

Obrar la Verdad
Ética y contingencia en el pensamiento
de santo Tomás de Aquino¹
-Iª parte-

Flavia Dezzutto
Universidad Nacional de Rosario

ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ
aletheúontes dè en agápe
veritatem autem facientes in caritate
Ep. Ephesius, 4, 15.

What I mean by the slavery of the mind is that state in which men do not know of the alternative. It is something, which clogs the imagination, like a drug or a mesmeric sleep, so that a person cannot possibly think of certain things at all.

(...) But in this age of freethinkers, men's minds are not really free to think such a thought.

What I complain of is that those who accept the verdict of fate in this way accept it without knowing why.

G. K. Chesterton, The slavery of the mind.

Comenzamos la introducción a nuestro escrito comentado la cita de Chesterton que consignamos como epígrafe, pues ella da cuenta del estado de nuestro espíritu en el momento en que nos disponemos a estudiar los problemas de la verdad y la libertad en el Doctor Angélico.

¹ El presente artículo recoge buena parte de una investigación previa sobre las relaciones entre la verdad y la libertad en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, efectuada oportunamente para la realización de la tesina de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, con la dirección del Dr. Fr. Rafael Cúnsulo OP.

¿Qué significa discutir hoy acerca de la posibilidad cierta de *obrar la verdad*? No efectuamos esta pregunta en términos retóricos o apoloéticos, sino por el afán humano, modesta y gloriosamente humano, de interrogar nuestra actualidad por aquello que entendemos es en ella más raquíutico: su capacidad de verdad.

Chesterton nos habla acerca de la esclavitud de la mente *the slavery of mind*, y con su habitual y consoladora agudeza nos dice también que tal esclavitud reside, fundamentalmente, en la imposibilidad del hombre de su época (y de la nuestra), para “conocer la alternativa”, *that state in which men do not know of the alternative*.

Evidentemente esta cuestión pone a la capacidad humana de verdad bajo el inquietante signo de la impotencia: si no podemos concebir la alternativa, si no podemos discernir, no podemos, en definitiva, buscar la verdad, no podemos obrarla, no podemos ser verdaderos.

También nos orienta Chesterton respecto de la sustancia de esta situación: *(it) clogs the imagination, like a drug or a mesmeric sleep*: clausura la imaginación, como una droga o un sueño mesmérico. Entonces, lo que resulta vulnerado aquí es la misma facultad de la intelección, lo que a su vez vulnera a la facultad de actuar.

Vivimos inmersos en un panorama uniforme, fruto de recursos artificiales que realizan en nosotros la peor de las tareas: volvernos insensibles a la realidad, sumirnos en paraísos igualmente artificiales. Se trata del reinado de las cuestiones de hecho, a las que insistimos en distinguir de la realidad en la medida en que este *veredict o facts*, veredicto de los hechos, es consecuencia de la ausencia de reflexión sobre ellos, *those who accept the verdict of fate in this way accept it without knowing why*.

Sin saber por qué, confundimos a los hechos con la realidad, esos hechos que impuestos a nuestra mente obran como narcóticos, en la medida en que resultan incuestionados. ¿Cuál es la vía por la cual hemos de realizar la más urgente e ineludible de nuestras tareas: ejercer la libertad que nos hace verdaderos, presuponiendo a la capacidad de discernir?

Nuestra propuesta apunta a retomar el hilo de nuestra propia realidad: seres creados por Dios, habitando su creación. Esta es la vía regia por la cual, orientados hacia la Suma Caridad de la que procedemos, podemos transformar nuestra mirada, la mirada de nuestro conocimiento, convirtiéndola en una mirada clarividente según el criterio establecido en la carta a los

Efesios, *veritatem facientes in caritate*, haciéndonos verdaderos en la caridad, viviendo la realidad del *agápe*, el amor que une a los seres creados con su Creador y Fin Último, y en Él, resultan unidos entre sí.

En esta perspectiva entendemos que la teología moral de santo Tomás, la filosofía moral que podemos inteligir en ella nos introduce en la sustancia de una pregunta fundamental: la que interroga acerca de qué sea el hombre, de cuál es la verdad acerca del ser humano; al respecto, nos dice Josef Pieper:

La segunda parte de la *Summa theologica* del Doctor Común de la Iglesia, que se refiere a la Teología moral, comienza con esta frase: “Puesto que el hombre fue creado a semejanza de Dios, después de tratar de Él, modelo originario, nos queda por hablar de su imagen, el hombre”. Sucede con esta frase lo que con otras tantas de santo Tomás: la evidencia con que la expresa, sin darle gran relieve, oculta fácilmente el hecho de que su contenido no es de ningún modo evidente. Esta primera proposición de la Teología moral refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre; que tiene que hacer resaltar la idea del hombre y que, por tanto, la moral cristiana tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre. (...) La primera doctrina teológico moral del Doctor Común es ésta: “La moral trata de la idea verdadera de hombre”. Naturalmente que también ha de tratar del hacer, de obligaciones, mandamientos y pecados; pero su objeto primordial, en que se basa todo lo demás, es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno.²

Es en el devenir de la investigación de la verdad del hombre donde lo descubrimos en su condición de creatura, donde advertimos que su realización y perfección es la clave para el conocimiento de su verdad, que el despliegue de la dinámica de sus facultades nos abre a esa clave, y que nuestra naturaleza y condición es el ámbito donde escuchamos a la Palabra de vida que nos ha hecho ser, y en esa Palabra, finalmente, sabremos nuestro “nombre”, nuestra verdad.

Obrar la verdad, es, entonces, peregrinar al encuentro del Amor que nos ha establecido.

² Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Ed. Rialp, 1980 (2ª ed.), 11- 12.

I. El horizonte del problema de la relación entre la Verdad y la Libertad

1. Observaciones introductorias

Definir el carácter del pensamiento de santo Tomás de Aquino respecto de un estatuto natural para la moralidad, que, en nuestra comprensión, es el modo en que la relación entre la verdad y la libertad se manifiesta bajo la forma de *obrar la verdad*, implica enmarcar la empresa teórica que el Angélico llevó a cabo. Por ello entendemos que la elucidación del marco de doctrinas y del proceso de fundación de una *Scientia Theologica* nos pone en condiciones de establecer cuál es el ámbito que conviene a la filosofía en relación con la teología, y cuál es el ámbito específico de la razón natural en el cual esa moralidad puede ser inteligida. Esta cuestión es de vital importancia para decidir si podríamos distinguir en la doctrina tomista una dimensión *teológica* y otra *filosófica*, y si esta distinción puede legitimarse respecto de los Primeros Principios del Intelecto, que se consuman en la Verdad; y en el Supremo Bien, que persigue la voluntad, manifestado en la libertad de ejercicio, como libertad de la voluntad.

Si nos detenemos en la clásica distinción agustiniana, que santo Tomás de Aquino conserva, de las facultades del alma, a saber: inteligencia, voluntad y memoria, hemos de decir, dejando el problema de la memoria en tanto entraña específicas discusiones, que inteligencia y voluntad pueden ser denominados como *ámbitos de la imagen*. Si seguimos a san Bernardo de Clairvaux, quien recibe esta doctrina de la herencia agustiniana, nuevamente nos topamos con el tratamiento de la *imagen* y la *semejanza* divinas en la naturaleza humana como fuentes de intelección antropológica.³

Imagen y semejanza distinguen al ser humano como ser creado. Luego, la aspiración del alma humana al retorno al Creador, que se perfecciona y realiza en el conocer la verdad y obrar el bien, halla en la vida moral un ámbito particular de ejecución, pues el bien que se obra es la verdad que se conoce, y la vocación humana de unión con Dios- Bien y Verdad, se incoa en el dinamismo que la razón discierne y la voluntad efectúa.

³ La fuente primaria para este tema en la obra de san Agustín es el célebre tratado *De Trinitate*, particularmente, los Libros XI y XII. Son múltiples los escritos de san Bernardo en los que aparece esta cuestión de modo nodal, de hecho es estructurante en su comprensión teológica; destacamos algunos: *De Diligendo Deo*, *De Gratia et Libero Arbitrio*, *De Consideratione*, *Sermones Super Cantica Cantecorum*.

Se perciben aquí, en su plena inteligibilidad, las consecuencias de la consideración ontológica de Dios como *Ipsum Esse*, por la que la voluntad y el entendimiento divinos se identifican en su Acto Puro de Ser, y por ello en el Sumo Bien y la Suprema Verdad.

Nuestra exposición pretende mostrar que la relación entre la Verdad y la Libertad en el pensamiento de Tomás de Aquino puede abordarse, con singular fecundidad, desde una perspectiva que sostenga una comprensión de la estructura de lo real en la cual se defina como dimensión primera y fundante al acto creador del Dios cristiano⁴, merced al cual se instala la posibilidad de una temporalidad y un transcurrir de la existencia humana anclados en la divinidad, en la eternidad.

La procedencia del ser humano, el ser creado, marca una finalidad, una dirección, a su vida intelectual y moral. Desde allí puede entenderse el pensamiento de un teólogo como santo Tomás de Aquino, que concibió un ámbito de racionalidad y moralidad natural como inseparable de la acción de la gracia, la que, por la providencia ya incluida en el acto creador convoca a la naturaleza humana a su perfección, sólo realizable por medio de la reunión con su Creador.

Vemos que las implicancias de la vida moral e intelectual, en el plano de la antropología cristiana, nos habilitan a cuestionar algunos supuestos del llamado *intelectualismo tomista*, por lo menos desde dos perspectivas:

- El *dilema moral* se resuelve por la determinación de la libertad de la voluntad (libertad de especificación), que opera la elección (libertad de ejercicio) en el plano de la contingencia; así, puede ponerse en perspectiva: la temporalidad del movimiento de la voluntad que sigue lo que el entendimiento le muestra como bueno, y el anclaje en la eternidad de los primeros principios que otorgan la determinación formal al acto de la intelección y la elección. Se introduce aquí la paradoja de la dinámica de contingencia y necesidad, inseparable de la vida moral que corresponde a la condición creatural del hombre.
- En el plano de los Principios del Intelecto y del Bien Supremo al que se dirige la Voluntad, la *identidad* ontológica que se plantea en los *trascenden-*

⁴ En particular destacamos, al interior de un texto clásico y excelente, el capítulo V: "Analogía, causalidad y finalidad" en Gilson, Etienne: *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Emecé, 1952.

tales del Ser adquiere particular importancia si se considera el problema de la determinación de la voluntad por la luz del intelecto, desde el plano de su fundamentación (ENS- UNUM- VERUM- BONUM).

