

Klaus Droste Ausborn

LA PALABRA PATERNA EN EL ORDEN DE LA VIDA
PERSONAL

*Treball d'investigació
tutoritzat per
Enrique Martinez*

*Universitat Abat Oliba CEU
DEPARTAMENT D'HUMANITATS
Programa de Doctorat Persona i despersonalització*

2009

Sapientis est ordinare

ARISTÓTELES

PATER FILIIS NOTAM FACIET VERITATEM TUAM

Is 38, 19

SUMARIO

Introducción.....	11
I. EL ORDEN NATURAL HUMANO.....	24
1. La noción de orden.....	24
1.1.El orden y el sabio.....	24
1.2.El modo, la especie y el orden.....	27
1.3.Fin y orden en el mundo material.....	32
2. El orden de la naturaleza humana.....	41
2.1.El alma humana como substancia intelectual.....	42
2.1.1.El conocimiento que el alma tiene de sí misma.....	43
2.1.2.Propiedades del alma humana.....	51
2.1.3.Unión cuerpo-alma.....	54
2.2.Las potencias del alma.....	57
2.3.La corporeidad humana.....	61
2.4.Varón y mujer.....	68
2.5.Paternidad y educación.....	74
3. El orden de la vida personal.....	80
3.1.El ser personal.....	80
3.2.La comunicación de la vida personal.....	88
3.3.La triple actividad vital del hombre.....	102
II. EL ORDEN HUMANO PARA LA CONTEMPLACION.....	109
1. El orden de la vida cognoscitiva.....	109
1.1.El conocimiento intelectual.....	109
1.1.1.La verdad y el anhelo personal de síntesis.....	110
1.1.2.El entendimiento agente en la formación del concepto.....	115
1.1.3.El acto de conocer y la configuración de la intimidad....	122
1.1.4.La contemplación humana.....	125
1.2.El conocimiento sensible.....	132
1.2.1.Los sentidos externos.....	134

1.2.2.Los sentidos internos.....	140
1.2.3.La cogitativa.....	143
1.2.3.1.Cogitativa y entendimiento.....	145
1.2.3.2.Cogitativa y afectividad.....	152
2. El orden de la vida apetitiva.....	155
2.1.El apetito racional.....	155
2.1.1.La posibilidad de lo involuntario.....	159
2.1.2.Naturaleza de la elección.....	163
2.1.3.Voluntad y entendimiento.....	167
2.1.4.Voluntad y felicidad.....	172
2.2.La libertad.....	177
2.2.1.El perfeccionamiento libre de las facultades.....	181
2.2.2.El origen del mal moral.....	186
2.2.2.1.Naturaleza del mal moral.....	187
2.2.2.2.Causas del mal moral.....	192
2.2.2.3.El amor desordenado de sí.....	200
2.2.2.4.La malicia humana.....	202
2.3.La afectividad.....	205
2.3.1.El movimiento afectivo.....	208
2.3.2.Bondad y malicia de las pasiones.....	215
2.3.3.El amor humano.....	217
2.3.3.1.Tipos de amor.....	217
2.3.3.2.La amistad.....	223
2.3.3.3.Causas del amor.....	228
2.3.3.4.Efectos del amor.....	231
2.3.3.5.Amor y contemplación.....	240
2.3.4.El odio.....	241

2.3.5.El deseo.....	246
2.3.6.La delectación.....	249
2.3.6.1.Especies de delectación.....	250
2.3.6.2.Causas de la delectación.....	257
2.3.6.3.Efectos de la delectación.....	261
2.3.6.4.Bondad y malicia de la delectación.....	264
2.3.7.La tristeza.....	266
2.3.7.1.Dimensiones de la tristeza.....	269
2.3.7.2.Tristeza y contemplación.....	270
2.3.8.La esperanza.....	272
2.3.8.1.La esperanza y el juicio de la razón.....	274
2.3.8.2.Causas de la esperanza.....	276
2.3.9.El temor.....	278
2.3.9.1.Especies de temor.....	280
2.4.La conciencia moral.....	282
2.4.1.El hábito de la sindéresis.....	289
2.4.2.Obediencia y vida humana.....	296
3. El perfeccionamiento de la vida humana.....	299
3.1.Los hábitos.....	305
3.1.1.El concepto de hábito.....	305
3.1.2.El alma y sus potencias como sujeto de hábitos.....	307
3.1.3.La causa de los hábitos en conexión con la verdad.....	309
3.1.4.La distinción de los hábitos.....	313
3.2.Las virtudes.....	315
3.2.1.Las virtudes en general.....	315
3.2.2.Distinción de las virtudes naturales.....	331
3.2.3.Las virtudes morales.....	334

3.2.4.Las virtudes cardinales.....	337
3.2.5.La templanza.....	339
3.2.5.1.El desorden en el deleite sensible.....	339
3.2.5.1.1.La glotonería.....	340
3.2.5.1.2.La embriaguez.....	347
3.2.5.1.3.La lujuria.....	349
3.2.5.2.El equilibrio afectivo por medio de la templanza.....	353
3.2.5.2.1.Partes de la templanza.....	358
3.2.5.2.2.La honestidad y la vergüenza.....	362
3.2.6.La fortaleza.....	365
3.2.6.1.Afectos modulados por la fortaleza.....	365
3.2.6.2.Configuración y desfiguración del acto de fortaleza...	369
3.2.6.3.La vanidad como ante sala a la soberbia.....	371
3.2.6.4.La vanidad como impedimento al diálogo fecundo...	373
3.2.6.5.La acidia ante el bien por el desorden de la vanidad..	374
3.2.6.6.La envidia como desorden del apetito por vanidad...	379
3.2.6.7.Hacia la soberbia humana por la avaricia.....	381
3.2.6.8.La soberbia humana.....	386
3.2.6.9.El odio como último y devastador desorden humano.	390
3.2.6.10.El orden del deseo de excelencia.....	391
3.2.6.11.La magnificencia dentro de la fortaleza.....	400
3.2.6.12.Paciencia, perseverancia y constancia.....	403
3.2.7.Continencia y incontinencia.....	407
3.2.8.El padre luz amorosa para el orden personal.....	416
3.2.9.La justicia y su raíz.....	421
3.2.10.Las virtudes intelectuales.....	430
3.2.11.La prudencia.....	436
3.2.11.1.La intemperancia como impedimento a la prudencia.....	446

