en el libro X de la Metafísica, que las cosas naturales, a partir de las que recibe ciencia nuestro entendimiento, miden a nuestro entendimiento, pero son medidas por el entendimiento divino, en el que todas las cosas han sido creadas (...) Así, pues, el entendimiento divino, mide y no es medido; la cosa natural, en cambio, mide y es medida: no mide ciertamente las cosas naturales, sino sólo las artificiales. Luego, la cosa natural, constituida entre dos entendimientos, se dice “verdadera” según una adecuación

¹⁷ *De Ver. Q. 1 a. 3. In Det.: “Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividens; unde dicit etiam philosophus in VI metaph., quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus”.*

a ambos: así, pues, según se adecua al entendimiento divino, se dice “verdadera” en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el entendimiento divino (...).¹⁸

Santo Tomás nos dice que la Ciencia de Dios es la fuente y la finalidad de toda intelección, y por ello la medida por la cual las cosas se dicen “verdaderas”.

En tal sentido se entiende al “entendimiento divino” como el que se convierte “actualmente” con todas las cosas, pues se convierte en el orden del ser, que es la “causalidad” del ser de los entes, por la creación.

Reiteramos en el cuerpo de nuestro trabajo el texto latino, al final de la cita anterior, que señala la adecuación propia del entendimiento divino con las cosas: *“res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum.”*

Es de destacar el dinamismo de la adecuación de las cosas naturales “al” (*ad*), y no “y” (*et*), el entendimiento divino, a diferencia de su adecuación con el entendimiento creado. Este movimiento de adecuación exige, en la realización de la verdad, el orden al fin, determinado por la Ciencia de Dios.

En la noción de *adaequatio* que hemos establecido como nodal en la definición de la verdad, desde el ámbito de su fundamentación en la ciencia de Dios, y en el desarrollo del conocimiento argumentativo humano, encontramos un punto clave para determinar la coherencia del Aquinate en la tematización de la dinámica de los principios y de aquello que en ellos se funda; al respecto, nos dice F. Ruello:

Saint Thomas n'estime pas, en effet, que la notion de rectitude conduise au refus d'appliquer à la vérité divine la notion d'adéquation. Il pense au contraire que cette dernière notion permet de définir

¹⁸ *De Ver. Q. 1 a. 2. In Det.: “Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur X metaph.: sed sunt mensurate ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum”.*

*la vérité (et, avant tout, la vérité divine: nous sommes en théologie) comme rectitude. Pouvait-il en être autrement chez qui admet, d'entrée de jeu, que la vérité ne doit pas se définir d'abord et essentiellement en fonction de la chose, mais en fonction de l'intelligence connaissant la chose telle qu'elle est.*¹⁹

En la gnoseología tomista los hábitos intelectuales están siempre presentes a la “unidad de la conciencia”, por proceder del entendimiento, y porque en la medida en que sus actos no se separan de él, puede conocerlos a todos. Comprendiendo que el objeto propio e inmediato del entendimiento humano es la esencia de las cosas, en el acto mismo del conocer son aprehendidos las facultades y hábitos del conocimiento sólo inteligibles en acto, son el objeto secundario del entendimiento humano, pero el más cercano en el plano existencial, en cuanto a la inmediatez de la percepción intelectual. La mencionada “unidad de la conciencia” es, para el Aquinate, predicamental, personal, no trascendental ni despersonalizada. Tales los alcances de la noción de “adecuación”.

Al tomar la cuestión de la libertad de la voluntad, si la voluntad sigue a la intelección que le presenta lo bueno en razón de apetecible, se hace necesaria la correspondencia, que es el modo de la “relación” de lo verdadero, como de lo bueno “lo apetecible”, con Dios, como el Supremo Bien.

A los fines de establecer la vía por la que se realiza el vínculo entre la intelección y la volición, citamos a C. Fabro:

Facultad cognoscitiva realiza la más perfecta inmanencia, ya que es principio del acto, como del conocimiento del acto; sin embargo la voluntad es únicamente principio del acto, no de su conocimiento.²⁰

II. La libertad

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari,

¹⁹ Ruello, Francis, *La Notion de Vérité chez Saint Albert Le Grand et Saint Thomas D'Aquin de 1243 a 1254*. Louvain: Éd. Nauwelaerts, 1969, 251-252.

²⁰ Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona: Eunsa, 1978, 355.

scilicet de deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem."

S. Thomae Aquinatis
Summa Theologiae. I-II. Prologus.

El movimiento que la *Summa Theologiae* trasunta, comenzando la especulación desde Dios a las creaturas y continuando por la reflexión sobre el retorno de éstas a Dios, se tematiza aquí en al perspectiva de la teología moral, que en la obra del Angélico se destaca por su originalidad y profundidad.

La ya comentada cita del *De Fide Orthodoxa* de san Juan Damasceno, asiduo compañero de "conversación intelectual" con nuestro santo Doctor a lo largo de toda la *Summa Theologiae*, confirma su pertinencia en este ámbito, pues suele ser aludido particularmente en lo que concierne a temas de antropología o moral, y delata la influencia de la Patrística griega con sus variadas especulaciones sobre el hombre, que habíamos señalado como presupuesto doctrinal de este trabajo.²¹

Ferdinand Van Steenberghen apunta, al considerar las fuentes de la filosofía tomista, a la riqueza del planteo moral del Angélico, pues asume las tesis capitales de la metafísica y la psicología aristotélicas, junto a la "luz de la revelación cristiana".

Resulta difícil establecer los límites de una ética filosófica separada de una teología moral en el santo Doctor, pero puede al menos puntualizarse cómo el Aquinate establece las conceptualizaciones de tal perspectiva ética, como deliberadamente limitada a los horizontes de la vida terrenal, reservando a la teología los problemas planteados por el fin último propiamente dicho:

²¹ El P. Lafont se expide largamente, en su texto ya mencionado, acerca de la trama de influencias de los Padres Griegos en santo Tomás, en particular de Nemesio de Emesa y del Damasceno, señalando sus coincidencias y sus elementos propios. La presencia de las doctrinas de san Gregorio de Nyssa es también perceptible, y no sólo por las confusiones en la atribución de ciertas obras filosófico teológicas a su autoría, se trata llanamente de la relevancia de tales doctrinas. Es destacable también la recensión que el autor citado nos ofrece de las traducciones de reflexión moral, en las que puede enmarcarse históricamente a la propuesta de santo Tomás. Ver 198-225 de la edición citada.