El ser humano, que transcurre su vida moral en el tiempo en el cual la contingencia hace falible la determinación, ha de ser entendido necesariamente, en el contexto tomista, como una naturaleza “caída”, cualidad inherente a su condición de creatura que sufre las consecuencias de la falta original, y por ello se comprende desde la dinámica de la historia de la salvación.

La direccionalidad de nuestros actos se ordena y halla su origen en el ámbito de los principios, que es por ello el ámbito de la finalidad, de la Verdad del Intelecto, del Bien de la Voluntad, y la fuente de nuestro ser, de nuestra actualidad:

So goodness, just like truth and unity, does not follow on essence taken absolutely but on the being which that essence acquires. A thing has truth, unity, goodness, in accordance as it has being.⁵

De la realidad del ente concreto, de la actualidad del ser humano, se sigue la determinación de tal ser como verdadero, uno y bueno; en tal sentido, puntualizamos respecto de esta introducción, el análisis de dos movimientos *convergentes* que pueden ser examinados en su formulación teologal:

- La condición creatural del hombre, cuyo origen determina su finalidad.
- La persistencia de la imagen del Creador en el hombre, de acuerdo a cuyos vestigios puede el ser humano remontarse a su Creador, y en su formulación acorde a las exigencias de la racionalidad natural:
- La dependencia de la determinación del Bien y la Verdad respecto de su Primer Principio en el ser.
- La dinámica del conocimiento y la elección moral, los que, fundándose en sus primeros principios, despliegan su eficacia como potencias del alma en la contingencia del juicio, particularmente del juicio práctico, y

⁵ Owens, Joseph, *The essential and accidental character of being in Saint Thomas Aquinas, and the historical controversy surrounding the problem of the real distinction*. Pontifical Institute of Toronto. Reportatio 1956/57. Ed. by J. Catan, 81. A propósito de la distinción real entre esencia y existencia, se realiza en este trabajo un muy ajustado análisis de la problemática de los trascendentales del ser, en la perspectiva de los principios metafísicos del ente concreto.

de la elección que involucra el discernimiento de los medios para el fin.

En la sección siguiente procuraremos realizar una exposición sumaria de la perspectiva del Angélico respecto de la fundación de una *Scientia Theologica*, por cuanto dicha perspectiva nos proporciona una fundamental clave de análisis acerca del modo en que la vida moral es tematizada como objeto de la reflexión tomista, distinguiendo y vinculando los ámbitos propios de la razón y la fe, del natural y del sobrenatural.

Consideraremos a continuación la cuestión del “Plano de la Fundamentación” de la Verdad y la Libertad en la perspectiva de sus primeros principios, y en la estructura de las potencias del alma que pueden realizarlas.

II. Santo Tomás, Maestro de Teología

1. *La intuición fundamental*

“El Rey de los Cielos y Señor ha establecido, en su providencia, una ley según la cual los seres son gobernados unos por medio de otros, de acuerdo con su propia jerarquía. Esta ley vale no sólo para las cosas espirituales, sino para la naturaleza material. Por esto la comunicación de la verdad se describe aquí con la metáfora de las cosas materiales: imagen física de la lluvia que cae de las nubes, formando los ríos que después fecundan la tierra. Así la luz divina ilumina el espíritu de los maestros y de los doctores, por cuyo ministerio ésta es difundida después en la inteligencia de los demás hombres.”

Santo Tomás de Aquino.

*Lección Inaugural como Maestro en Teología.*⁶

⁶ Citado en Chenu, M-D, *Santo Tomás y la teología*, Madrid: Editorial Aguilar, 1962, 98-99. Consignamos el texto latino: “Rex caelorum et dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent. (...) Quae quidem lex, non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus invenitur (...) Et ideo Psalmo praedictam legem in communicatione spiritualis sapientiae observatam sub metaphora corporalium rerum proposuit dominus: rigans montes, etc.(...) Similiter, de supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur”.

Con estas palabras santo Tomás iniciaba sus *lectiones* como Maestro en Teología, en la Universidad de París en 1256. Ellas son el comentario, según un desarrollo alegórico, del texto del Salmo 103: *Rigans montibus de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terrae*, “Desde tu alta mansión humedeces las montañas, del fruto de tus obras sacias la tierra”. A partir de esta consideración, deseamos efectuar cierto número de observaciones sobre lo que, entendemos, es la *intuición fundamental* del Aquinate, para poder discernir en esa perspectiva las relaciones entre la Verdad y la Libertad en su pensamiento, accediendo por tal discernimiento a la comprensión del problema ético en santo Tomás.

En su clásica obra *El Tomismo*⁷, Etienne Gilson analiza, en particular en el primer capítulo dedicado al *Marco Doctrinal*, y en el siguiente, llamado *El filósofo y el creyente*, la figura del Aquinate en tanto Maestro de la Verdad cristiana, postulando la complejidad de tal Magisterio teológico con relación a la formulación de una filosofía que pudiera inteligirse en el mencionado horizonte teológico.

En el texto de santo Tomás citado como epígrafe, hemos de destacar, al interior de la función magisterial de los doctores, una concepción de la exposición de la Verdad que incluye los designios del Creador y su providencia respecto de las creaturas, y por la que todos los seres, según la designación creadora, se ordenan jerárquicamente y se rigen por una única ley, tanto *las naturalezas materiales como las espirituales*, dependiente de las determinaciones de su origen, la Primera causa creadora, y de su finalidad, la unión con su Último Fin, Aquél que los ha creado.⁸

⁷ Gilson, Etienne, *El Tomismo*, Pamplona: EUNSA, 1968.

⁸ Es significativo, respecto de la concepción de la sabiduría en santo Tomás, el prólogo al *In Librum Boethii De Hebdomadibus expositio*, en el que comenta textos del *Eclesiastés* y los *Proverbios*, destacando el descanso y satisfacción que encuentra el hombre en la sabiduría: “Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas. *Eccli. 32, 15- 16*. Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: praecurre prior in domum tuam, idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahat: unde dicitur *Sap. VIII*: intrans in domum meam, conquiescam cum illa, idest cum sapientia.”

Del mismo modo, es la Luz de la inteligencia del Creador la que se esparce como lluvia sobre el universo, y en la cual sus creaturas pueden ser inteligidas. El Ministerio de los doctores se dirige al empeño en la intelección, cuyo principio los sobrepasa, pero los habilita para comprender y exponer la verdad en el discernimiento racional del orden de las creaturas, de los medios para retornar a su *origen*.

Tenir les problèmes ouverts, et, avec eux, le système. Dans la mesure même où il procède d'un grand esprit, un système de pensée demeure ouvert à toute réalité, et donc à toute vérité: conscient de l'ampleur infinie des intelligibles, au delà de ses propres saisies et plus encore au delà de sa construction, il ne se clôt pas sur lui-même, et ne consent pas à ses impuissances. De là cette prolifération dans son histoire, même homogène, où on le voit s'exprimer dans ses variantes très profondes, jusqu'aux limites de la fidélité, où aussi l'on voit cohabiter en lui des esprits extrêmement différents de tempérament. Le système de saint Thomas, "le thomisme", en est un bel exemple.⁹

Así define el P. Chenu a la médula del tomismo. Si más arriba nos habíamos detenido en la sustancia de la enseñanza del Maestro de Teología, aquí, el temperamento intelectual del Aquinate se revela en un concepto de *sistema* abierto a la totalidad de las preguntas, confiado en la inteligibilidad de su objeto, y, en razón de su fidelidad a *toda realidad, a toda verdad*, resuelto a entrar en convivencia con interrogaciones y aportes de distinta procedencia. Líneas más abajo, el autor citado compara la disposición de santo Tomás con la de Aristóteles, en cuanto al espíritu que las anima y a las consecuencias teóricas de tal disposición. Santo Tomás encuentra en sus años de estudio en Colonia, junto a san Alberto Magno¹⁰, el doble estímulo de un amplio contacto con la

⁹ Chenu, M-D, *Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1974, 179.

¹⁰ San Alberto se mostró como un decidido defensor de la introducción del *Corpus aristotelicum* en los estudios de la época, tal como aparece planteado en este texto: "Aristóteles no relata los hechos desde su punto de vista personal, sino que se limita a decirnos que tales pueblos habían organizado de esa manera sus gobiernos. Nosotros también, en este libro, no hemos hecho otra cosa que explicar lo que ocurre, limitándonos a aducir pruebas y razones de ello; como en las otras obras sobre física, no hemos dicho nada propio, sino que hemos procurado presentar lo más fielmente posible las ideas peripatéticas. Todo esto lo decimos a causa de ciertos desocupados

obra de Aristóteles, y de una formación intelectual, por parte de su maestro, que destacaba la ineludible fidelidad a las inquietudes propias y ajenas, así como la valoración de las posibilidades de la racionalidad humana.

La realización de esa racionalidad en el sabio, según nos dice años después de su lección inaugural, al principio de la *Summa contra Gentiles*, consiste en la capacidad de ordenar todas las cosas y dirigir las hacia su fin:

El uso popular, que es la regla del sentido de las palabras, denomina sabios a los que tienen el cuidado de ordenar las cosas y gobernarlas bien. Así, entre los atributos que los hombres confieren a los sabios, Aristóteles declara que les pertenece el de poner orden.

Como se trata de gobernar y ordenar a su fin todas las cosas, es de su fin de donde, evidentemente, debe obtenerse la regla de su gobierno y de su ordenación. (...) El nombre de sabio por excelencia queda reservado a quienes toman en consideración el fin total del universo, que es, al mismo tiempo, su principio. Es propio del sabio, dice Aristóteles, considerar las causas supremas de los seres.¹¹

que, para entretener su pereza, no buscan en los libros sino lo que puedan criticar. Como la ociosidad los ha aletargado, quieren, para no parecer ellos solos los muertos, poner una mancha, una crítica a todo lo que se distingue. De esta clase son los hombres que asesinaron a Sócrates, que acosaron a Platón, y que persiguieron a Aristóteles. (...) hay en el campo de las ciencias ciertos espíritus amargados y llenos de hiel que transforman a todos sus semejantes amargándolos e impidiéndoles buscar la verdad en la dulzura de la comunidad." *In Politicorum, Lib. VIII. Cap. 6.* Edición Borgnet. Vol. 8, 803-804. Citado por Beuchot, Mauricio, *El espíritu y la obra de San Alberto Magno*, Cuadernos Dominicanos, Provincia de Santiago de México, 15 -16. Amén de la actualidad de algunos pasajes del texto citado respecto de las diferentes actitudes ante la actividad intelectual, mencionamos el célebre espíritu científico de san Alberto, su conciencia de continuidad con los grandes filósofos de la Grecia antigua, y su concepción de la vida intelectual dominicana: *in dulcedine societatis quaerere veritatem*. Respecto de la reflexión filosófica en san Alberto Magno: Craemer- Ruegenberg, Ingrid, *Alberto Magno*, Barcelona: Editorial Herder, 1985.