3.2.12.El arte.....	447
3.2.13.El hábito de ciencia en la vida humana.....	450
3.2.13.1.El orden en el deseo de saber.....	451
3.2.14.La ciencia como fruto del diálogo amoroso.....	458
III. LA SABIDURÍA HUMANA.....	463
1. Suprema verdad y vida humana.....	463
1.1.El hábito de sabiduría y su dificultad.....	466
1.2.El irrenunciable bien escondido en la sabiduría.....	470
1.3.Vida conceptual y cultura.....	472
2. La consideración metafísica del ser.....	475
2.1.El conocimiento de Dios por las perfecciones absolutas.....	482
2.2.El acto de ser camino de ascenso al conocimiento de Dios.....	486
2.3.Ser, vivir y entender.....	489
2.4.Hábito metafísico y amor a Dios.....	493
2.5.La sabiduría superior a la prudencia.....	495
2.6.La bondad y el hábito metafísico.....	501
3. La imitación de Dios, íntima tendencia del ente.....	506
3.1.El desorden moral como imitación de Dios.....	514
4. La imitación de Dios por la paternidad.....	524
4.1.Emanación íntima como imitación del Ser Divino.....	524
4.2.El maestro como la más perfecta imitación de la bondad Divina.....	533
4.3.El padre, maestro por excelencia.....	550
4.4.Paternidad, enseñanza y <i>pondus</i>	561
4.5.El padre y el hábito de mirar a la persona.....	583

CONCLUSIÓN.....	600
BIBLIOGRAFÍA.....	603

Introducción

La persona es el centro del universo. Todo se ordena desde y para la persona. No obstante, en la actual situación de “despersonalización” que envuelve gran parte de nuestras sociedades y que carcome cada vez más bastamente nuestra cultura, se aprecia al ser humano ajeno y lejos de él mismo, retenido por infinidad de bienes que no le permiten volver sobre sí ni engendrar una palabra verdadera sobre su destino y que permita sostener no sólo con el pensamiento y sino también con la vida, individual, familiar y social, la excelencia de la persona.

La búsqueda del saber se ha concentrado con fuerza en el conocimiento de las realidades naturales, sobre todo desde el punto de vista material. Existe una tendencia a creer que conocer algo significa ser capaz de dar cuenta de sus elementos, olvidando que en realidad consiste en dar cuenta de todas las causas, especialmente de la final, causa de todas las causas.

Desde esta perspectiva, se piensa, por una parte, que un hombre sabe cuando maneja la información de contingencia y está al tanto de los cambios y, por otra, que es un hombre maduro en la medida en que es flexible al cambio por el cambio mismo. En este contexto, saber acerca del hombre significa conocerlo materialmente, por ejemplo, cómo funciona su cerebro, cómo operan los sistemas orgánicos, cómo sana las enfermedades, cómo logra una “mejor calidad de vida” ordenada a una felicidad que consiste en la abundancia de bienes y en vivir según las pasiones.

Atraído por el desordenado conocimiento de la realidad externa, el ser humano ha abandonado el saber que le corresponde, cayendo en el temor y la inseguridad subyacente a la “suficiencia” brindada por este conocimiento, esterilizando la cultura.

El ser humano, capaz de apreciar la belleza de las cosas, busca apropiárselas con desorden. Así, creyendo que progresa, se le desliza lejos de sí, en un camino que poco a poco le va deshumanizando. El empobrecimiento interior lo empuja cada vez más fuera de sí mismo, abocándolo a la actividad y a la turbulencia de los placeres que se procura, buscando con avidez un conocimiento de la realidad circundante que le ofrece bienes que siente perder si no se desvive por retener. Así experimenta la inquietud interior que no le da descanso, brindándose una seguridad aparente que lo aleja aún más de la consideración seria y profunda de la propia existencia.

Además, en el ambiente público y publicitario existe la idea de que lo que engrandece a la persona o la nación son las perfecciones técnicas, como los logros deportivos, y el enriquecimiento material en general. Tal concepto respecto del fin de la convivencia social desemboca en una situación de anomia y desconcierto moral, que se manifiesta en el sentimiento de desarraigo, desorientación e incomodidad generalizado.

El orden y la convivencia se mantienen, cada vez más explícitamente, a través de la violencia, aumentando el número de leyes y desarrollando sofisticados y extendidos sistemas de vigilancia. Sobre la desconfianza se construyen, con frecuencia, las supuestas buenas relaciones entre las personas, que en el fondo, muchas veces, se perciben a sí mismas solitarias y desarraigadas.

Buscar la felicidad en la vida voluptuosa resulta bastante común y no es infrecuente que gocen de popularidad y prestigio quienes procuran que todos puedan vivir a su antojo. La corrupción de costumbres inunda diversos ambientes y no es raro que las personas lleven una doble vida de “virtudes” públicas y vicios privados. Es patente, frecuentemente, en el ambiente público moderno la dicotomización de la existencia entre las esferas pública y privada, que impacta fuertemente la vida común.