*Quoi qu'il en soit, il est possible de dégager de la synthèse théologique de S.Thomas les éléments d'une éthique philosophique beaucoup plus adéquate que celle d'Aristote. Dans cette optique, il faudrait souligner surtout la conception nouvelle de la fin dernière et de l'obligation: la fin dernière naturelle de la personne humaine reside dans la connaissance et dans l'amour de la Cause première; cette fin n'est possédée d'une manière stable et parfaite que dans la vie future (...) mais l'acquisition de cette fin dernière et de la béatitude qui l'accompagne est subordonnée à la rectitude de l'agir humain ici-bas, au cours d'une vie d'épreuve où l'homme construit librement sa destinée, heureuse ou malheureuse; sa raison lui révèle les exigences de sa nature, lesquelles sont l'expression de la loi divine elle-même, et il doit conformer son activité libre à l'ordre moral ainsi découvert; la sanction de l'agir moral est naturelle et immanente (...).*²²

El autor citado establece los ejes que deseamos resaltar en esta última sección de nuestro trabajo, respecto de los actos voluntarios como propios del actuar humano, de lo que caracteriza a la elección libre, y de la deliberación que discierne los medios para la consecución del fin en la elección.

De una parte, nos encontramos con la concepción fecunda del último fin del hombre: la bienaventuranza, y de otra, con la noción de obligación, o de moralidad de los actos humanos, en tanto en ellos se consuma en la vida presente las elecciones que anticipan y señalan el destino futuro o final: el amor y conocimiento de la Causa Primera, sólo posibles en la vida eterna.

La sección de Teología Moral de la *Summa Theologiae* se inicia con la consideración del fin último del ser humano, tratado en las cuestiones primera a quinta; tal finalidad es la Bienaventuranza, que se consuma en la visión beatífica y se incoa en la vida terrena por la configuración del ser humano al designio creatural impreso en él como imagen de Dios, por ello:

Es preciso, sin embargo, precisar cuál es el punto de vista formal bajo el cual interviene la bienaventuranza al comienzo de la IIa Pars. Nada mejor para aclararlo que una comparación entre dos citas de un mismo versículo de la primera carta de san Juan en dos artículos de la Ia Pars y de la I-IIae, cuya

²² Van Steenberghen, Ferdinand: *Op. Cit.*, 344-345.

construcción es paralela. En 1, q 12, a 1, santo Tomás quiere demostrar que la visión beatífica es posible a la inteligencia del ser racional; se trata de un problema psicológico de capacidad intelectual; el Doctor Angélico cita en el *sed contra 1 Ioh 3, 2: Videbimus eum sicuti est*. En 1-2 q 3 a 8 tiene que probar que la única bienaventuranza verdadera para el hombre es la visión beatífica; se trata de un problema de ética; se expone el sentido y fin de la actividad humana; santo Tomás cita en el *sed contra* el mismo texto, pero esta vez le completa: *Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est*. El objeto es el mismo: Dios; idéntica también la operación intelectual: le veremos. Pero se puntualiza la referencia personal: seremos semejantes a él, es decir, seremos transformados a semejanza suya, obraremos como él, es decir, nuestro conocimiento y nuestro amor estarán a nivel suyo y nuestra bienaventuranza consistirá en la operación libre y espontánea que nos llevará hacia Él.²³

De tal modo, la Bienaventuranza aparece aquí bajo el ángulo de la ejemplaridad, por la cual en ella vemos la realización dinámica de la imagen de Dios. Santo Tomás pone a su investigación moral bajo el signo de la libertad espiritual por la que el hombre se une a Dios como su perfección, la perfección de una naturaleza que, buscando tal perfección, se restaura en su integridad.

La síntesis del dato revelado en su contundente verdad antropológico teológica, y el aporte de la ciencia aristotélica, en la que la consideración del movimiento de los seres naturales que el Estagirita estudia en la Física provee al Angélico de elementos para formular su teoría del libre albedrío, configura el horizonte de comprensión de las grandes cuestiones de la moral tomista.

La relación de ciertos actos y su objeto con el bien del hombre se dan objetivamente. Más bien que construirla, la razón la descubre. En última instancia, esta relación ha sido inscrita en las cosas por el Creador (I 47, 2): el plan de Dios respecto del mundo comprende todas las cosas con sus actividades y

²³ Lafont, Ghislain, *Op. Cit.*, 182.

relaciones mutuas (...) El hombre descubre lo que Dios quiere que las cosas sean para él; hace suyas las intenciones de Dios y se coloca a sí mismo en el centro de la creación; Dios es el autor de la naturaleza (II-II 64, 6).²⁴

La determinación específica de la naturaleza humana es la de poseer la capacidad, por su razón, de ser principio de sus movimientos, en tanto ser autónomo capaz de regir sus elecciones, y desplegar las condiciones de su deliberación. El modo en que la naturaleza humana puede hallar su citada perfección, puede ser mejor comprendido con el análisis de la cuestión sexta de la I-II de la *Summa Theologiae*, que se dedica al “Voluntario e Involuntario”:

Puesto que la bienaventuranza ha de ser alcanzada mediante ciertos actos, es necesario analizar los actos humanos para saber cuáles son los que pueden ayudarnos a obtenerla y cuáles de ellos nos apartan.²⁵

En la Introducción a esta cuestión, santo Tomás nos declara su plan:

- En tanto toda operación o acto versa sobre lo concreto, el conocimiento práctico alcanza su perfección al ponderar las cosas en particular. Así, la ciencia moral debe tratar los actos humanos primero universalmente, y luego particularmente.
- En el estudio universal de los actos humanos, se los considerará en sí mismos y en sus principios.
- Existiendo actos propios del hombre, y otros en común con los animales, se distinguirán y se estudiarán los propios del hombre, en tanto la beatitud es un fin específico del ser humano.
- Al considerar a los actos humanos en sentido estricto, como voluntarios, siendo la voluntad un apetito racional propio del hombre, se estudiarán los problemas ajenos a la voluntariedad o involuntariedad del acto humano.