¹¹ Santo Tomás de Aquino: *Summa contra Gentiles*, Libro I. Cap. I, n. 2-3. "Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam

La misión del sabio es la de ordenar todas las cosas según sus causas supremas, esto es, según su Primer Principio, que es también su fin último en el orden universal. Este principio primero es igualmente una Inteligencia, por lo que el fin último del universo no puede sino ser el bien de la inteligencia, es decir, la verdad. Si el sabio está al servicio de la Verdad, la divina sabiduría indica la senda hacia la verdad. Como todos sus predecesores inmediatos, nos dice Van Steenberghen, santo Tomás ha asumido el patrimonio de la *revolución intelectual* que, según referimos, se cumplió en Occidente, en los siglos XII y XIII.

Como san Buenaventura, declara el autor citado, el Angélico ha comprendido la necesidad de salvaguardar la unidad del saber cristiano, ordenando todas las ciencias profanas al saber sagrado, “clave de bóveda” del edificio de la verdadera sabiduría. Santo Tomás, como san Alberto, asumió el valor cultural de la literatura científica importada al mundo cristiano, y percibió la importancia de asegurar un pleno reconocimiento de las ciencias profanas en el ámbito intelectual eclesial, pero “más que todos sus predecesores”:

(...) il a vu que le système des sciences, y compris la science sacrée, est l’oeuvre de l’intelligence humaine et que la solidité de cet édifice intellectuel se mesure, en dernière analyse, à la valeur de la philosophie qui en forme l’armature; estimant, d’autre part, que la chrétienté ne possédait pas encore de philosophie digne de ce nom, il s’est donné comme tâche d’en forger une, puis de repenser à la lumière de cette philosophie, tous les problèmes théologiques. (...) En somme, Thomas d’Aquin n’a pas eu autre ambition que de porter à un aut degré de perfection l’oeuvre de ses devanciers; il l’a fait surtout en renouvelant l’instrument philosophique de la spéculation chrétienne (...) il a permis aux sciences philosophiques et théologiques d’atteindre à peu près le maximum de la perfection dont elles étaient capables dans le milieu culturel del XIIIe siècle.¹²

Sobrepasando al agustinismo neoplatónico y a los *aristotelismos neoplatónicos*, santo Tomás ha llevado adelante la empresa de constituir una *filosofía*

ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur (...) Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare”.

¹² Van Steenberghen, Ferdinand: *Op. cit.*, 315-316.

profunda y original, genuinamente reflexiva, como producto de la civilización cristiana, en indisoluble combinación con su esfuerzo por dotar de fundamento especulativo a la *sacra doctrina*, en el sentido de convertirse en una *scientia theologica*.

Según se dice más arriba, el Aquinate tomó la herencia de sus predecesores, y los desafíos y nuevos instrumentos de su tiempo. En su concepción, el *ordenamiento* respecto de las causas y de los fines, que conviene a la labor del sabio, puede llevarse adelante en el plano especulativo como *intellectus fidei*, en tanto la Divina Revelación y la riqueza de la Tradición de los Padres, místicos y autores cristianos, es susceptible de ser dotada de una trama conceptual sistemática, impensable sin la presencia del aristotelismo, de las antiguas y renovadas categorías del neoplatonismo, y sin el espacio de intercambio con el pensamiento judío y musulmán medieval.

Es en este registro que santo Tomás pudo concretar, al modo medieval, la novedad de su teología y de su formulación filosófica, tomando *nova et vetera*, lo nuevo y lo antiguo, y disponiéndolo en el diseño de una *sabiduría cristiana* dirigida a la intelección de las creaturas, para reconducirlas al Creador.

2. La naturaleza: *ordinata collectio creaturarum*

La empresa intelectual de santo Tomás toma una dimensión específica en la medida en que el movimiento de la Creación del hombre y su retorno al Creador conllevan la específica elucidación de la sustancia y alcance de sus facultades, a la luz de una perspectiva hecha posible por la *scientia theologica*, en la cual podemos distinguir al ámbito de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, en la dinámica de sus mutuas relaciones.

El modo en que la obra de Aristóteles aportó perspectivas y elementos teóricos centrales presenta una importancia clave, por eso creemos necesario concluir esta sección comentando algunas de las vías por las cuales la noción de “naturaleza” es tomada por santo Tomás, en su estatuto propio, en su direccionalidad al Fin Último. En tal sentido, el ingreso al Occidente de una parte sustantiva de la obra aristotélica brinda elementos especulativos para este “progreso de la teología”, de gran relevancia para la conformación de un ámbito de racionalidad natural, en el que el mismo estatuto de lo natural resulte configurado.

Veamos entonces cuáles son las obras de la filosofía griega con las que nos encontramos en este período. El neoplatonismo de Proclo y Plotino

dominaba la escena del conocimiento medieval de la Antigüedad. No sólo no es conocida la obra aristotélica en su totalidad, sino tampoco el corpus platónico como tal. Podemos constatar la circulación de la traducción del *Timeo*, efectuada por Calcidio y en uso en la Escuela de Chartres, y recién hacia el siglo XIII encontramos traducciones completas del *Fedón* y el *Menón*.

El neoplatonismo se hallaba presente, no sólo en la obra san Agustín, sino también en Boecio, Gregorio de Nyssa, y sobre todo en las doctrinas del célebre Dionisio Pseudo Aeropagita, cuyos escritos fueron traducidos (por Escoto Eriúgena e Hilduino, en el siglo IX; por Juan Sarraceno, en el siglo XII) y difundidos en todo el occidente cristiano desde el siglo IX.

Hasta el siglo XII, son pocas las traducciones de Aristóteles al latín. Boecio, en los siglos V y VI, había traducido los libros de Lógica conocidos posteriormente como *Logica Vetus* (*Categorías*, *Peri Hermeneias*, la *Isagoge* de Porfirio) y, en el siglo XII Jacobo de Venecia tradujo los restantes libros de Lógica denominados en su momento *Logica Nova* (*Analíticos*, *Temas*, *Sofismas*) también la *Física*, parte de la *Metafísica*, y otros textos de menor difusión. En traducciones anónimas se conoce parte de la *Ética Nicomaquea* (la llamada *ethica vetus*, libros I-III), el *De Somno* y el *De Sensu*. Junto a los textos traducidos por Gerardo de Cremona, *Meteorologica*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione*, y hasta el siglo XIII, pueden hallarse también escritos pseudoaristotélicos.

La totalidad de las versiones latinas de los textos de Aristóteles constituyen el *Aristoteles Latinus*, que, junto a las obras auténticas, reúne obras pseudoaristotélicas, muchas veces de tendencia neoplatonizante (así el *Liber de Causis*, y una *Theologia*). Deben ser contados también en este grupo, por su relevancia doctrinal, los textos árabes de Avicena y Averroes que comentan a Aristóteles, y los sucesivos comentarios latinos.

Resulta fundamental resaltar la vía de ingreso árabe de la obra aristotélica que tendrá su repercusión en el siglo XIII, según puntualizaremos, así como la invaluable tarea llevada a cabo por las sucesivas generaciones de lo que se ha conocido como la Escuela de Traductores de Toledo, que reunía a traductores judíos, musulmanes y cristianos.¹³

¹³ Para la problemática del proceso de conformación del *Aristoteles Latinus*, ver: Van Steenberghen, Ferdinand: *Op. Cit.* Caps. II, III, IV. Del mismo autor: *Aristotle in the West. The origins of Latin aristotelianism*. Louvain: Nauwelaerts Pub., 1970. Tam-

Esta breve reseña nos habilita a afirmar la importancia y novedad del pensamiento aristotélico, como estímulo especulativo en el contexto de los elementos teóricos con que contaba el Occidente Medieval. De este modo, así como la obra de Aristóteles se presenta y tematiza por diferentes vías y grados, al interior de la fe, como decíamos más arriba, el aporte de la Patrística griega implica también y de modo central en lo que atañe a la intelección del dogma, una diversidad temática y un modo propio de especulación:

Non dobbiamo qui delineare il mappa di questa occupazione spirituale dell'Occidente da parte dell'Oriente. Sarebbe peraltro –crediamo– molto meno definibile di quella dell'occupazione aristotelica, che ci appare essa stessa, con i lavori dell'Aristoteles latinus, sempre più complessa, e come aggrovigliata, in una diffusione estremamente polimorfa, perfino in uno stesso scrittore. Così, e più ancora, accade per la diffusione degli scritti e la penetrazione delle teologie dei dottori greci. Possiamo comunque fissare dei punti di riferimento, in questa occupazione e nelle resistenze che suscitò in una terra ricoperta internamente dalle fioriture e dall'incontestato prestigio di sant'Agostino.¹⁴

Deseamos destacar, en una compleja especulación que incluye a la exégesis bíblica, a la teología de los Nombres Divinos, y a cuestiones cosmológicas; la tematización de problemas antropológicos, como el alma, la naturaleza humana, sus facultades y partes en los Padres griegos; así mencionamos a san Gregorio de Nyssa y su *Diálogo sobre el alma y la resurrección*¹⁵, y a san Juan Damasceno, y a su *De Fide Orthodoxa*. Este último texto tuvo fuerte gravitación en el campo moral, siendo uno de los más citados por el Angélico al tratar las cuestiones dedicadas a la libertad de la voluntad, como una importante *auctoritas*.

bién, Chenu, M-D: *Op. Cit.* Caps. X al XV, y Vignaux, Paul: *El pensamiento en la Edad Media*. México: FCE, 1954. Caps. III y IV. Igualmente los artículos de Nardi, Bruno: *Sguardo panorámico alla filosofia dela natura nel Medioevo*, y del citado Van Steenberghe, Ferdinand: *La philosophie de la nature au XIIIe siècle*. En AAVV: *La Filosofia della Natura nel Medioevo*. Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.

¹⁴ Chenu, M-D: *Op. Cit.*, 310.