Nunca el hombre ha gozado de tantos avances técnicos que faciliten sus labores y le den más tiempo para meditar y cultivarse. En términos técnico jamás han existido medios que faciliten tan extraordinariamente la comunicación entre las personas. Paradójicamente, sin embargo, muchos hombres son incapaces de disfrutar del tiempo libre, evitando la soledad y el silencio, así como el cultivo del estudio y la amistad, y se aprecian enormes dificultades para lograr una verdadera comunicación humana. La contemplación de lo más verdadero parece, muchas veces, algo tedioso y lejano. Los hombres conviven y se relacionan con el fin de conseguir bienes útiles, de manera que el reconocimiento del bien honesto y el verdadero cultivo de las relaciones humanas se torna difícil, poco atractivo y algo oscuro.

En consecuencia, para el orden de la vida humana, principios inmóviles y estables como la virtud, la familia y la amistad se han transformado en bienes accidentales e improbables de conseguir, lo cual arrastra a un descalabro personal y a una creciente distancia entre los hombres y la felicidad.

La despersonalización divide a la comunidad y, por lo tanto, cuando ésta se muestra unida a pesar de la carencia de bases sólidas, su unión es aparente y su paz es falsa porque, en definitiva, la amistad no existe en ella.

En una sociedad auténtica, los hombres son amigos y por su amistad generan frutos. Porque sólo el amor es fecundo, y de él surge el hogar como lugar propio y original, donde la persona no sólo es concebida y acogida, sino también donde aprende a reconocer el bien que constituyen los demás hombres y su propio valor como persona. El hogar es la más fundamental e insustituible escuela de humanidad que impulsa de modo casi natural al cultivo de sí mismo por el bien común, al que se encuentra sometido el bien individual. La situación actual patenta justamente la pérdida de aquello que debiera encontrarse en el origen.

El hombre contemporáneo sufre en su vida los efectos de la falta de hogar. La pérdida metafísica del “hogar” está en la raíz de muchas de las dificultades del mundo en nuestros días. Esta pérdida fundamental va minando profunda y catastróficamente toda la vida social, pues con ella se pierde la seguridad colectiva e individual, que trae consigo el aislamiento y la falta de sentido que termina por invadirlo todo.

¿Cómo se llega a semejante situación? ¿Cuáles son las razones de orden natural que posibilitan el actual estado, más o menos generalizado, de la vida humana, sobre todo en cuanto a la relación del hombre consigo mismo y con los demás?

Aquello que destruye la familia y daña la vida social amistosa se apoya en un debilitamiento del auténtico vínculo amoroso entre el hombre y la mujer. La relación conyugal sufre inestabilidad y desorientación en los aspectos más esenciales que sostienen la vida familiar. El amor conyugal parece desenfocado. Este desenfoque es causado por la inestabilidad afectiva, que va debilitando el sentido de parentesco, que a su vez vuelve frágiles las relaciones sociales. En otras palabras, la familia se encuentra débil en la medida en que los cónyuges son inestables interiormente.

¿Dónde se encuentra la raíz de dicho problema? En la pérdida del concepto de paternidad, en lo descarnado del padre y su marginación de la vida familiar y social. Indudablemente una sociedad sin padre impacta el desarrollo psicológico del niño y su capacidad de relacionarse.

Esta ausencia interior del padre afecta la estructura mental de las personas con las consecuencias negativas a nivel social que de ahí derivan, dado que el padre comunica de un modo muy particular que las elecciones pueden brotar no sólo del interés o del deber, sino también, y de un modo mucho más sublime, de la pura gratuidad. El padre se encuentra íntimamente vinculado al Don. Esta inconsistencia de la figura del padre

se manifiesta frecuentemente en confusiones de identidad, dificultad para pensar ordenada y orgánicamente, para asumir la realidad y vivir en ella. Así como también el desenfreno en la tendencia a gozar con incapacidad de reconocer límites, establecer lazos estables y sólidos con otros, experimentando miedo y angustia ante las relaciones personales, con una percepción narcisista de sí mismo, expresada en una inmadurez personal por la carencia de una conciencia histórica consistente.

Esto puede ocurrir porque el padre juega un papel determinante en la estructuración de la vida personal del hijo desde la vivencia del don de sí. La palabra del padre es esencial en orden al perfeccionamiento de la vida humana que encuentra su fin en la contemplación, justamente del Don. De alguna manera el verdadero conocimiento de sí mismo y la propia vida se relaciona a la figura del propio padre.

La carencia o deformación de él y su lugar en la vida humana acarrea consigo serios daños para la vida social, porque sin esa idea clara los hombres no saben cómo ser padres de sus hijos, lo cual arriesga perder el significado y sentido que tiene la ley, la sexualidad humana y la realidad toda.

La ausencia del padre provoca paulatinamente un olvido de la vida conceptual y un descuido por el conocimiento de lo que es real y verdadero, lo que se traduce en una importante ignorancia sobre el orden humano, así como de todas las verdades que fundamentan la vida comunitaria, ahogándola en la violencia.

El rechazo del padre involucra un rechazo a la racionalidad, a la verdad y al bien auténtico, de los cuales se prescinde en la búsqueda del bien humano produciendo un progresivo y letal deterioro de la vida en comunión. Los modelos sociales predominantes, apoyados en la legislación y los medios de comunicación, marginan al padre del escenario social lo cual hace absurdo todo intento de orden racional.