Se impone en primer lugar la determinación de la posibilidad de la voluntariedad del acto humano, invocando en el *Sed contra* del artículo

²⁴ Elders, Leo, *Hombre, Naturaleza y Cultura en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Educa, 2003, 39.

²⁵ S. Th. I-IIae. q. 6. Introductio: “Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via”.

primero de esta cuestión sexta al Damasceno, quien afirma: “Todo acto que supone una operación racional es voluntario”.

En la determinación del acto voluntario, se considera la posesión del principio del movimiento del acto, y el conocimiento del fin al que se dirige tal movimiento:

Y, por lo mismo, proviniendo ambas cosas, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios, puesto que la palabra “voluntario” significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación. De aquí que Aristóteles, san Gregorio de Nisa y san Juan Damasceno definan el voluntario diciendo no solamente que es “aquello que tiene en sí mismo su principio”, sino que incluyen además otro elemento: “el conocimiento”. En conclusión, como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, síguese que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios.²⁶

En esta cuestión sexta santo Tomás se encarga de establecer las alternativas del acto como voluntario o involuntario. En la cuestión séptima trata de las circunstancias del acto humano como las “condiciones singulares del acto concreto”, en calidad de accidentes de dichos actos.

La cuestión octava, nos introduce de lleno en el problema del objeto de la voluntad, respecto de lo cual deseamos resaltar:

- La identidad entre el objeto de la voluntad y el bien, respecto del movimiento de la voluntad hacia su objeto como hacia su fin.
- El movimiento hacia el fin, que en la voluntad implica también el querer los medios tendientes a dicho fin.

En la elucidación de si la “voluntad es solamente del bien”, ingresan elementos de importancia. Así, en el Corpus del artículo se determina que, siendo

²⁶ S. Th. I-II q. 6 a. 1: “*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. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur*”.

la voluntad un apetito racional, en tanto apetito, desea el bien en orden a la razón por la que el apetito se identifica con la inclinación de “todo ser hacia algo que se le asemeja y conviene”, “*inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens*”.

Toda cosa en cuanto “es”, *est ens*, es buena, así, toda inclinación lo será del bien.

La voluntad humana sigue a una “forma existente en la aprehensión”; de tal modo, tiende al bien, como conocido, y no se requiere entonces que aquello hacia lo que tiende sea bueno “en la realidad”, “*in rei veritate*”, sino es suficiente que sea aprehendido como bueno, “*in ratione boni*”.

La voluntad que quiere su fin, quiere también los medios para el fin en tanto potencia, pero, en cuanto se refiere al acto del querer, sólo es voluntad del fin. Así se expone en el corpus del artículo segundo de esta Cuestión octava:

Si por voluntad designamos la potencia, entonces se extiende al fin y a los medios, ya que cada facultad se extiende a todos los seres en los que se encuentra de algún modo su objeto, como la vista abarca todas las cosas que participan del color. Así el bien, objeto de la voluntad, se encuentra en el fin, y en los medios para el fin.

Más si hablamos de la voluntad en tanto designa el acto de querer, entonces sólo es propiamente del fin.²⁷

Al señalar a la voluntad como potencia, designamos al “acto simple” de tal potencia que debe versar sobre el objeto de esa potencia, en el caso de la voluntad, lo que es bueno, en tanto fin. Los medios no son deseados por sí mismos, sino con relación al fin.

El corpus del artículo mencionado termina citando a Aristóteles, quien en el libro VII de la Ética, dice: “el fin de las cosas deseables es como el principio en el orden inteligible”.

²⁷ S. Th. I-II q. 8 a. 2. In corpus. “*Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum*”.

En la consideración de los “motivos de la voluntad”, se estudia la relación entre voluntad y entendimiento, si el entendimiento mueve a la voluntad y según qué razón, asunto ya considerado respecto de las potencias del alma y sus relaciones: en tanto el objeto que mueve a la voluntad es determinado en su especie por el ser y el entendimiento, “*primum autem principium formale est ens et verum universale*”, como principio formal por el cual se determina la acción. Así ha de afirmarse que la inteligencia mueve a la voluntad, presentándole su objeto.

Antes de ingresar a las cuestiones dedicadas a la elección y la deliberación, digamos que, según se expuso respecto de la potencia apetitiva, la voluntad tiende hacia el bien en general como toda potencia a su objeto, que es, a su vez, el fin último, teniendo en “el orden apetecible, la misma función que los principios en lo inteligible”. El principio de los actos voluntarios deber ser entonces algo que naturalmente se quiere.

Por otra parte, el movimiento de la voluntad puede comprenderse en dos sentidos:

(...) bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación, que es moción del objeto. Del primer modo, ningún objeto le mueve necesariamente (a la voluntad. S/N), pues cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y, por consiguiente, dejar de quererla.

Más en el segundo sentido, la voluntad es movida necesariamente por un objeto y no por otros. En efecto, en el movimiento de cualquier potencia ha de tenerse en cuenta la razón formal que en su objeto le mueve.²⁸

De tal modo, puede ofrecerse a la voluntad en tanto potencia, un objeto que sea bueno “universalmente”, y en todos sus aspectos, única forma en que será movida necesariamente, pues los objetos que no son buenos en

²⁸ S. Th. I-II q. 10 a. 2. In Corpus. “*Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam*”.

todos sus aspectos no mueven necesariamente, sino que la voluntad puede dirigirse a ellos bajo un aspecto u otro.

Dejando los problemas específicos relativos a la fruición y a la intención, en cuanto referidos al fin del acto humano, realizaremos algunas breves observaciones sobre la elección y la deliberación, según hemos propuesto más arriba.