¹⁵ La Escuela de Capadocia entera se preocupa de temáticas de corte antropológico, así como la de Alejandría se ocupa de la exégesis bíblica y de teorizaciones de gran alcance, inclusive en las “opiniones heterodoxas” de Orígenes. Su repercusión en el clima espiritual del siglo XII es significativa, ver Ballano, Mariano: *A su imagen y*

Este campo especulativo nos permite introducir una última temática que reúne también los aportes del aristotelismo en tanto *filosofía natural*, y las preocupaciones patrísticas mencionadas, de corte cosmológico y antropológico. Nos referimos al *naturalismo* del siglo XII y a su conocida postulación del universo-macrocosmos, y el hombre-microcosmos.

En el concepto de *naturalismo* pueden determinarse los elementos de proveniencia neoplatónica, que incluyen una gran variedad de especulaciones cosmológicas en las que se destacan los miembros de la Escuela de Chartres¹⁶; y aquellos que evidencian el renacimiento de las letras latinas, particularmente de Ovidio, con su *Ars Amandi*, y Cicerón, con su *De Amicitia*, en los que sobresale la valoración del ser humano, sus afectos y deleites.¹⁷ También pueden hallarse posturas de orientación más abstracta, que se perfilan en la progresiva asimilación de algunos asuntos de la física aristotélica.

*L'armonia di questo universo, proprio perché è un tutto, è lampante, nella stessa diversità degli esseri che lo costituiscono. "Est mundus ordinata collectio creaturarum". L'universitas è un cosmo; la sua contemplazione riempie di gioia. È come un'immensa cetra, le cui corde compongono, nella distinzione dei suoni, uno stupendo accordo, nel rispetto delle leggi proprie di ogni essere, sino nell'opposizione di materia e spirito.*¹⁸

La ordenada *collectio* de las creaturas que es para Guillermo de Conches el universo, implica la posibilidad de intelección de ese orden, cuya disposición no es arbitraria o caótica, sino armónica en sus contraposiciones. Resulta realzada la creación como lugar de claridad y reunión con su Crea-

semejanza. Introducción al segundo volumen de la Obra Completa de san Bernardo de Clairvaux. Madrid: BAC, 1984. Con relación a santo Tomás, el tema será puntualizado oportunamente, sobre la base de los aportes de Lafont, Ghislain: *Estructura y Método de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Editorial Rialp, 1964. Este clásico texto se halla pleno de oportunas observaciones, información acerca de los antecedentes doctrinales de las posturas del Angélico, y una sólida interpretación de la "trama" de la Summa Theologiae, en relación con toda la obra de santo Tomás y con las cuestiones nodales del pensamiento medieval.

¹⁶ Alain de Lille, con su *Planctus Naturae* y Bernardo Silvestre, con su *De Universitate Mundi*, manifiestan una misma preocupación, con ciertas diferencias en el tratamiento del tópico de la Naturaleza.

¹⁷ Son relevantes a este propósito los textos de Duby, Georges: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Alianza, 1991.

¹⁸ Chenu, M-D: *Op. Cit.*, 28.

dor, en cuya luz resplandece. Este reconocimiento del orden del universo, determinado como “naturaleza”, se combina con las cuestiones señaladas más arriba, respecto de la obra de Aristóteles, y la especulación antropológica y cosmológica de la Patrística Griega, que, en el marco de los cambios sociales en curso, reclama su intelección teológica.

Las categorías de *macrocosmos* y *microcosmos*, utilizadas para indicar el vínculo entre el universo y el hombre, acentúan la “continuidad” del orden que los rige, de sus elementos constituyentes, y de la dinámica de su legalidad.

Tullio Gregory nos informa más abajo, acerca del modo en que el mencionado *naturalismo* del siglo XII dispone un campo de discusión y formación, en el cual la especulación del Aquinate se halla por entero involucrada, en pro de la formulación de una *philosophia mundi*:

*La relata nuova che il naturalismo del XII secolo aveva riscoperto attraverso letture platoniche e stoiche, ermetiche e peripatetiche, si dispiegava così in tutta la sua ricchezza: la nuova idea di natura non indicava solo la presa di possesso del mondo fisico attraverso la ricerca della sua “legitima causa et ratio”, al di là delle trasposizioni allegoriche e simboliche, ma era la scoperta del valore di una realtà terrestre e ‘profana’ che veniva a mutare anche la concezione dell’uomo, la sua posizione nel mondo, il suo impegno intramondano. Era nata una philosophia mundi come nuovo capitolo della storia culturale europea.*¹⁹

La ciencia aristotélica, en el sentido del saber discursivo y conforme a principios, será central para llevar estas intuiciones a un plano de “madurez” especulativa, tal como se expondrá en las doctrinas y debates de siglo XIII, en su trama doctrinal e institucional, en la que ha de considerarse el proceso de constitución de las escuelas y luego de las universidades, con sus maestros, las modalidades de transmisión, los contenidos de sus discusiones y tendencias, y su organización de los estudios. Este modo de la existencia intelectual en el siglo XIII es una cuestión clave para describir la personalidad del Aquinate y sus desafíos, y será el marco de la constitución de una *scientia theologica*, que partiendo de los principios otorgados por la Revela-

¹⁹ Gregory, Tullio, “L’idea de natura prima dell’ingresso della Fisica di Aristotele”, en AAVV: *La Filosofia della Natura nel Medioevo*. Edición citada, 65.

ción se desarrolle según un orden discursivo, en el cual pueda inteligirse la disposición de la naturaleza con relación a su origen y su perfección última.

3. *La Scientia Theologica*

En una famosa intervención, Buenaventura, el maestro de los Hermanos Menores, en la escuela vecina a la de santo Tomás de Aquino, en París, se declaró más sensible a la intrusión (de la razón) que a la coherencia (entre la razón y la fe), evocó el sueño de san Jerónimo, flagelado en el último juicio por haberse complacido con Cicerón, y denunció a muchos, incluidos los Predicadores, por apelar a los filósofos: “Es mezclar agua al vino puro de la Palabra de Dios”, exclamaba. A lo que Tomás respondió, no sin humor, empleando los términos del milagro de Caná: “No es mezclar el agua al vino, sino convertir el agua en vino”.²⁰

Atendiendo a la singular importancia de la constitución de la *scientia theologica* en el siglo XIII, y de modo particular, en el pensamiento de santo Tomás, nos detendremos ahora en las bases especulativas que permiten a nuestro autor ir más allá de los logros del siglo XII, procurando dotar de elementos racionales a la intelección de la fe, para postular un sistema de teología que sea una ciencia en el sentido aristotélico:

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). Por otra parte, las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios: en efecto, las que parten de menos <principios> son más exactas que las denominadas “adicionadoras”, por ejemplo, la aritmética que la geometría. Pero además es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin

²⁰ Chenu, M-D, *Santo Tomás y la Teología*, 49-50.

otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado sumo (...) Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo <de ellos>). Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular, y en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad (...) Ésta <ciencia>, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y “aquello para lo cual” son una de las causas.²¹

Este conocimiento según principios, que se despliega mediante un proceso discursivo, ha de resultar unido, en el pensamiento de santo Tomás, con la tarea de conservar la integridad del depósito de la fe y la libertad propia del Evangelio.

La tarea mencionada resulta de interés para nosotros, pues creemos que en ella se resuelve lo nodal de las relaciones entre la razón y la fe, asunto cuya discusión se había iniciado con mayor intensidad en el siglo XII, respecto del uso de la dialéctica en la elucidación de la *Sacra Doctrina*, pero que adquiere ahora la fuerza de la disputa acerca de la existencia de *derecho* de una inquisición racional respecto de la Fe, y al interior de tal problema, del establecimiento de un ámbito autónomo para la razón en el que ella pueda legítimamente afirmarse en sus alcances y en sus determinaciones.

Así, la observación que santo Tomás de Aquino realiza, a propósito de la afirmación de san Buenaventura, es la respuesta de quien comprende la relación entre la razón y la fe en la *lógica de la totalidad de la Encarnación*, al decir del P. Chenu, por la cual la raigambre en la historia de los hombres de los designios del Creador exige una palabra *para esa historia y en esa historia*.

San Buenaventura expresa no la huera cerrazón a la legitimidad del conocimiento racional, sino la impugnación de la relevancia del mismo en el marco de un *saber sobre Dios*. Tal impugnación, en el contexto que hemos señalado, compromete a la entera concepción de un ámbito de racionalidad natural.

²¹ *Met.* 982a 20- 982b 10. La edición utilizada es Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos, 1994. Introducción, traducción y notas a cargo de Tomás Calvo Martínez.

En *La teología como ciencia en el siglo XIII*²², el P. Chenu detalla el proceso que, desde una comprensión de la teología como el conocimiento de un *Libro*: la Sagrada Escritura, conduce desde el análisis gramatical y el comentario literal predominante en el tratamiento de la *Sacra Pagina*, a la emancipación relativa de las artes liberales. Destacamos en particular a la dialéctica, cuyo uso fue el puntal de un transcurso de cuestionamientos relativos a la necesidad de la especulación en teología.

Al interior de un proceso que alcanzó particular intensidad en el siglo XII, dos factores decisivos, a saber: el ingreso de la Patrística griega, que tematiza nuevos problemas –particularmente antropológicos y morales-, junto a la paulatina presencia intelectual de la obra aristotélica –cuestión fundamental en el siglo XIII- proveen los instrumentos intelectuales para dar sustancia a la discusión sobre la teología como ciencia.

Nos referiremos sumariamente a los planteos del Angélico acerca de este asunto, según son expuestos en su Comentario al *De Trinitate*, de Boecio, desarrollado por el P. Chenu en el texto antes mencionado, y a lo sustancial de la especulación tomista en la primera cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiae*. En la etapa inicial de esta discusión hemos de acentuar el decurso progresivo del método de la argumentación: *modus argumentativus*, sea para la defensa de la fe, o para la contemplación de la verdad en el contenido de ésta. Así, el término *scientia* mantiene su significado genérico según la utilización de san Agustín (*De Trinitate*, XIV, C. 1, n. 3), en un sentido altamente intelectualista, y que comprende una *scientia per divinam inspirationem*, y una *scientia per humanam inventionem*²³.

²² Contamos con la edición italiana de esta obra: Chenu, M-D, *La teologia come scienza nel XIII secolo*. Milano: Editoriale Jaca Book, 1985. La edición original es: *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1957.