Como consecuencia, en la actualidad podemos observar discursos públicos que no contemplan cuestiones fundamentales como ¿quién es el hombre?, ¿qué significa ser persona?, ¿qué sentido tiene la vida humana?, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿cuál es el origen del mal?, ¿por qué vale la pena vivir? Y aún cuando en ocasiones puedan hallarse ciertas respuestas, éstas suelen ser confusas, poco contundentes y carentes del necesario peso que les permita mostrarse como verdaderos fundamentos para un buen orden. No bastan respuestas posibles; el orden exige respuestas verdaderas. Pareciera que el ser humano, conociendo muchas cosas, desconoce lo esencial y eso

lo mantiene en un estado de confusión existencial. Una convivencia fértil requiere la superación de la ignorancia acerca de sí mismo y la propia naturaleza.

La desconsideración de lo más importante conlleva un progresivo desorden mental que impide una relación adecuada consigo mismo, con los demás y con las circunstancias que le rodean, sobre todo porque la inteligencia se vuelve incapaz de iluminar el camino a la voluntad. Además, en este contexto resulta inevitable el abandono del auténtico significado de la virtud y su necesidad para llevar una vida verdaderamente racional. Esto explicaría algunos planteamientos actuales que afirman que no importa lo que el hombre elija, o que no es posible afirmar en términos universales cuál es el camino que se debe recorrer, o que lo preponderante es ser responsable y coherente con lo que se elija. Mas, desde esta perspectiva, tarde o temprano deja de ser relevante la coherencia y, más aún, la responsabilidad.

No existiendo un conocimiento que oriente las elecciones, pueden surgir infinidad de cosmovisiones, todas igualmente válidas. No queda espacio para un pensar verdadero, más allá de un sistema filosófico. Aquí todas las respuestas dependen de un determinado constructo de la realidad, siempre arbitrario e incierto. Tales confusiones a nivel intelectual impactan en el cotidiano desenvolvimiento de la vida de los hombres, dando pie para que el cultivo de las virtudes por medio del respeto del orden moral se considere prescindible, de tal forma que el ser humano queda privado de la perfección necesaria para el cultivo de la amistad y la tranquilidad que brinda un hogar.

Los errores que antes sólo se observaban en algunos libros se fueron esparciendo con los años fuera de ellos, a todos los ámbitos de la vida de los hombres. Esta situación, que con el paso del tiempo se ha hecho cada vez más patente, hace más urgente abordar los temas nucleares en los que se juega el destino de las naciones.

Es menester, entonces, recuperar los fundamentos filosóficos perennes que permitan iluminar y dar cuenta de la necesidad del perfeccionamiento del hombre mediante la virtud para la consecución de su fin último, de manera que aquéllos que con voluntad recta quieran contribuir al verdadero bien del hombre, posean los fundamentos racionales que orienten sus elecciones. El desarrollo de la cultura humana exige esencialmente, no sólo el conocimiento que el hombre tiene del mundo externo, sino también el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.

El verdadero conocimiento de la naturaleza humana permite determinar el orden que a ella le corresponde. Además, este conocimiento induce obligatoriamente a considerar la

adquisición de la virtud como una condición sin la cual ese orden jamás será posible. La virtud aparece como el único camino para ordenar el amor humano de manera estable; por ella la persona es capaz de amar bien y de engendrar verdaderamente vida humana. El conocimiento de sí mismo es la norma mínima para cualquier hombre que se considere tal. Este conocimiento constituye una necesidad y un precepto natural para el alma, desde el cual el hombre puede adquirir un modo de ser cada vez más humano.

Este indispensable perfeccionamiento del hombre a través de la virtud se vuelve evidente luego de desarrollar un estudio de las distintas potencias humanas y sus actos. Todas ellas son para que el hombre realice las más sublimes operaciones: entender y amar la vida personal en sí misma y en los distintos grados en que es participada.

No es ninguna novedad que la cultura actual atraviesa una crisis. Se aprecia desanimada, desunida, imposibilitada para promover la vida propiamente humana, sin contribuir a humanizar a los hombres. Su falta de vigor proviene de un profundo dilema acerca de la verdad, lo cual refleja una crisis metafísica que empuja inevitablemente a una inconsistencia en las palabras que debilitan e inestabilizan las relaciones humanas.

Esa crisis tan profunda hunde sus raíces en una ausencia total del padre. Sin padre no hay cultura, sin padre la cultura se deshumaniza y los hombres en última instancia llegan a odiarse mutuamente.

Esto es algo obvio, como hemos dicho ya, a cualquier análisis profundo del desarrollo de la civilización. Hoy es un tema tratado y reconocido ampliamente. No obstante, las preguntas y las afirmaciones acerca del padre no son las más adecuadas.

Por ejemplo Aldo Noaouri, afamado pediatra francés, afirma que el problema del debilitamiento de la figura concreta del padre encuentra su causa en la sociedad que le ha quitado su apoyo y le presiona para ser otra madre: "Esos hombres al no contar más con el discurso social que los apoyaba en su rol, no saben más cómo ser padres. Además, hoy se les pide ser otras madres". A nuestro parecer se le ha quitado el apoyo, pero no es esa la causa del debilitamiento de la figura paterna. Sino que por ser el padre débil ya no se le respeta socialmente y el desorden social lo empuja a ser como otra madre. Junto con eso realiza las siguientes afirmaciones:

Se les pide satisfacer integralmente las necesidades de sus hijos, sin nunca ponerles límites. Se les pide sacrificarse por sus hijos y eso no es muy masculino. Lo masculino es un ser profundamente egoísta. Y ese egoísmo es el que permite hacerle contrapeso a la enorme disponibilidad femenina¹.