Para completar el cuadro que señala la importancia del estudio del acto voluntario en la teología moral de nuestro autor, citamos las palabras del P. Lafont, en su clásico texto ya citado:

La manera de elaborar el tema del acto humano estaba indicada en primer lugar por la orientación que el mismo santo Tomás había dado a la Ia. Pars. Ya hemos visto que quedaba en suspenso la actividad del hombre respecto de la bienaventuranza, actividad caracterizada por la sucesión temporal. En el punto de partida las dos coordenadas fundamentales eran el aspecto racional y personal del acto humano y su orientación a la Bienaventuranza.

Sin embargo, un incidente parece haber inducido a santo Tomás a insistir, al estudiar el acto, en su componente voluntario. Aludimos a la condenación en 1270 de unas tesis de inspiración averroísta, que propendían especialmente a reducir el libre albedrío a lo racional y, por consiguiente, a minimizar la autonomía voluntaria. (...) Como se ha notado, no se trata sin duda de un cambio sustancial respecto de sus posiciones anteriores, sino de un cambio de acento: anteriormente éste cargaba más sobre el aspecto racional del libre albedrío. Es muy probable que este incidente haya tenido su repercusión en la presentación de la I-II, por lo menos ha ayudado al Doctor Angélico a captar lo que, por otra parte, ya estaba latente en las premisas puestas en la Ia. Pars: la primacía del voluntario en la consideración del acto humano orientado hacia la Bienaventuranza.²⁹

En este sentido, el P. Lafont insiste en los alcances de este “cambio de acento” respecto de la tematización de la imagen de Dios en el hombre,

²⁹ Lafont, Ghislain, *Op. Cit*, 204-205.

que, vinculada a las observaciones del Damasceno sobre el libre albedrío, profundiza el aspecto personal y libre del acto volviendo a la tradición griega en la especulación sobre la libertad en los inicios del cristianismo, pues el tema de la imagen de Dios subraya la autonomía del acto, y valoriza la cuestión de la bienaventuranza en su dimensión escatológica.

Este problema recibe así su forma definitiva en el Aquinate.

Respecto del tema de la elección, en tanto pondera los medios que conducen al fin, su tratamiento conlleva elucidar cómo a la elección precede el “consejo”, *consilium* o deliberación, y establecer de qué potencia es acto la elección:

En consecuencia la elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consuma en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es, pues, manifiestamente, un acto de la potencia apetitiva.³⁰

La elección, que entraña un elemento de la razón y otro de la voluntad, debe reconocer en su constitución real prioridad de un elemento formal. Éste ha de determinarse en cuanto a la potencia de la que emana el acto.

De tal modo, la elección, en tanto la razón precede y ordena en cierta manera el acto de la voluntad, plantea la siguiente situación:

- el acto por el que la voluntad tiende hacia un objeto propuesto como bueno, es materialmente de la voluntad.
- en cuanto éste se ordena a su fin, por la razón, es formalmente de la razón.

De acuerdo a esto, la sustancia del acto es algo material, respecto del orden que le impone la potencia superior, según la ley de la subordinación de las potencias.

En tanto la sustancia del acto se denomina por este componente material, decimos que la elección es un acto de la voluntad. Como tal, la elección decide acerca de los medios pero no del fin, pues el fin último no puede ser objeto de la elección, en cuanto el fin tiene razón de principio y no de conclusión, dice santo Tomás citando a Aristóteles (*Physica II*): *unde finis, in quantum est huiusmodi, nos cadit sub electione*. Por cuanto el fin no es objeto de la elección.

³⁰ S. Th. I-II q. 13 a. 1. In Corpus. “*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*”.

Destacaremos, en el tratamiento de la deliberación o *consilium*, su cualidad de “juicio práctico”:

Como ya se dijo, la elección es consiguiente a un juicio de la razón sobre lo que ha de hacerse. Más en las cosas prácticas, se encuentra mucha incertidumbre, por versar las acciones sobre cosas singulares y contingentes, tan inciertas como su misma variabilidad. En materias tan dudosas, la razón no da su juicio sin una deliberación e investigación precedente. Por eso es necesaria una indagación de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo; por eso dice Aristóteles que la elección es “el deseo de lo previamente consultado” (Ethica III).³¹

Este *iudicium rationis de rebus agendis*, juicio de la razón sobre la práctica, conlleva la inquisición, la investigación, en medio del tumultuoso e incierto curso de las cosas contingentes, *inquisitio rationis ante iudicium de eligendis*, tendiente a discernir los medios para el acto de la elección.

En el *consilium*, nos dice nuestro autor en el artículo sexto de esta cuestión, no hay “término al infinito”, la *inquisitio consilii* es finita en ambos extremos, por el punto de partida, que está en el orden de la acción respecto del cual se dispone la deliberación; y, tomando el ejemplo de las “ciencias demostrativas”, en el término final de la deliberación que reside en aquello que nos es posible hacer.

Con todo, dice santo Tomás: “Nada impide, por otra parte, que el consejo sea en potencia infinito, ya que pueden presentarse indefinidas cosas y sin límite de cuestiones para la deliberación”.³²

En la tensión de la contingencia, el juicio práctico del *consilium*, se muestra la paradoja de la condición del ser humano: de un lado tensionado

³¹ S. Th. I-II q. 14 a. 1. In Corpus. “Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati”.

³² S. Th. I- II q. 14. a. 6. In Corpus. “Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda”.

a su último fin por medio del ordenamiento de su vida, por otro, abierto a la pluralidad de alternativas del tiempo de la finitud.

En ese contexto el juicio práctico es espacio de libertad, en tanto la determinación pone en juego dos “infinitos” diversos: el del dinamismo del fin último y principio ordenador, y el de la contingencia como multiplicidad de las alternativas, riesgo y “pasión” de los días.