²³ Dice san Agustín: “Los que disputan acerca de la sabiduría la definen diciendo: *Sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas*. Por esta razón, yo no silencié en el libro precedente que se podía llamar sabiduría o ciencia el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Pero el tenor de la distinción del Apóstol, donde dice *que a uno le ha sido dada palabra de sabiduría, y a otro palabra de ciencia*, es menester dividir dicha definición, llamando en sentido propio sabiduría a la ciencia de las cosas divinas, y dando el nombre de ciencia al conocimiento de las humanas”. “Disputantes autem de sapientia, definerunt eam dicentes: Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. Unde ego quoque in libro superiore utrarumque rerum cognitionem, id est

La primera acepción resalta el carácter de conocimiento afectivo e integral, de la relevancia de la “sabiduría” en la determinación de la ciencia (de este modo aparece en los franciscanos Alejandro de Hales y san Buenaventura, y en el dominico san Alberto Magno); y la segunda la reconduce al carácter genérico de la ciencia: un movimiento del espíritu desde lo manifiesto a lo desconocido, por medio de una demostración, que procede de los principios conocidos a las conclusiones del conocer.

Esta ciencia que se perfila en el horizonte de la epistemología aristotélica, conocimiento discursivo no intuitivo, centrado en el examen de la *ratio*, y asumiendo al *intellectus* como ámbito del conocimiento intelectual inmediato. Dos elementos fundamentales deben ser destacados: la ciencia procede según principios evidentes por sí mismos; y su tarea cognoscitiva se desarrolla progresivamente, discursivamente, fundamentada en tales principios.

Transcribiremos ahora in extenso, de la edición italiana del texto del P. Chenu que seguimos aquí, un pasaje del comentario de Santo Tomás al *De Trinitate*, de Boecio, en el que se formula con claridad la solución que nuestro autor da a esta cuestión:

Poiché il metodo della scienza (ratio scientiae) consiste nel fatto che in base ad alcuni principi conosciuti vengono dedotte altre realtà, e verificandosi ciò anche nelle cose divine, ne risulta che di tali cose divine si può essere scienza. Ma la conoscenza delle cose divine può essere intesa in due modi....in tal maniera delle cose divine si ha una duplice scienza. Una secondo il modo (modus) nostro, che usa i principi delle cose sensibili per rendere note le cose divine, e in tal modo i filosofi hanno trasmesso la scienza delle cose divine...L'altra secondo la natura (modus) delle stesse realtà divine, affinché queste vengano comprese (capiantur) secondo se stesse; una tale scienza nella nostra condizione di viandanti non ci è perfettamente possibile, ma in questa condizione ci è ressa possibile una certa partecipazione di quella conoscenza ad as-

divinarum atque humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non tacui (Lib. XIII, capp. 1, 19). Verum secundum hanc distinctionem qua dixit Apostolus, Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae (I Cor. XII, 8); ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat”.

*similazione alla conoscenza divina, in quanto, mediante la fede infusa in noi, aderiamo alla stessa verità prima a motivo di se stessa. E come Dio per il fatto stesso che si conosce, conosce le altre cose secondo la sua natura (modo suo), e cioè con una semplice intuizione (intuitus) e non mediante un discorso (non discurrendo): così noi da quelle realtà che comprendiamo con la fede aderendo alla verità prima, giungiamo alla conoscenza delle altre secondo la nostra natura, passando (discurrendo) cioè dai principi alle conclusioni. Per cui le stesse realtà che accettiamo per fede sono per noi come i primi principi di questa scienza e le altre cose sono come conclusioni.*²⁴

En este texto, Tomás de Aquino avanza respecto de su propia posición en el Comentario a las Sentencias²⁵, y establece varios puntos centrales:

²⁴ Santo Tomás de Aquino: *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. I q. 2. a. 2. In corpus. Citado por Chenu, M-D, *Op. Cit.*, 102-103. "Dicendum quod cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur, hoc autem de divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia. Sed divinorum notitia dupliciter potest aestimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam scientiam divinam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus, sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones. Ex quo patet quod haec scientia est altior illa scientia divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus procedat principiis".

²⁵ El P. Chenu nos informa acerca del acento que santo Tomás pone en su *Comentario a las Sentencias*, en el parangón entre la luz de la fe, *lumen fidei*, y la luz de los principios del intelecto, *lumen principiorum intellectum*. En la *Summa Theologiae*, la cuestión de la "iluminación": *lumen, illuminatio, inspiratio*, no aparece planteada en este ámbito. Chenu, M-D, *Op. Cit.*, 108-109.

- El orden de los primeros principios, a partir de los cuales deducimos otras realidades (*ratio scientiae*), puede afirmarse también de las cosas divinas, por tanto puede haber ciencia de ellas.
- Esta ciencia puede ser de dos modos: al modo de nuestro conocimiento, a partir de las realidades terrenas nos elevamos a las divinas; al modo en que Dios se conoce a sí mismo, imposible para nosotros en nuestra condición de *viatores*.
- Es posible algún conocimiento de las cosas divinas, en tanto *participamos* en cierto modo de ellas, adhiriéndonos, por la fe infusa, a esas primeras verdades por sí mismas.
- El modo intuitivo en que Dios se conoce a sí mismo, en la medida en que nos asimilamos por la fe a ese conocimiento, constituye para nosotros el ámbito de los principios, a partir de los cuales podemos conocer discursivamente según nuestra propia naturaleza, pasando de los principios, aceptados por la fe, a las conclusiones, obtenidas por el ejercicio racional a partir de aquellos.

En este desarrollo se expone la llamada *teoría de la subalternación*, por la que, según el ejemplo de las ciencias profanas, hay ciencias principales de las que derivan otras como subalternadas, por cuanto toman sus principios de las primeras o subalternantes. Se salva, de este modo, la legitimidad de la ciencia fundamentada en principios y la posibilidad de desarrollarla según el orden humano: respetando el rol de la razón discursiva, y al ámbito propio u objeto determinado de cada ciencia que inquiere e investiga en su esfera específica.

La primera cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiae* da cuenta de esta perspectiva, preguntándose qué cosa sea la doctrina sagrada y a qué cosas se extiende, distinguiéndola de las ciencias filosóficas, y resaltando su existencia con necesidad propia, en virtud de la salvación del género humano que es el objeto de la Revelación.

El artículo segundo inquiere si la doctrina sagrada es ciencia, y según lo dicho más arriba, nos expresa:

La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética y la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que

se basa en principios tomados de la geometría, y de la música en los demostrados por la aritmética; y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree en los principios que Dios le ha revelado.²⁶

La dependencia en el plano de los principios de la doctrina sagrada respecto de la ciencia de Dios, se realiza en el doble dinamismo fundamentado en el asentimiento a la Revelación divina en orden a la conducción del género humano a su fin, la salvación, y en la disposición argumentativa de la racionalidad natural.

El artículo tres y el siete de la misma cuestión se encargan de discutir dos temas centrales:

- en el artículo tres se examina la unidad de la doctrina sagrada, en virtud de *la razón formal de su objeto* (revelado y revelable)²⁷,

²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1954. Ed. Bilingüe. De ahora en adelante (*S. Th.*). *S. Th.* I q. 1. a. 3. In corpus. “Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a deo”.

²⁷ Así dice el Aquinate en la *S. Th.*: “La doctrina sagrada es ciencia una. La unidad de cualquier potencia o hábito se toma del objeto, y no del objeto material, sino de la razón formal del objeto (...). Si, pues la doctrina sagrada considera las cosas en cuanto reveladas (*divinitus revelata*), como hemos dicho, todo lo que sea divinamente revelable (*divinitus revelabilia*) comunica en la razón formal única del objeto de esta ciencia, y, por tanto, queda comprendida en la doctrina sagrada como en una sola ciencia.” I q. 1 a. 3. In corpus. “Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti (...) Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una”.

- y el artículo siete inquiera acerca de si el sujeto de esta ciencia es Dios: en el *corpus* se nos dice, partiendo de la igualdad de relación entre el sujeto de una ciencia con esa ciencia, y de los objetos respecto de sus facultades o hábitos, lo que sigue:

Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios, o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios.- Esto mismo se prueba por los principios mismos de esta ciencia, que son los artículos de la fe, y la fe tiene por objeto a Dios, ya que uno mismo es el objeto de sus principios y el de toda ciencia, puesto que toda ciencia está contenida virtualmente en sus principios.²⁸

El artículo ocho trata otra nota distintiva de la ciencia: el uso de argumentos. La solución propuesta tiene la estructura de plantear como evidentes a los principios que son los artículos de la fe, y afirmar la vía argumentativa para *demonstrar otras cosas partiendo de ellos*.

El conjunto que forman los artículos cuatro, cinco y seis, atiende a determinar la superioridad de esta ciencia, su carácter práctico y especulativo en virtud de que lo que conviene a la praxis y a la especulación es considerado en la misma razón formal: la luz divina, *divino lumine cognoscibilia*.

En función de lo que será tratado en la sección siguiente de nuestro trabajo, a saber, el plano de fundamentación de las relaciones entre verdad y libertad, deseamos destacar dos observaciones del Aquinate. La primera, en el *corpus* del artículo cuatro de esta cuestión, que pregunta si la ciencia divina es una ciencia práctica, en la que se subraya el carácter eminentemente especulativo de esta ciencia, pues:

(...) trata de las cosas divinas con preferencia a los actos humanos, de los que sólo se ocupa en cuanto que por ellos se

²⁸ S. Th. I q. 1. a. 7. In corpus. "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis".

encamina el hombre a su perfecto conocimiento de Dios, en el cual consiste su felicidad eterna.²⁹

En el artículo ocho, que pregunta si esta ciencia es sabiduría, en la solución a la primera objeción, que discute que una ciencia que no obtiene sus principios por sí misma sea sabiduría, dice:

La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna ciencia humana, sino de la ciencia divina, de la que asimismo, en cuanto sabiduría suprema, toman su orden todos nuestros conocimientos.³⁰

En las mencionadas observaciones, que además remiten directamente a la *teoría de la subalternación* que hemos examinado antes, se establece el ángulo en que debemos analizar la estructura del conocimiento respecto de la verdad, y del acto voluntario en relación con la libertad de la voluntad. En el caso de la verdad, la ciencia divina es fuente de los principios de nuestro conocimiento, y es el Bien de los actos humanos, por cuanto están encaminados a la finalidad última del hombre: la unión con su creador.