Esto no es así. Primero el sacrificio es muy masculino, segundo lo masculino propiamente tal es contrario al egoísmo. Tercero, la desordenada disponibilidad materna no se corrige con el egoísmo, lo cual significaría que un desorden se corrige con otro desorden. Lo cual consecuentemente implicaría que el orden surge del desorden. Justamente nos parece que el problema actual que afecta a gran parte de nuestras sociedades y carcome las bases de nuestra cultura es el egoísmo del padre que hace que no esté presente, dejando fuera de la dimensión fundante de la vida humana el don gratuito de sí.

Esto es lo que es necesario aclarar y es el propósito primero de este trabajo. Para ello realizaremos una investigación lo más profunda posible que permita fundamentar sólidamente todas las afirmaciones finales respecto a la naturaleza de la paternidad humana y su importancia para el desarrollo de la cultura. Con éste propósito intentaremos responder a las preguntas antropológicas fundamentales desde una metafísica contundente como la base de las palabras verdaderas que infunden confianza.

¿Dónde podemos, en nuestros tiempos, hallar una respuesta satisfactoria a las preguntas antropológicas fundamentales? ¿Dónde debemos acudir para saciar el hambre causada por la escasez y la sequía que ha ido invadiendo la inteligencia humana? Las respuestas a las preguntas fundamentales respecto del hombre podemos encontrarlas en el siempre renovado y actual pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Es así como esta exposición pretende reflotar, fundamentalmente, desde algunas de sus obras, tomando aspectos muy precisos del pensamiento de San Agustín, algunos de los fundamentos que permiten dar cuenta de la racionalidad humana y su destinación al conocimiento de la totalidad de la realidad, para ordenar desde la verdad el amor humano, de manera tal que entre los hombre exista verdadera convivencia social, amistosa y fecunda, gracias originalmente a padres que aspiran al orden de su paternidad.

Las obras de Santo Tomás de Aquino, especialmente la *Suma de Teología* será la principal fuente para el desarrollo de los temas. Él ha sido declarado Doctor de la

¹ NAOURI, A., *Éduquer ses enfants*, p.14.

iglesia por el papa Pío V en 1567 y *Doctor Humanitatis* por el papa Juan Pablo II. Pío XI lo llamó el más sabio de los santos y el más santo de los sabios. Él mismo afirma en la Carta Encíclica *Studiorum Ducem*: “A todos cuantos ahora sienten hambre de la verdad les decimos: Id a Tomás de Aquino”². Su pensamiento aborda ámbitos, que pertenecen al pensar filosófico perennemente válido, que son patrimonio universal de la humanidad. El abordaje de las materias fundamentales respecto de la vida de los hombres, que Santo Tomás de Aquino lleva a cabo en sus obras, se encuentra por sobre cualquier sistema filosófico, por lo que se transforma en una fuente inigualable e inmensamente rica, no sólo por la claridad de sus conceptos y la hondura que alcanza, sino por cuanto incorpora el pensamiento potente de San Agustín, quien ya había descrito situaciones de desconcierto social, descalabro cultural y falta de ley, anticipando situaciones similares a las ya descritas y que hoy parecen constituir una situación más globalizada:

Esto es lo que más nos importa: que todos aumenten sus riquezas y se dé abasto a los diarios despilfarros, con los que el más poderoso pueda tener sujeto al más débil; que los pobres buscando llenar su vientre están pendientes de complacer a los ricos, y que bajo su protección disfruten de una pacífica ociosidad; que los ricos abusen de los pobres, engrosando con ellos sus clientelas al servicio de su propio fasto; que los pueblos prodiguen sus aplausos no a los defensores de sus intereses, sino a los que generosamente dan pábulo a sus vicios. Que no se les den mandatos difíciles, ni se les prohíban las impurezas; que los reyes se preocupen no de la virtud, sino de la sujeción de sus súbditos; que las provincias no rindan vasallaje a sus gobernadores como a moderadores de la conducta, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus placeres; que los honores no sean sinceros, sino llenos de miedo entre doblez y servilismo; que las leyes pongan en guardia más bien para no causar daño a la viña ajena que a la vida propia; que nadie sea llevado a los tribunales más cuando cause molestias o daños a la hacienda ajena, a su casa, a su salud o a su vida contra su voluntad; por lo demás, cada cual haga lo que le plazca de los suyos, o con los suyos, o con quien se prestare a ello; que haya prostitutas públicas en abundancia, bien sea para todos los que deseen disfrutarlas, o, sobre todo, para aquéllos que no pueden mantener una privada. Que se construyan enormes y suntuosos palacios; que abunden los opíparos banquetes; que, adonde a uno le dé la gana, pueda de día o de noche jugar, beber, vomitar, dar rienda suelta a sus vicios; que haya estrépito de bailes por doquier; que los teatros estallen de griteríos y carcajadas deshonestas, y con todo género de crueldades y de pasiones impuras. Sea tenido como enemigo público la persona que sienta disgusto ante tal felicidad. Y si uno intentara alterarla o suprimirla, que la multitud, dueña de su libertad, lo encierre donde no se la pueda oír; lo echen, lo quiten del mundo de los vivos. Ténganse por dioses verdaderos los que se hallan preocupados de proporcionar a los pueblos esta felicidad y de conservar la que ya disfrutaban. Sea el culto como a ellos les plazca, exijan los juegos que se les antojen, los que puedan

² PIO XI, *Studiorum Ducem*, n.27.

obtener de sus adoradores o junto con ellos; procuren únicamente que una tal felicidad no la ponga en peligro ni el enemigo, ni la peste, ni desastre alguno³.