Conclusión: “Obrar la Verdad”

Por consiguiente, si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del objeto especificante del acto, el primer principio del movimiento pertenece al entendimiento: de este modo el bien entendido mueve también a la misma voluntad. Si, en cambio, consideramos al movimiento de las potencias del alma, por parte del ejercicio del acto, así el principio del movimiento pertenece a la voluntad. Ya que siempre aquella potencia a la que corresponde el fin principal, mueve a su acto a la potencia a la que corresponde lo que es para el fin (...), de este modo la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante, uso de todas las potencias y hábitos porque quiero; por lo que el Comentarador (Averroes en III De Anima. Comm. 18) define al hábito en el libro III Sobre el Alma, como aquello que se usa cuando se quiere.

Santo Tomás de Aquino
QQ. DD. De Malo. Quaestio VI. In Determinatio.³³

El texto de la *Quaestio De Malo* nos da en breve formulación la clave de nuestro trabajo: “entiendo porque quiero”, *intelligo quia volo*.

³³ Santo Tomás de Aquino: *Quaestiones Disputatas De Malo*. Pamplona: EUNSA, 1997. Q. 6. artículo único. In *Determinatio*. “*Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit*”.

El título de esta conclusión desea ser una recapitulación del camino recorrido hasta ahora, en el cual hemos ingresado por grandes vías y también por pequeños pasajes, para mostrar cómo se realiza la verdad en la libertad, de quien puede “entender porque quiere”, y también “comprender porque ama”.

La razón, en tanto su movimiento discursivo implica al tiempo, al transcurrir, da la determinación a la deliberación que precede a la elección, por la que se define la voluntad.

El libre arbitrio, o sea, la libertad de arbitrar, es disponer medios para fines. Ambos movimientos: la discursividad racional y la libertad de arbitrar, se inscriben en el tiempo, pero hallan su fundamento y finalidad metafísicas en el plano de los Principios del Ser, lo Verdadero y lo Bueno.

El análisis concreto de este dinamismo nos reconduce a la condición creada del hombre, a imagen y semejanza de Dios, y a su caída en la “región de la desemejanza”, a su tensión, por la perduración de la imagen, a la restauración de su naturaleza según el designio creador, que introduce la obra de la redención por la cual el ser humano es vuelto a enlazar con Dios, por mediación de Jesucristo.

Esta comprensión teológica del drama humano, se expone en su vida moral, siempre que la tendencia de su naturaleza está llamada formalmente a la perfección de la Verdad del intelecto y el Bien de la voluntad, pero debe transitar el camino de la discursividad racional, y la deliberación del acto de la voluntad.

Es condición de la espiritualidad humana, del ser *capax Dei*, según nos dice san Bernardo de Clairvaux y también san Agustín, admitir la eventualidad de la elección de “lo contrario” a lo que se determina como “propio” según la naturaleza, vale decir, la no existencia del determinismo de la voluntad, sino la posibilidad de una elección contraria a la finalidad que su espiritualidad supone, pero que no puede cumplirse sin el libre arbitrio, como instancia sustantiva de elección.

Así, la dialéctica de la razón que discierne exige los contingentes, los posibles, se configura igualmente en tanto razonamiento cuya discursividad implica la contingencia, como la elección admite lo “contrario”.

La pregunta por la relación entre la verdad y la libertad en Tomás de Aquino, apunta, desde el inicio, a marcar el carácter práctico o ético de la verdad, según una concepción difícil de definir, sin falsearla, en los términos

en que santo Tomás de Aquino, u otros medievales, podían plantearla. Nos dice Josef Pieper:

Según esto, no es del todo cierto decir que la Filosofía cristiana clásica afirme una auténtica “primacía” de la razón teórica sobre la práctica y de lo teórico en general sobre lo práctico. “Primacía”, en sentido estricto, sólo puede establecerse entre realidades que existen de por sí una frente a la otra (...); no es posible hablar de una primacía del cimiento sobre el edificio; pues el edificio contiene ciertamente el cimiento. Esta misma relación se da entre la razón teórica y práctica.³⁴

Esta “unidad” de las capacidades del entendimiento humano nos permite comprender por qué en la determinación del obrar por el conocer, la configuración del obrar responde a la realidad objetiva del ser.

Por ello si hablamos de una concepción “gnoseológica” de la verdad, definimos el problema en términos “modernos”. La verdad residiría en los “modos” del conocimiento, en el “cartesiano” criterio de evidencia, que radica, según las palabras de Descartes, en la claridad y distinción de las ideas nacidas de la “fuerza del espíritu”, y por la que las fuentes del conocimiento resultan determinadas, así como los alcances del mismo.

La verdad no se encontraría, según estas consideraciones, “en la adecuación de las cosas y el intelecto”, sino en el “mero intelecto” (en el proyecto de racionalidad que planea el conocimiento), cuestión que nos remite a un segundo equívoco.

El uso unívoco de la categoría “intelecto” en estos temas, soslaya la distinción entre intelecto y razón, que en primera instancia, delimita una sustancia para el intelecto: la cosa conocida. El *intus legere* implica una relación de conocimiento en la cual la facultad de conocer puede hacerlo en la mutua determinación de lo conocido y del modo del cognoscente.

Así se comprende que el entendimiento (sinónimo de intelecto en este caso) es una potencia que, de suyo, se encuentra en tensión, *in tendere*, a la determinación del objeto conocido, pues allí reside la verdad, en el juicio, pero también en la “salida de sí”, hacia lo que se conoce, según la forma que le es propia, y que se instala en el conocer.

³⁴ Pieper, Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid: Ed. Rialp, 1954, 51.

Se trata de aquella dialéctica de la contingencia, que es también contenido ético, en tanto la verdad se resuelve en una exterioridad con la que la persona humana se halla comprometida, en su carácter relacional y dialogante fundamental.

De allí que la elucidación del asunto del conocer, no sólo deba detenerse en el proceso de formulación conceptual en sí, sino, y de modo central, en la concepción antropológica que supone. En el caso del cristianismo, la categoría de “persona”, de patente procedencia teológica (Trinitaria).