El primer teólogo que preguntó: *Utrum Deus sit* no dudaba, nos dice el P. Chenu, de la existencia de Dios, pero esta *duda metódica*, en palabras del mismo autor, escandalizó a los glosadores de la *Sacra Pagina* por la sola puesta en cuestión del asunto. Al interior de la fe, y para la constitución de una ciencia sagrada, se dió un *procedimiento corrosivo*, cuyo inicio estuvo marcado por un progreso técnico de importancia: la *quaestio* como modo de construcción teórica.³¹

Desde el punto de vista del significado especulativo de estos asuntos, cabe dejar la palabra a Etienne Gilson:

Si esta idea general de doctrina sagrada es correcta, la naturaleza de la doctrina contenida en la *Summa Theologiae* sería clara.

²⁹ *S. Th.* I q. 1 a. 4. In corpus. "Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit".

³⁰ *S. Th.* I q. 1 a. 6. Ad primum.

³¹ En la cuestión dedicada a la elucidación del carácter de ciencia de la doctrina sagrada, santo Tomás se ocupa del uso de las metáforas en la Biblia, y de la existencia de diferentes sentidos en la interpretación de la Escritura, en los artículos noveno y décimo. Se percibe la importancia de clarificar la perspectiva en la que la consideración del texto sagrado es configurada, al interior de una *scientia theologica*.

Puesto que su propósito es introducir a sus lectores, especialmente a los principiantes, en la enseñanza de la teología, todo en ella es teológico. Esto no significa que la *Summa* no contenga filosofía; por el contrario, está llena de filosofía. Puesto que la filosofía que hay en la *Summa* lo está en razón de una finalidad teológica, y puesto que figura allí integrada en el objeto formal de la teología y deviene teológica por derecho propio. Por la misma razón el orden de exposición debe ser teológico. (...) Sobre todo, el teólogo colocará al comienzo de su teología un problema que normalmente aparecería al final de la filosofía. Como preámbulo a la teología, el problema de la existencia de Dios deviene una cuestión de conocimiento que los filósofos han de saber después de juzgarla, de interpretarla, y, si fuera necesario, de interpretarla a la luz de una verdad más alta.³²

Comenzamos este apartado manifestando el modo en que santo Tomás comprende la función del sabio, y cómo esta comprensión informa su concepción de maestro de teología y su empresa de constitución de la ciencia teológica. La consideración de la *scientia theologica* como sabiduría nos reconduce a esta presentación del sabio, y a la determinación de su capacidad de discernimiento de las primeras causas y los últimos fines.

En este contexto se manifiesta claramente la importancia de las doctrinas de la creación y de la bienaventuranza como origen y destino del hombre. La verdad a la que aspira el entendimiento y el bien al que se dirige la voluntad, se organizan en el dinamismo teológico manifestado en la *Summa*: la procesión y el retorno al Primer Principio y Último Fin.

La tarea de la *scientia theologica* es, entonces, la intelección de este proceso desde los principios recibidos por el don sobrenatural de la fe, mediante el despliegue de las capacidades de nuestra racionalidad natural, ordenadas al conocimiento de lo verdadero y a la deliberación de los medios para la realización del fin en el acto voluntario. Dice santo Tomás:

Esta doctrina es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas, y no sólo en algún orden, sino en absoluto. Puesto que la función del sabio es ordenar y juzgar, y el juicio

³² Gilson, Etienne, *Elementos de Filosofía cristiana*. Madrid: Rialp, 1981, 49-50.

acerca de lo inferior se forma recurriendo a causas más elevadas, en cada género de conocimientos se denomina sabio al que juzga con arreglo a la causa suprema de aquel género. (...) Además, en los asuntos de la vida humana se llama sabio al prudente, por cuanto ordena los actos humanos al debido fin. (...) Por tanto, el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia, y por esto se dice que la sabiduría es la “ciencia de las cosas divinas”.³³

El siglo XIII occidental, horizonte intelectual del Aquinate, estaba en posesión de una vasta clasificación de las ciencias, nos dice Maurice de Wulf en su *Initiation a la Philosophie Thomiste*, comparable a una pirámide con tres niveles: las ciencias particulares en la base, las ciencias generales o filosóficas en el centro, y en la cima, la teología. Si la teología obtiene sus principios de la Revelación divina, el orden de la naturaleza que en ella inteligimos responde al ideal del sabio enunciado por santo Tomás, en cuanto considera las primeras causas y el fin último. Igualmente, la determinación es un campo específico para una consideración universal de los seres, fundada en la racionalidad natural; encontramos que santo Tomás asume la clasificación aristotélica de las ciencias o conocimientos como línea de disposición de los problemas generales, según podemos leer en sus comentarios de la Metafísica y de la Ética Nicomaquea. Incluso en el ámbito de la teología, la mencionada división adquiere relevancia en la medida en que el edificio racional de la teología del Aquinate se nutre en buena medida, según hemos señalado, de la filosofía de Aristóteles. Al respecto, nos dice Maurice de Wulf en el texto citado:

Le philosophe est l'homme qui embrasse l'univers d'une vue générale. (...) Science de coordination et de synthèse (la philosophie), elle est une certaine manière de tout savoir. On l'appelle sagesse,

³³ S. Th. I q. 1 a. 6. In corpus. “Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis (...) Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem (...) Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio”.

sapientia, pour exprimer sa supériorité à l'égard des autres scientiae. (...) Diviser la philosophie revient donc à discerner quels sont les points de vue généraux que l'esprit humain découvre, quand il soumet à ses investigations synthétiques l'univers ou la totalité du réel. S'inspirant d'une classification aristotélicienne célèbre, Thomas d'Aquin remarque que les sciences philosophiques se distribuent en deux groupes, l'un théorique et l'autre pratique.³⁴

Dos son los modos en que el espíritu humano entra en relación con la totalidad de los seres: en la consideración del orden universal por sí mismo, la filosofía teórica o especulativa; o estudiando el orden universal en función de nuestra capacidad práctica, por la que entramos en relación con las diversas realidades. Aquí el saber está subordinado al actuar, por lo que el orden que de él emerge es llamado práctico, al que conocemos como existiendo en nosotros. Por tal vía, somos reconducidos al inicio de nuestro recorrido, la pregunta moral en santo Tomás es la pregunta por la verdad del hombre, que nos disponemos a considerar a continuación.

III. Fundamentos de la antropología cristiana en santo Tomás

1. El plano de los principios

El alma se encuentra en la intersección de la creación y el Creador, que es el punto en el que se cruzan los dos brazos de la cruz.³⁵

La definición de los Principios³⁶ del Intelecto y la Voluntad en la naturaleza humana exige la consideración de Dios, quien, como *Ipsum Esse*, constituye la plena actualidad de lo Verdadero y lo Bueno, en la Ciencia de Dios y en la Bondad divina.

La perfección de Dios puede determinarse en la eminencia de su Bondad y de su Ciencia, que actúan como causa primera y como finalidad

³⁴ De Wulf, Maurice, *Initiation a la philosophie thomiste*, Louvain: E. Nauwelaerts ed., 1949, 16-17.

³⁵ Simone Weil, *El amor de Dios y la desdicha*.

³⁶ Resulta de interés el artículo de Gilson, Etienne, *De la connaissance du principe*. *Revue de Metaphysique et de Morale*. N°4, 1961, 373-397. Paris: Librairie Armand Collin. Allí se expone desde una perspectiva ontológica, la cuestión del conocimiento de los principios metafísicos como primeros principios y primeras causas.

para las creaturas. Allí comprendemos la doctrina de los primeros principios del Intelecto y la Voluntad en el ser humano, como emanada de la condición creada, del ser causado. El orden de desenvolvimiento de las potencias intelectual y apetitiva en su finalidad y perfección se comprende, de igual modo, como realización de una tendencia determinada por su Causa primera, formadora.

A continuación de la cuestión primera de la primera parte de la *Summa Theologiae*, que trata de la doctrina sagrada, según hemos referido, sigue la relativa a la existencia de Dios, en la que se exponen las célebres cinco vías de demostración. Deseamos destacar, de lo dicho por el Angélico en el artículo primero de esta cuestión, lo que sigue:

Por consiguiente, digo que la proposición “Dios existe”, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrado por medio de las cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir por sus efectos.³⁷

Encontramos aquí planteados, de modo sumario, algunos problemas:

- Respecto de la pregunta que preside la cuestión, “Si la existencia de Dios es de evidencia inmediata”, se puntualizan dos modos en que una proposición puede resultar evidente: en sí misma pero no con respecto a nosotros; o en sí misma y para nosotros. *Secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos.*
- De esta delimitación de la evidencia respecto de la existencia de Dios, se concluye que su existencia es evidente en sí misma: en ella el predicado se identifica con el sujeto, fundamentada esta identidad en tanto *Deus enim est suum esse*, Dios es su mismo ser (esto se trata en particular en la cuestión tercera de esta primera parte de la *Summa Theologiae*, en su artículo cuatro, que pregunta si en Dios se identifican esencia y existencia).

³⁷ *S. Th. I. q. 2 a. 1. In corpus. “Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus”.*

- Pero para nosotros, que desconocemos su esencia o naturaleza, debe ser demostrada por “cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos”.

Sobre este fundamento se construye la primera parte de la *Summa*, el Tratado *De Deo uno*; así, luego de considerar la simplicidad de Dios se discutirán sus “perfecciones”.

En tanto causa primera y ser subsistente, Dios posee actualmente, en modo pleno –aún respecto de los “futuros contingentes”-, todas las perfecciones de sus creaturas o efectos. Con relación a las perfecciones de Dios, aparece tratado el Bien en general, y se plantea en el primer artículo de esta cuestión si el bien se distingue “realmente” del ser.³⁸

En la solución a este artículo se resume lo que podemos llamar la “doctrina de los trascendentales”³⁹: Bien y Ser, en la realidad, son una y la misma cosa, y “únicamente son distintos en nuestro entendimiento”, *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem*. Esta distinción involucra al concepto de “bien”, según se nos dice en el mismo cuerpo del artículo:

- 1- El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible.
- 2- Las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas.
- 3- Son tanto más perfectas cuanto mayor es su actualidad. El grado de bondad depende del grado de ser, pues el ser es la actualidad de todas las cosas.
- 4- Finalmente, ser y bien son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga razón de apetecible, y pueda tenerla en razón de su actualidad.