La estructura general de la investigación abarca un primer momento en el que se pretende plantear el lugar que la palabra, la paternidad, y la contemplación tienen en la vida humana con la intención de mostrar consecuentemente su íntima vinculación. En un segundo momento, se muestra la ordenación de toda la vida humana en su perfeccionamiento hacia la contemplación por medio de la palabra interior y a partir de la palabra paterna; y en un tercer momento alcanzar la síntesis en el concepto de sabiduría, por la que el hombre se perfecciona hacia la contemplación a partir de la connaturalidad sapiencial que le transmite el padre.

El recorrido general del trabajo será el siguiente:

En primer lugar abordaremos el tema del orden en general, desplegando luego la doctrina del modo, especie y orden. Posteriormente se intentará constatar si existe un orden intrínseco en los entes naturales, para después determinar el fin extrínseco al cual todo se ordena. Luego se establecerá si ese fin extrínseco a la naturaleza de los entes materiales e irracionales corresponde al fin extrínseco último o no. Finalmente, se expondrá la naturaleza del último fin como causa y origen de todo orden, a partir del conocimiento obtenido mediante el acto de razón natural humana más perfecto posible: la sabiduría. Ese recorrido llevará necesariamente al tema de la paternidad.

En otras palabras, la ruta será pasar del ser de las cosas a su operación propia, luego constatar la unión y continuidad jerárquica con las demás, comparando sus operaciones (grados de vida) y un orden universal como resultado final. Pero todo este triple orden se explica, en última instancia, por un fin que es último y extrínseco a este orden interno de todo el cosmos. Luego, al orden interno inmanente de la totalidad del ser, se antepone la finalidad externa que la causa. Esa finalidad última será el tema de la última parte de la investigación y que conduce lógicamente a reflexionar acerca de la naturaleza, lugar e importancia del padre en la vida de los hombres.

El esquema propuesto exige la consideración primera del orden que la razón descubre pero no causa, tanto de los entes naturales distintos del hombre como del orden intrínseco propio del hombre. En un ulterior momento nos detendremos también en el orden del acto de la razón, para pasar a considerar el orden que la razón imprime sobre la voluntad y el orden que causa sobre el arte. Será necesario constatar las diferencias

³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.II, c.20.

y similitudes entre todas estas operaciones racionales, determinando aquello que ocupa el primer lugar dentro de las operaciones que perfeccionan auténticamente al ser humano. Todo esto en los dos primeros capítulos, para llegar al tercer capítulo tratando acerca de la sabiduría en la vida humana y su relación con la paternidad.

Si realizamos una descripción más minuciosa del camino a seguir tendremos que el primer capítulo consiste en un análisis del orden en general, con la intención de constatar la presencia de un orden intrínseco en todos los entes materiales, justificado por su natural orientación hacia un fin distinto de ellos mismos. Así se podrá constatar como todos los seres materiales tienen como fin, en último término, al hombre.

Dentro de el mismo capítulo, en un segundo momento, se trata de la naturaleza humana, a partir del extracto de un texto del Angélico que afirma la necesidad, según el ser del alma, de informar un cuerpo. A continuación se analiza el conocimiento que el alma tiene de sí misma, para diferenciar los distintos tipos de conocimiento y su importancia en la vida de todo hombre. Posteriormente se estudiarán las propiedades del alma humana, la unión substancial cuerpo-alma, con una visión general de sus potencias. Dentro de esta parte se trata además la corporeidad humana como manifestación de la capacidad de interioridad y su intrínseca inclinación al don mutuo entre el hombre y la mujer para constituir una familia. Con esta parte concluida queda aún más clarificada la superioridad del ser humano sobre todos los demás entes materiales y su inclinación natural al don de sí, patentando que el hombre no se ordena a ningún ser inferior a él, sino más bien, tiene como fin la comunión con otro ser personal. Así se entiende más nítidamente como todos los bienes inferiores al hombre se ordenan a él, para que use de ellos con la finalidad, en primer lugar, de posibilitar el encuentro amoroso entre las personas.

En una tercera parte de este capítulo se trata del hombre en cuanto ser personal, desarrollando, en primer lugar, el concepto de persona. Ello abre el espacio para tratar de los aspectos propios de la vida íntima de un ser personal. Por esto se estudia a continuación la vida conceptual humana gracias a la palabra, culminando en lo que clásicamente se ha denominado la triple actividad vital del hombre, que dilucida definitivamente el ámbito propio del perfeccionamiento del hombre como tal. Se procura de esta manera establecer lo más nítidamente posible, aunque de un modo general, en qué línea avanza el perfeccionamiento auténticamente humano y el lugar que tiene la palabra interior en este desarrollo.

En el segundo capítulo se aborda en conjunto el orden de la vida cognoscitiva, el orden de la vida apetitiva humana y el perfeccionamiento de la vida humana. La intención de este capítulo es mostrar de qué manera el perfeccionamiento humano se ordena a la contemplación, de qué manera este perfeccionamiento es causado por la palabra interior propia, expresada en el acto de virtud, y de qué manera este perfeccionamiento requiere la palabra del sabio que es principalmente el padre.

El apartado que aborda el orden de la vida cognoscitiva incluye un análisis del entendimiento humano, su lugar en la vida de los hombres, su objeto, acto y naturaleza, para estudiar luego, el conocimiento sensible, que incluye un esbozo breve de los sentidos externos, con su mutua relación, y un estudio particular de la cogitativa y su lugar en la dimensión racional y afectiva humana.