En tanto potencia intelectual, el Principio del Intelecto es origen y finalidad de la determinación. Pero los medios que “efectúan” la determinación son discernidos por la razón que compone y divide, por ello han de mencionarse, como ya se ha señalado someramente, las notas de la razón, *ratio*, que tienen un carácter discursivo, no intuitivo.

Los “órganos” de la razón, primeros en el orden temporal, son los sentidos; nuestro conocimiento es inicialmente sensorial, por lo que, siendo el conocimiento una actividad que tiene su inicio en los sentidos, no puede agotarse en lo que ellos le brindan, dado que el conocimiento sensorial es necesariamente individual y contingente, y el conocimiento racional universal y necesario.

El conocimiento en un sentido propio ocurre *sub specie*, por las notas esenciales de lo conocido, que le otorgan su dimensión conceptual.

El itinerario que comienza en el conocimiento sensorial exige de suyo la discursividad o progresión, conocimiento de la *ratio*, como ilustra el viejo aserto tomista, que postula al conocimiento y a los “grados del saber” como una actividad de “componer y dividir”, según decíamos.

Se comprende aquí en qué medida el ejercicio del discurrir, de la discusión, es inherente al espíritu más profundo de la escolástica medieval, que encuentra en él una senda del orden del entendimiento y del orden de la vida intelectual.

Así el arte de la *quaestio*, la actitud del *quaerere*, que caracteriza no sólo la vida escolar de la baja Edad Media sino el modo mismo de pensar de sus exponentes intelectuales, entre los que sobresale el Angélico, manifiesta en la disputa y la búsqueda esta aguda conciencia del dinamismo de un conocer que se desarrolla en el tiempo, y se compromete con la verdad, sin olvidar que esa posibilidad tiene su origen y su término en la eternidad.

Nuevamente se nos presenta la realidad de la creación, y del llamado de las creaturas a la unión con Dios (*adherendo Deo*), pudiendo acceder a la riqueza de una actitud intelectual que desde la experiencia creyente construye con ahínco una ruta de encuentro con la verdad en la historia.

El modo por el cual, de la imagen, *phantasma*, impresa por los sentidos y proveniente de los individuos, pasamos a la comprensión conceptual *sub specie*, se presenta como un proceso en el que adquiere gran importancia la teoría del conocimiento de Aristóteles.

Así puede entenderse con más precisión el *status quaestionis* del problema del conocimiento en el momento en que santo Tomás de Aquino lo asume, no sólo desde una perspectiva “técnica”, de los “rectos procedimientos” del conocer, sino y más fundamentalmente, respecto de aquella concepción de la creatura humana que hace del intelecto y la voluntad, facultades o potencias del alma.

Es fundamental comprender la función que la común naturaleza creatural del intelecto que conoce y la razón que discurre, poseen, respecto de lo que conocen.

No se trata de una condición accidental, sino de una situación que da origen a un esquema de relaciones cuya fuente y diseño no se encuentran ni en lo conocido, ni en la facultad del conocer, sino en Aquel que los ha creado.

El repaso de las conceptualizaciones del conocer en el medioevo, hasta santo Tomás de Aquino, nos lleva a ubicarnos de lleno en el problema de dónde reside en ese esquema de relaciones la verdad, para aclarar su clave antropológica definida más apropiadamente como una antropología teológica, que es el modo en que podemos acceder a una forma de pensamiento en el que se ve al ser humano y al mundo delante de Dios.

Así lo expresa Sofía Vanni Rovighi en su excelente estudio sobre la antropología tomista:

L'antropologia filosofica di S. Tommaso ci sembra dominata da una sana esigenza naturalistica. Poichè questo termine non ha una buona stampa fra i filosofi, e specialmente tra i filosofi spiritualisti, in senso largo, e poichè la terminologia filosofica è assai fluida, sarà opportuno spiegare in che senso prendiamo il termine naturalismo. Intendiamo per natura non solo la natura corporea, ma la natura in genere, e per naturalismo nel senso migliore la tendenza a riconoscere

*i valori della natura creata, che è la sola realtà nella quale possiamo trovare un riflesso di Dio.*³⁵

Nos empeñamos nuevamente en vincular el marco doctrinal, el espacio de racionalidad en el que se mueve el Aquinate, resaltando que no se trata meramente de describir el contexto histórico cultural en el que vive y piensa Tomás de Aquino, comentando sin mayor análisis sus desafíos teóricos.

La serie de condiciones históricas que abrieron el camino al acontecimiento intelectual y espiritual que hemos llamado el paso de la *Sacra Doctrina* a la *Scientia Theologica*, no agota la explicación de este fenómeno.

Al hablar de *Scientia Theologica*, debemos precisar los términos en tanto se trata de ingresar en el plano de definición de aquella palabra sobre Dios que traza la perspectiva desde la cual se mira el mundo, según lo expresado más arriba.

Es cierto que el Angélico decide fuertemente el contenido de esta Ciencia Teológica, o Ciencia Sagrada. Baste recordar que recibe la herencia intelectual y espiritual de la formulación de la Ciencia Teológica, de su maestro Alberto de Colonia, como *Scientia affectiva*, cuya sustancia guarda una relación filosófica con el neoplatonismo y una más patente dimensión mística, como consecuencia de la influencia del Pseudo Dionisio en sus diversas vertientes.

A partir de esta herencia, santo Tomás de Aquino, que como teólogo cristiano construye su teología a partir de la Sagrada Escritura, incorporará la especulación aristotélica, asunto que contribuirá a la construcción de una teología afirmativa, modo que necesariamente debe asumir aquella *Scientia Theologica* que se postule como cierto saber sobre Dios, limando una comprensión que desde la teología mística puede llevar los efectos de la “Eminencia divina” a la imposibilidad de una Ciencia sobre Dios.

Pertenece a un terreno aparentemente extraño a nuestros propósitos ensayar la pregunta acerca de las fuentes de estas experiencias del conocimiento de Dios, la teología escolástica y la teología monástica; afirmamos, con todo, que se trata de formulaciones intelectuales cimentadas en una experiencia espiritual, en un “conocimiento espiritual”.