En el artículo dos se especifica cuál es la prioridad, al considerar el bien y el ser, en el orden de los conceptos:

El concepto de ser precede al de bien, porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en el orden intelectual, lo que primero concibe en el orden del entendimiento. Pues lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa es en cuanto está en acto, como dice el Filósofo (Met. VIII. C.9 n.6). Por donde se ve que el ser es el

³⁸ S. Th. I. q. 5. a. 1.

³⁹ Un detallado análisis del tema de los “trascendentales” puede hallarse en Gilson, Etienne, *Elementos de Filosofía cristiana*. Edición citada. Cap. VI.

objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que entiende, como el sonido es lo primero que se oye.⁴⁰

Lo primero que capta el entendimiento es el ser. Y la razón del bien, ser apetecible, está fundada en el objeto propio del intelecto: *Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile (...)*.

La prioridad del ser en la intelección se une con la identidad de ser y bien, *secundum rem*, y su distinción *secundum rationem*, por la determinación formal del Bien: su apetecibilidad.

En el plano de los principios, en el Principio que funda la finalidad de la voluntad libre, puede afirmarse la prioridad del ser respecto del bien como apetecible y la primacía del ser respecto del bien en tanto concepto, debido a la determinación del objeto propio del intelecto.

La consideración general de las perfecciones de Dios en las que las creaturas podemos hallar el término final y la plena realización implica al *Ipsum Esse Subsistens* como fundamento de toda perfección, pues ésta se determina por la mayor actualidad. Estos razonamientos se completan en el artículo cuarto, en el que se afirma al bien en su razón de causa final:

Se ha de decir que si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin.⁴¹

Los conceptos de causa eficiente y formal son postulados en el concepto de bien, por la dinámica de producción y determinación respecto de la finalidad: lo que se apetece, *habent rationem finis*, tiene razón de fin.

De la consideración de la naturaleza divina en sí misma, santo Tomás pasa a considerarla en orden a nuestro entendimiento y a nuestro lenguaje; así se exponen los modos del conocimiento de Dios, y el problema de los

⁴⁰ S. Th. I q. 5 a. 2. In corpus. "Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

⁴¹ S. Th. I q. 5. a. 4. In corpus. "Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat".

Nombres Divinos. A continuación, y en el marco del tratamiento de las operaciones divinas respecto de la ciencia de Dios, aparece el problema de la verdad tratado en general.

La cuestión de la ciencia de Dios se discute al interior de sus operaciones, clasificadas como *inmanentes*: cuyo término permanece dentro del mismo Dios; y *transeúntes*: producen un efecto exterior y extrínseco a la divinidad. Las operaciones inmanentes en Dios son dos: entender y querer; el querer sigue al entender, pues “sólo puede amarse un bien previamente conocido”⁴²; destacamos en esta cuestión los siguientes conceptos: la ciencia de Dios es intuitiva, es especulativa, es productiva como la causa eficiente que conoce sus efectos, es una con su ser, e involucra en sí la predestinación y la providencia de todos los seres.

Respecto de lo que se expone en la cuestión dieciséis, relativo a la Verdad, hemos de puntualizar:

- Dios es la verdad, y ésta se halla en Él en grado máximo: su mismo ser es su entender, plena actualidad.
- Es una sola la Verdad por la que son verdaderas todas las cosas: la primera y única Verdad a la que todas se conforman en la medida de su ser.

En la solución a la segunda objeción del artículo cinco de la mencionada cuestión, “*Si Dios es la Verdad*”, se dice:

La verdad de nuestro entendimiento consiste en que esté conforme con su principio, o sea, con las cosas, pues de ellas tomamos nuestros conocimientos, y la verdad de las cosas consiste también en su conformidad con su principio, esto es, con el entendimiento divino.⁴³

Y en el cuerpo del artículo:

Según hemos dicho, la verdad se halla en el entendimiento en tanto conoce las cosas como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodado al entendimiento. Pues esto es lo que, en grado máximo, se halla en Dios, ya que su ser no sólo se adapta a su

⁴² S. Th. Introducción a las qq. 14-18, 370.

⁴³ S. Th. I q. 16. a. 5. ad secundum. “Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino”.

entendimiento, sino que es su mismo entender, y su entender es medida y causa de todos los demás seres y de todos los otros actos de entender, y Él es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en Él, sino que es la primera y suprema verdad.⁴⁴

Queda de este modo configurado el plano de los principios del entendimiento humano que reside en la Ciencia de Dios como Primera y suprema Verdad, en tanto causa del ser de todas las cosas, y cuyo entendimiento es también medida y causa de todos los seres.

Este ser *conformabile intellectui* que las cosas tienen, lo tienen en virtud de su Causa Primera, que es su Fin Último.

2. El "Tratado del Hombre"

Deseamos ahora ingresar en el segundo aspecto de fundamentación, que entendemos central, y que es expuesto en el "Tratado del Hombre". Éste, en tanto creatura, imagen de Dios, tal como se expresa en su alma inmortal, por medio de sus potencias intelectual y apetitiva se halla direccionado a su reunión con la Causa Primera.

Las potencias del alma son estudiadas en las cuestiones 77 a 83, estructurándose la exposición, según el siguiente orden, correspondiente al género de potencias: 1- vegetativas y sensitivas (cuestión 78); 2- intelectivas (cuestión 79); 3- apetitivas (cuestiones 80 a 83).

En el artículo tercero de la cuestión 77 se pregunta "Si las potencias se distinguen por sus actos y sus objetos", allí se declara el ordenamiento de la potencia respecto de su acto. A su vez, los actos se determinan por sus objetos. La acción, por tanto, *speciem recipit*, se especifica, *ex principio, vel ex fine seu termino*, por su principio y por su fin o término.

El orden de las potencias proviene de su mutua dependencia y del orden de sus objetos. La dependencia de las potencias entre sí se especifica según el

⁴⁴ S. Th. I q. 16. a. 5. In corpus. "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas".

orden de su naturaleza con relación a su perfección y según el orden de la generación y del tiempo, pues en él lo imperfecto pasa a lo perfecto. De allí que las potencias intelectivas sean superiores a las sensitivas, y por tanto las manden y dirijan. Éstas, al tiempo, son superiores a las vegetativas; es del ser del alma, como la actualidad y formalidad de su esencia, del que emanan sus potencias.

El entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia; sólo en Dios el entender es lo mismo que el ser; en las demás creaturas intelectuales el entendimiento es una potencia del ser que entiende: *intellectus est quaedam potentia intelligentis*.⁴⁵ La distinción entre la razón discursiva y el entendimiento, "*ratio et intellectus*", indica que no son en el hombre potencias distintas, sino que el entender consiste en "la simple aprehensión de la verdad inteligible", y razonar es "discurrir de un concepto a otro para conocerla (la verdad)".⁴⁶

El entendimiento está dirigido a las cosas eternas, según lo atestigua Boecio en el *De Consolatione Philosophiae*⁴⁷, cuando compara al entendimiento con la eternidad y a la razón con el tiempo; y también san Agustín en su *De Trinitate*, al decir que la razón superior o entendimiento se aplica a "considerar y consultar las cosas eternas", en cuanto las contempla en sí mismas y en cuanto obtiene de ellas las normas de conducta, y la razón inferior y discursiva, "se aplica a las cosas temporales".

En un proceso inventivo, por medio de las cosas temporales llegamos al conocimiento de las eternas, según aquello del Apóstol: "Las perfecciones invisibles de Dios, mediante el conocimiento de las cosas creadas se han hecho perceptibles" (Rom. 1, 20); mientras que en un proceso deductivo juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos de ellas según las normas de las eternas.

Puede ocurrir que el medio y aquello a que por él se llega pertenezcan a distintos hábitos; y así los primeros principios indemostrables pertenecen al hábito del entendimiento, y las

⁴⁵ S. Th. I q. 79 a. 1. In corpus.

⁴⁶ S. Th. I q. 79 a. 8. In corpus. "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiotinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam".

⁴⁷ S. Th. I q. 79 a. 9. Ad secundum.

conclusiones de ellos deducidas, al hábito de la ciencia.⁴⁸

El hábito del entendimiento y el de la ciencia corresponden a la perfección de una misma potencia que ordena lo temporal a lo eterno, en el plano teórico y práctico, según la especie de los diferentes hábitos. El proceso “inventivo” por el que pasamos de las cosas temporales a las eternas conserva el sentido incluido en el campo semántico del término *inventio*, que señala la producción de un conocimiento en la discursividad que compone y divide, y que, en este transcurso, propone un ámbito de racionalidad.

Finalmente, y de modo central para nuestro trabajo, el Aquinate afirma la unidad del entendimiento práctico y el especulativo en la potencia intelectual. Uno y otro difieren entre sí, no por su naturaleza, sino por su fin: especulativo y práctico, ordenamiento a la contemplación de la verdad, y ordenamiento de lo aprehendido a la acción.

La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo, el concepto de bueno, al modo como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando la acción a la verdad conocida.⁴⁹

La mutua inclusión entre verdad y bien muestra la unidad del dinamismo de las potencias del alma:

⁴⁸ S. Th. I q. 79. a. 9. In corpus. “Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. I, invisibilia dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae”.

⁴⁹ S. Th. I q. 79 a. 11. “Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub

- la verdad es un cierto bien; retiene para sí algo de la formalidad de lo apetecible, *habet rationem boni*,
- el bien es de algún modo la verdad, y así puede ser inteligible.

El discernimiento de lo bueno en la acción exige el entendimiento práctico, ordenador de la acción a la verdad que se conoce en la ponderación práctica, *sub ratione veri*.

Conviene ahora realizar algunas observaciones finales sobre la potencia apetitiva. En las líneas maestras del plan de exposición de este tema se propone: 1- la existencia de una potencia apetitiva en el alma, 2- la diferenciación entre el apetito sensitivo e intelectual. Luego de la consideración de la sensación como tendencia del apetito, se estudia a la voluntad, como apetito del bien en común, tendencia del apetito intelectual. El tratamiento de la voluntad define dos importantes problemas: la necesidad con que obra la voluntad, y su relación con el entendimiento:

Es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva. Para cuya evidencia debemos tener en cuenta que cada forma lleva anexa una inclinación; así, el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí. Ahora bien, la forma se encuentra de modo más eminente en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. (...) Así, pues, por lo mismo que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación natural más noble que la natural o apetito natural. Y esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma.⁵⁰

Esta potencia apetitiva es una potencia pasiva que ha de ser movida por el objeto conocido. El objeto apetecible y conocido es "motor no movido", mientras el apetito es "motor movido". Debe guardarse una proporción entre

ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus".