El apartado que aborda el orden de la vida apetitiva abarca el estudio de la voluntad, la libertad y la afectividad en el hombre. En la última parte de él se intenta dar un fundamento claro, a partir de la conciencia y el hábito de la sindéresis, al orden al que la vida humana aspira. Así se dejan asentadas las bases para abordar el perfeccionamiento humano por la virtud en el apartado siguiente.

En esta última parte del capítulo se trata acerca del perfeccionamiento de las facultades del hombre, teniendo como norma universal los primeros principios prácticos de la razón, que han sido tratados en la parte inmediatamente anterior. Se expone aquí la doctrina de los hábitos en general, abordando sus distinciones, su adquisición y su corrupción, para entrar, luego, de lleno en el tema de las virtudes humanas. El tratamiento de esta materia intenta ser acabado respecto de las virtudes cardinales.

La finalidad de esta parte es mostrar cómo es absolutamente fundamental para el bien del hombre la adquisición de la virtud y como la falta de virtud apoyada en el egoísmo degenera toda la vida de los hombres, pudiendo terminar en el odio que se niega al don negando la gratuidad.

No se mencionan las virtudes infusas por cuestión de extensión del trabajo y para centrarse especialmente en la temática de las virtudes adquiridas. Así se distinguen en esta parte las virtudes morales e intelectuales mostrando la necesidad de todas ellas para vivir bien.

Por último, el capítulo tercero trata de la sabiduría como última perfección humana, intentando vincularla con todos los temas tratados en los capítulos anteriores dejando lo

más claramente y explícitamente dicho, que la vida de los hombres no puede prescindir de esta perfección sin quedar gravemente malograda la totalidad del orden del universo. Así se aborda en última instancia, con todos estos elementos ya explicitados, las propiedades fundamentales de la paternidad, vinculándolos a la figura del maestro sabio, su orden propio y su importancia para el bien de los hombres. En esta parte final, las afirmaciones respecto de la paternidad son breves y categóricas gracias a que todo el trabajo previo ha sentado las bases que fundamentan su comprensión.

El trabajo se ha ordenado de esta forma intentando reflexionar seriamente sobre los aspectos más relevantes de la vida humana desde el orden mismo del universo. Intentando, desde el comienzo, dejar todo atado a la concepción del ser humano como ser espiritual destinado al conocimiento y la donación, cuya naturaleza exige la corporeidad. En otras palabras, toda la exposición acerca del ser del hombre pretende arrancar desde la consideración del alma como aquella que ocupa el último lugar dentro de las sustancias intelectuales. A partir de esta primera afirmación, que permite situar al ser humano en la cumbre de los entes materiales, se busca penetrar, en un segundo momento, metafísicamente, en la concepción del ser personal, impulsados de alguna manera por esta misma idea. Es decir, comenzamos la exposición antropológica de un modo más bien descendente, tratando aquello que es común en todos los hombres, se penetra luego en lo humano ascendiendo hasta lo propiamente personal. Este segundo momento, correspondiente a la tercera parte del primer capítulo, es un análisis más arduo, que conviene realizar en forma progresiva, a continuación de una reflexión más sencilla que sirve de preámbulo y ejercicio al pensamiento, animándolo a enfilarse a la consideración más metafísica, que será retomada al cierre de la investigación.

Esta perspectiva metafísica constituye el núcleo central para la adecuada concepción de la paternidad en la vida del hombre que quiere plantearse. Esa exposición procura ser el marco universal bajo el cual se van a estudiar ulteriormente las potencias de la persona humana, que permita comprender cómo ha de ser su adecuado perfeccionamiento por la virtud, y cuáles son las consecuencias del egoísmo como desorden, para finalizar evidenciando cómo la ausencia de orden interno en el padre malogra la capacidad amatoria del hombre y desvirtúa el verdadero significado y fundamento de la cultura.

Toda la reflexión acerca de la paternidad se sitúa al final del trabajo, como un tema al cual se cae lógicamente, al reflexionar en la línea en que se inicio la exposición, de manera tal, que el padre, aparece como un tema necesario e ineludible, que se encuentra como escondido, pero que sostiene y anima toda la vida. Durante gran parte

del trabajo no se habla directamente de la paternidad, confiando en que una vez que se ha determinado el fin, no es necesario estar siempre pensando en él, aun cuando se encuentra siempre de alguna manera presente en la totalidad del recorrido y es aquello a lo que, finalmente, se le da mayor importancia e ilumina todo lo realizado.

En definitiva, el presente trabajo intenta ser una reflexión paulatina y sistemática, amplia y profunda, sobre el hombre, su naturaleza y destino, desde el punto de vista natural, que conduzca hacia la figura paterna como un centro articulador de toda la vida humana en su conjunto. Durante el desarrollo de la investigación se abordan cuantos temas sea posible asumir seriamente, con la intención de no dejar ninguna afirmación al azar, procurando reunir dentro del mismo cuerpo del trabajo, toda la fundamentación necesaria para comprender la importancia radical del padre para el progreso real de la sociedad manifestado en la cultura, como reflejo de la convivencia amistosa de los hombres que dan frutos auténticamente humanos.

I. EI ORDEN NATURAL HUMANO

Determinar el lugar que corresponde a la palabra paterna en el conjunto de la vida humana, supone la capacidad de afirmar cuál es el orden acorde a la vida de los hombres. Esa afirmación se funda sobre el conocimiento de la naturaleza del orden en general. En consecuencia, el primer estudio versará sobre el orden.

1. La noción de orden

1.1. El orden y el sabio

Tratando San Agustín, en *La Ciudad de Dios*, acerca de la paz universal dice:

La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos [...] La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y distintos, asignándole a cada uno su lugar⁴.