³⁵ Vanni Rovighi, Sofia, *L'Antropologia filosofica di San Tommaso D'Aquino*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 1972, 79-80.

Es aquí donde retoma valor, con relación a esas experiencias espirituales que fundamentan nuevos modos de plantear el lenguaje sobre Dios, la consideración de los aspectos históricos e instrumentos doctrinales que actuaron como las mediaciones contingentes por las que se conformó un diferente tipo de experiencia espiritual, dando lugar no sólo a las diversas definiciones de teología, sino también diseñando un terreno para distinciones y valoraciones diversas, de aquellos ámbitos llamados “naturaleza” y “sobrenaturaleza”, o en el plano de su relación con el mundo, y más modernamente, de “inmanencia” y “trascendencia”.

No podemos dejar de lado este cuestionamiento, si, en el caso de santo Tomás de Aquino, pretendemos abordar honradamente, la existencia de una “esfera racional”, para la moral y el conocimiento.

El cometido de un trabajo filosófico es, en principio, deslindar los “aspectos de racionalidad natural” cuando se trata de la obra de teólogos, y como dijéramos más arriba, en este proceso, la obra de Aristóteles adquiere una importancia decisiva respecto de nuestro autor.

La cuestión fundamental radica, de tal modo, en percibir que en el plano ontológico que designa para la moral un origen-meta, el “trayecto” adquiere contenido y relevancia en aquellas mediaciones que operan en la contingencia, y se determinan en el tiempo, exigiendo, según la estructura aristotélica del acto moral, la elección y la deliberación que atienda a los medios y fines eventualmente intermedios respecto del término final.

El ámbito de los Principios del Intelecto y del Bien Supremo al que tiende la voluntad, adquiere sustancia respecto de la moral humana en su dimensión temporal en ese movimiento de origen-finalidad.

De este modo puede mejor indicarse que la libertad de la voluntad es una nota de la facultad o potencia que inaugura la posibilidad de lo que llamamos libre arbitrio o libertad de especificación, por la cual, en la contingencia, “realizamos” la eternidad.

Reiteramos que es imposible asumir este horizonte de intelección sin postular la doctrina de la creación, al menos en los siguientes sentidos:

- La idea de un comienzo absoluto, y por ello, la diferenciación entre tiempo y eternidad, según el orden del Creador y la creatura (en la “recta” versión agustiniana o en la más compleja visión tomista).
- La idea de un designio creador, para la naturaleza humana, y para todo lo creado, que en su *quiddidad*, por el modo en que se da en la “mente

de Dios" (*scientia Dei*), es expresada en la imagen y semejanza impresas por el acto creador, dando contenido al movimiento de origen y retorno que estructura en lo más profundo la vida moral del hombre, y en el movimiento de la creación entera.

- Merece especial atención la mediación del neoplatonismo en estas categorizaciones, presente en distintas vertientes de la Patrística, de plena vigencia en el horizonte intelectual del Angélico, junto a los aportes antropológicos de los patristica griega que hemos mencionado, y que son tomados en el siglo XII de modo especial por la Escuela Cisterciense.
- Todo esto conduce a comprender que en la Creación, la libertad de Dios se conjuga con el amor providente, ni una mera "buena voluntad divina", ni un "pensar su pensamiento", sino el establecimiento de un vínculo entre Dios y su creación, que tiene el carácter dialogal de una relación personal (el "lazo de la caridad" de la vida trinitaria). Así, el acto de la creación incluye al acto de conservar en el ser, y el vínculo que establece la providencia divina está presente en el designio creador.

Tal la novedad del cristianismo como religión de salvación y su diferenciación con las doctrinas de salvación de las variadas sectas religiosas griegas, en la Grecia del helenismo y sus émulas romanas. Es aquí donde se pone de manifiesto la cuestión de la trascendencia con relación a la salvación y su dinámica histórica.

Si un punto de partida para esta especulación reside en interrogar la sustancia de las "racionalidades" y procurar establecer el núcleo de este asunto respecto de santo Tomás de Aquino en su época y sus antecedentes, un segundo problema, según venimos sosteniendo, es delimitar en términos estrictos el ámbito de lo ético. Entendemos que estos elementos se vinculan fuertemente.

Así, hemos de considerar algunas cuestiones:

- Aquella en que en el plano de los primeros principios del Ser, los "trascendentales", *Bonum, Verum, Pullchrum, Unum, Aliquid*, exigen entre ellos no una "conjunción", sino una "equivalencia", evidenciada además en la imposibilidad de considerar uno de estos principios sin el otro, en el sentido más propio de principios del Ser, según el estatuto de espacio de fundamentación inteligible del "principio".
- Nuevamente, el acto creador, que actualiza, que hace existir, es acompañado, en tanto acto de ser, por sus equivalentes trascendentales, asunto

capital para discernir los elementos que ingresan en la estructura de la vida moral.

A estas alturas, hemos ya insistido lo suficiente en la importancia de ingresar en la “racionalidad” de determinados pensadores, en este caso un teólogo, para establecer los lindes entre lo que sería de competencia “filosófica” o no, (exceptuados los “límites” temáticos, que nos llevarían a otra discusión), y así comprender que esa racionalidad exige un elucidación específica, para poder tomar su perspectiva y el horizonte de su “mundo”.

Si iniciamos estas notas con tal intención, lo hacemos movidos por el modesto afán de procurar poner en discusión materias que parecen “resueltas” o son directamente presa de la confusión al abordar el problema moral en el Aquinate, más precisamente desde las relaciones entre verdad y libertad, que desean someter a interrogación “qué sea” el “intelectualismo tomista”.

El P. Fr. J. Pinto de Oliveira OP dedica un certero artículo a la noción de finalidad en la moral tomista, allí postula a la elucidación moral en el Aquinate como una “metafísica del fin al servicio de una ética de la bondad evangélica”.