⁵⁰ S. Th. I q. 80 a. 1. In corpus. "Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. (...) Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra

el motor y el móvil, incluso, nos dice el Aquinate en el Cuerpo del artículo que pregunta por la distinción entre apetito sensitivo e intelectivo, “la misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante”, *et ipsa potentia pasiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum*.

Siendo distinto lo que conocemos por la inteligencia de lo conocido por los sentidos, han de distinguirse ambos apetitos, según decíamos, *ex ordine ad suum activum*, en el orden de la naturaleza que determina la tendencia de esta *potentia passiva*. Especificando en sentido estricto las posibilidades del apetito intelectivo, se dice en la *Summa Theologiae*:

El apetito intelectivo, aun llevado a las cosas singulares que están fuera del alma, es movido a ellas por una razón universal, como el apetecer algo porque es bueno. (...) De modo parecido podemos también desear por medio del apetito intelectivo bienes inmatrimales como la ciencia, la virtud y cosas semejantes, las cuales no nos son conocidas por los sentidos.⁵¹

Planteamos en este contexto la tematización de la voluntad, que como propiedad de todo ser espiritual se define como apetito del bien en común “*secundum aliquam rationem universalem*”, según una razón universal, que habilita, en la lógica del ordenamiento de esta razón, la discusión sobre si la voluntad obra con necesidad y de qué tipo de necesidad se trata.

Santo Tomás distingue las acepciones del término “necesidad”: como “lo que no puede menos que ser”, necesidad esencial y absoluta, derivada de su principio intrínseco, y como “necesidad de coacción”, cuando el agente no puede obrar de otro modo debido a la intervención de un principio extrínseco.

La necesidad de coacción es incompatible con la voluntad, en cambio, la necesidad de fin, inscripta en la esencia misma de las cosas, no es contraria a la voluntad, aun habiendo sólo un modo de lograr el fin. Podemos decir entonces:

modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis”.

⁵¹ *S.Th.I q. 80. a. 2. “Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. (...) Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi”*.

(...) el movimiento de la voluntad es también una inclinación hacia su objeto; y, por lo mismo, así como se llama natural a lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme con la inclinación de la voluntad. (...) De manera semejante la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiere al fin último que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el Filósofo (Phys. II), es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo.⁵²

Se introduce entonces la discusión acerca de la superioridad de la voluntad o del entendimiento como potencias del alma, respecto de lo cual santo Tomás distingue dos aspectos, “absoluto” y “relativo”, en orden al establecimiento de tal superioridad. En tanto se considera la cuestión absolutamente, el entendimiento es superior a la voluntad respecto de su objeto, y de la ordenación de la potencia a su objeto: “la razón misma del bien apetecible”, más simple y absoluta que la de la voluntad: “el bien apetecible”, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento, *cuius ratio est in intellectu*.

Relativamente, nos dice el Angélico, la voluntad puede ser más excelente que la inteligencia cuando su objeto es una realidad más noble que el objeto del entendimiento, más noble que el alma misma, en la que se encuentra el

⁵² S. Th. I q.82 a. 1. In corpus. Consignamos el cuerpo del artículo completo, pues hemos aludido a muchas de sus expresiones en esta sección de nuestro escrito, por considerarlo fundamental: “Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necessitas enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus volun-

concepto de esa realidad. “Por eso es preferible amar a Dios que conocerlo; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas” (*Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor*).⁵³

No obstante, dice santo Tomás, el “entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad”, *simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas*. De tal manera, el entendimiento mueve a la voluntad, según el bien conocido que es el objeto de la voluntad, respecto del cual ésta se dirige con razón de fin.

En la consideración del movimiento respecto de su causa eficiente, advertimos que la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma, en tanto, de todas las potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve al resto, dirigidas a fines particulares que constituyen sus bienes propios; en cambio: *Obiectum autem voluntatis est bonus et finis in communi*, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común.

La cuestión sobre el Libre Albedrío, que aludiremos sumariamente para finalizar esta sección, trata de los actos voluntarios libres, a diferencia de los actos voluntarios necesarios antes mencionados: *voluntas ut natura, voluntas ut voluntas*, según la antigua clasificación. Nos parece importante a nuestros fines resaltar la observación de santo Tomás en el cuerpo del primer artículo de la cuestión, en el que, afirmando que el hombre posee libre albedrío dice:

(...) ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección.

tatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili”.

⁵³ S. Th. I q. 82 a. 3. In corpus.

Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional.⁵⁴

El *iudicium rationis*, el juicio de la razón sobre las acciones contingentes es propio de los seres humanos, quienes ponderan racionalmente lo que han de evitar o a lo que se han de adherir. El juicio libre surge de una “comparación hecha por la razón”, *sed ex collatione quadam ratione*. El término *collatione* que corresponde al castellano “comparación”, señala el aspecto deliberativo e inquisitivo de esta ponderación que ejerce la razón ante el “caso práctico concreto”.

La condición racional del ser humano y su contingencia constitutiva exigen el discernimiento práctico, por el que la acción es propia de un ser racional y el juicio surge de un ser libre. Por este motivo, el libre albedrío es una potencia y no un hábito, pues él es “indiferente” en cuanto a la elección del bien o el mal. El hábito, natural o adquirido, implica una disposición hacia su objeto, que está ausente en el libre albedrío. En esta “indiferencia”, en la posibilidad de la “admisión de lo contrario”, de “una cosa u otra”, reside el “juicio libre” por el cual elegimos de acuerdo a nuestra condición contingente, según lo expresado más arriba.

En orden a todas estas consideraciones, nos detendremos en la estructura del entendimiento en relación con la verdad y en la determinación de la voluntad en el acto voluntario, para mostrar el modo en que verdad y libertad señalan un horizonte de comprensión que asume la temporalidad y contingencia humanas y las direcciona a su cumplimiento en su plenitud o término final: la ciencia de Dios, el Bien supremo.

En las consideraciones iniciales de nuestro trabajo, Josef Pieper nos recordaba las palabras de santo Tomás, en el Prólogo de la I-IIae, en el que, a partir de la invocación de la autoridad de san Juan Damasceno, dice: “Puesto que el hombre fue creado a semejanza de Dios, después de tratar de Él, modelo originario, nos queda por hablar de su imagen, el hombre”. El hombre, imagen de Dios, *eius imagine*, encuentra en sí las condiciones creaturales por las

⁵⁴ S. Th. I q. 83 a. 1. In corpus. “Particularia autem operabilia sunt quaedam contingencia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”.

cuales puede reunirse con su Creador, así dice santo Tomás: *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*, “en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos”. El P. Lafont expresa esta cuestión del siguiente modo:

Si la perfección del ser “a Imagen” consiste en la operación y, en su grado supremo, tiene lugar cuando la Imagen llega a ser semejanza, asemejándose a Dios en la bienaventuranza, es que la imagen se enraíza en la naturaleza misma del espíritu, *ipsa natura mentis*, considerado desde el punto de vista de su aptitud para conocer y amar a Dios.⁵⁵

A partir del establecimiento de estas nociones centrales es que santo Tomás busca determinar la finalidad de la creatura, del espíritu creado, pero asumiendo como principio lo aceptado por la Revelación; de allí que tal proposición asuma la organización propia del orden teológico. Lo cual, a su vez, manifiesta que la íntima conexión entre naturaleza e imagen es el presupuesto mismo del orden teológico, en la consideración de la finalidad del ser humano. El estudio dinámico de la Imagen es la vía para comprender cabalmente la naturaleza de estos temas, al igual que la tradición patristica griega, el Aquinate considera a la imagen como una realidad vital, en movimiento.

En su comentario a los Nombres Divinos de Dioniso Pseudo Aeropagita, santo Tomás, exponiendo sus opiniones acerca de la expresión del Dioniso: *Bonum ex integra causa, malum ex particularibus defectibus*, afirma: *bonum procedit ex una et perfecta causa, malum procedit ex multis particularibus defectibus* (IV, XXII, 572).

El Doctor Común advierte la íntima relación existente entre la *integritas* y la *perfectio*, mostrándonos cómo la *integritas* de la causa que conduce al bien recoge en sí el aspecto dinámico de esa direccionalidad en el despliegue de su poder causal y el aspecto formal que especifica tal término, desde su fuente a su finalidad: la *perfectio*.

⁵⁵ Lafont, Ghislain, *Op. Cit.*, 287.

Por esta vía se estructura el *ordo amoris* en el que las potencias humanas se reunifican y se rectifican en la senda de su restauración creatural. De tal modo la acción humana íntegra y completa considera la *proportio* debida en la relación entre la creatura y el Creador, asume a la recta razón como fundamento de su integridad, abarca los diversos aspectos del obrar ponderándolos en su singularidad y ordenándolos en su finalidad y sentido. En esta perspectiva, no hay acciones buenas, sin contemplar la integridad, la unidad de la virtud ética; la *phrónesis* aristotélica desempeña aquí un rol unificador, que, en la concepción tomista, se halla enraizado en la caridad por la que la naturaleza es provisto de su sentido sobrenatural.

En su excelente trabajo: "*Bonum ex integra causa*". *Aquinas and the sources of a basic concept*, A. Campodónico afirma:

Integritas (perfection) is not only at the end of a movement, particularly of the human action, but also at its starting point. Furthermore perfection is not an ideal, but something really existing (Good himself). To be a good man means to love God (at least in an implicit way). (...) In fact, according to Thomas, the moral value of an action is deeply connected with something (*integritas*- the consideration of every aspect) which concerns to whole man, his reason, his intention, his freedom and his responsibility.⁵⁶

El carácter integral de la teología moral de santo Tomás nos impulsa a considerar tal integridad como núcleo de la filosofía moral desplegada en este horizonte; por ello, descubrimos que en la dinámica y perfección de las facultades humanas hemos de encontrar las líneas maestras del vínculo entre la realización práctica de la verdad y la recta razón que fundamenta la libertad del hombre, manifestadas en la "trama de contingencia" en la que la perfección humana aspira a efectivizarse como integridad moral.

Consideraremos entonces, siguiendo el orden de exposición del Angélico, al objeto y movimiento de la facultad racional y de la facultad apetitiva: la verdad y la libertad de la voluntad.

⁵⁶ Campodónico, Angelo: "*Bonum ex integra causa*". *Aquinas and the sources of a basic concept*. Edición electrónica en la WEB del Jacques Maritain Center. Thomistic Institute. (Papers from de Summer 2000).