En esta metafísica se expresa la paradoja de la “autonomía” y la “teonomía” en el obrar humano, por la que el origen del sentido y del dinamismo ético convive con la tendencia intencional hacia el fin, por la vía del amor, presencia intencional del bien en la voluntad:

*Le bonheur évangélique, la vision, la connaissance parfaite et amoureuse de Dieu, viennent à la reencountre de la finalité de l'homme pour l'accomplir en plénitude.*³⁶

Según nos dice el autor citado, santo Tomás muestra la profundidad de este movimiento en tres niveles: en cuanto el hombre está ordenado a la visión beatífica en la totalidad de su ser; en tanto la vida y la moral resultan esclarecidas y guiadas por una orientación primordialmente teologal; finalmente, por cuanto en tal inspiración teologal se integran todos los elementos del proyecto de la ética tomista, en cuanto a sus ulteriores desarrollos.

Percibimos en esta línea de análisis la gravitación de la noción de “beatitud”, *beatitudo*, tratada por santo Tomás en las primeras cinco cues-

³⁶ Pinto de Oliveira, Joseph: “La finalité dans la morale thomiste”, 318. En *Angelicum*, Periodicum Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe. Vol. 69. F. 3, Romae, 1992, 301-326.

tiones de la parte moral de la *Summa Theologiae*, en cuanto constituye el fin y designa la legalidad del ordenamiento del obrar humano:

La rectitud de la voluntad, como ya se dijo, es requisito para la beatitud, puesto que no es otra cosa que el debido orden de la voluntad al último fin; la cual es tan precisa para la consecución del fin último, como la debida disposición de la materia para la consecución de la forma.³⁷

En este texto del Tratado de la Bienaventuranza se manifiesta la necesidad de las “obras buenas para que el hombre pueda alcanzar a Dios en la Bienaventuranza”.

La *rectitudo voluntatis* es la *dispositio*, la disposición que posee necesidad formal, de fin, para alcanzar el término de la vida humana, la reunión con su origen, con su Creador.

En este horizonte se comprende la doctrina del *consensus* en el Angélico, la “aplicación del sentido a un objeto” como una adhesión afectiva respecto de las cosas, *applicatio appetitivae virtutis ad rem*.

Hay en esta adhesión como una “experiencia de las cosas”, en cuanto se encuentra en ellas, según nos dice santo Tomás citando al Libro de la Sabiduría (1,1): “*Sentite Domino in bonitate*”: “Sentid al Señor en la bondad”: en el “amor o benevolencia”.³⁸

El *consensus* en el que se consuma la senda de la plenitud de la naturaleza humana, postula el “obrar la verdad” como vía del “sentir la benevolencia”, posibilitada por aplicación, la *affectio*, respecto de las cosas de nuestra experiencia.

El empeño que santo Tomás mostró por comprender la totalidad de los aspectos de lo real, la fidelidad al dinamismo de la contingencia, nos abre

³⁷ S. Th. I-II q. 5 a. 7. In *Corpus: Rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae.*

³⁸ Así lo señala san Bernardo en el *De Gratia et Libero Arbitrio: Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est* (Por eso se dice que cuando la gracia realiza la salvación, el libre albedrío coopera con su consentimiento, es decir, acepta la salvación. Consentir es salvarse). Prólogo. n. 2. Puede seguirse en todo el presente trabajo, particularmente en la última sección, la importancia de la teología de san Bernardo para nuestras inquietudes.

a nosotros, quienes nos inspiramos en sus doctrinas, la posibilidad de dar continuidad también a su testimonio intelectual, con diligencia discipular, como afirma Olivier Lacombe:

*Avec ferveur, mais sans tomber dans l'illusion de l'unanimisme, ce disciple doit poursuivre sa marche à la fois intransigeante et infiniment sensible à la contingence de l'invention philosophique, contingence qui est bien plus le marque de la faiblesse humaine que celle de la liberté des esprits.*³⁹

La personal "sensibilidad" de santo Tomás resuena en la muy conocida sentencia que pronunció al final de su vida, después de celebrar la Santa Misa el 6 de diciembre de 1273 en la capilla de San Nicolás, en Nápoles, según la cual consideraba como "paja" todo lo que había escrito.

Los biógrafos nos hablan de su rostro "transfigurado" después de este hecho, y también postulan diferentes conjeturas acerca de su "enmudecimiento".

Uno de ellos, Tolomeo de Lucca, parece haber hallado una convincente respuesta, al contarnos el sueño del Angélico, en el que se le apareció Fray Romano Rossi, recientemente fallecido, sucesor suyo en la Cátedra de París.

En el sueño habían conversado sobre la visión divina, y Fray Romano mostraba al Aquinate que la visión de Dios es más de lo que está contenido en ningún libro.

Santo Tomás apreció el sueño, según se nos narra, con "cierta alegría": se le concedió una experiencia de la divinidad ya no expresable con palabras.⁴⁰

Entonces nada pudo decir, el Maestro enmudeció, llevándose su secreto, el secreto de su vida de "humilde fraile", llamado "padre" y también "madre" de los pobres, por sus contemporáneos. Así le fue concedida la vida en plenitud, al hermano Tomás, que supo encontrar las huellas de la imagen del Creador, por las cuales peregrinar hacia la reunión con el Dios Viviente.

³⁹ Lacombe, Olivier, "Réflexions thomistes sur la pluralité des philosophies chrétiennes". En *Recherches et Débats. Philosophies Chrétiennes*, Cahier N. 10, París: Libr. A. Fayard, 1955, 78.

⁴⁰ Citado en Eckert, Willehad P.: *Op. Cit.*, 39-40.

De este modo también, como Maestro entregado a su ministerio, no sólo conoció la verdad, sino que la enseñó, la predicó: puso por obra la verdad que amaba.

El sueño de santo Tomás nos deja un interrogante, o mejor, una *quaestio*: ¿Se puede ver a Dios? No lo sabemos de modo cabal en nuestra vida presente. ¿Se quiere dejar ver Dios?

Sola natura rationalis est capax Dei, cognoscendo et amando

In Psalmo 8. n. 4.