Orden y paz se encuentran estrechamente vinculados según una relación de causa y efecto. La paz es efecto del orden, de manera tal que sin orden jamás se obtiene la paz. Así, quienes buscan la paz necesitan primero conocer el orden para después procurarlo.

Por otra parte, el orden, dice el santo, implica igualdad y diferencia. Esto significa que donde hay igualdad pura no hay orden y donde sólo hay diferencia tampoco. Por lo tanto, para procurar el orden se requiere conocer la igualdad y la diferencia de los entes. Una vez conocidas o reconocidas las diferencias y semejanzas, se puede distribuir otorgando a cada cosa el lugar que le corresponde. El corazón del orden es asignar un lugar según el ser para obtener la paz. Así pues, el orden no se da sin alguien que distribuya los lugares, y éste no puede ordenar si no conoce, tampoco si conociendo no quiere. Luego, el orden exige de uno que ame y conozca causándolo.

De este modo, orden, conocimiento y amor relacionados entre sí revelan que el primero depende de un ser capaz de conocer y amar. En consecuencia en la génesis de todo orden posible se encuentra necesariamente la persona. En consecuencia, ella es el fundamento del orden y de la paz, ya que, sin una persona, no hay quien conozca ni quien pueda amar el orden debido. Por lo tanto, como el orden no procede de sí mismo, sin un ser personal éste no puede existir.

Dice Santo Tomás de Aquino al comenzar su comentario a la *Ética* de Aristóteles:

Como dice Aristóteles en el principio de la *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar. Así, pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer

⁴ Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax obnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.XIX, c.13, n.1.

el orden. Aunque las potencias sensitivas conozcan algo en sí mismo, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o razón⁵.

La sabiduría es la más alta perfección de lo racional. Gracias a ella, al conocer el orden, el hombre es capaz de ordenar. Si conociendo el orden, el sabio ordena, lo hace porque quiere ordenar según ese orden que conoce. Entonces, el sabio ordena no sólo porque conoce el orden sino también porque lo ama, de manera que no basta al entendimiento conocer el orden, porque puede conocerlo y no amarlo, y en consecuencia, no ordenar. Para ser sabio en sentido profundo tendrá que procurar el orden debido según su razón, es decir, según su entendimiento y su voluntad.

El sabio ordena libremente, determinándose por sí mismo a obrar según lo que sabe. Pero no basta conocer para ser sabio; ese conocimiento debe ser amado, ya que se puede conocer sin luego ordenar, por falta de amor.

Prosigue el santo doctor:

Hay dos clases de orden. Uno, según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro, es el orden de las cosas respecto del fin, y este orden es más principal que el primero. Como dice Aristóteles en la Metafísica, en el ejército, el orden de sus partes entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe⁶.

A partir de este fragmento pensemos lo siguiente: el orden intrínseco es la adecuada relación entre las partes de un todo, como la configuración del ser humano, el orden moral o el orden de una sociedad, lo cual constituye un fin. Sin embargo, éste es secundario al fin extrínseco para el cual es dispuesto tal orden, esto es, el orden respecto del fin. En la tripulación de un barco, por ejemplo, cada miembro tiene funciones particulares diferentes de los demás y las lleva a cabo en la medida en que desea llegar al mismo puerto. El orden de los tripulantes sería el fin intrínseco, ya que si no están ordenados el barco no puede navegar. Para navegar se debe mantener el orden: que el capitán mande, el cocinero prepare la comida, el timonel siga el rumbo y

⁵ Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* L.I, c.1 n.1.

⁶ Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. *Ibidem.*

los asistentes ayuden. Pero la navegación del barco, incluyendo la organización de su tripulación, ocurre en orden al puerto de destino, siendo éste último el fin extrínseco. De esta forma, el orden interno del barco es causado por el fin extrínseco. Si todos desearan llegar a un puerto distinto o a ningún puerto, no tendría sentido que se ordenaran a navegar. Por eso, sin el fin extrínseco todo sería un caos al interior de la embarcación.

El acabado conocimiento consiste en aprehender principalmente el fin extrínseco hacia lo cual todo se mueve y por lo que todo posee un orden intrínseco. Un ente aislado posee un orden intrínseco y todos los entes poseen un orden en su relación mutua, pero lo que en última instancia da razón de todo es el fin extrínseco absoluto.

No basta conocer el orden intrínseco de las partes que componen la naturaleza de una sustancia, ni el orden que existe entre distintas sustancias, ni tampoco el fin extrínseco hacia el cual se mueve el conjunto de las sustancias ordenadas entre sí, si no se conoce el último fin extrínseco por el cual y hacia el cual todo se mueve. Este fin es la causa de todo orden y da cuenta del modo en que todo orden debe ser.

El sabio ordena gracias al conocimiento que posee respecto del último fin; de lo contrario, el orden que procura no se orienta a alcanzar aquello a partir y para lo cual todo orden existe.

1. 2. El modo, la especie y el orden

Para llevar a cabo el análisis propuesto en la investigación, es fundamental considerar como telón de fondo una doctrina bellísima, originalmente planteada por San Agustín y más tarde ordenada y expuesta en varias ocasiones por Santo Tomás de Aquino, que permite situar todos los temas que serán abordados en adelante.

El ser de los entes finitos es un ser recibido. Esto significa que todo ser finito es causado. De lo contrario, es porque es Ser *simpliciter*, es decir, sólo Ser. Luego, en todo ser finito se da alguna composición. Todo ente es y además es algo. Así el ser que actualiza su esencia es un ser que causa la diversidad, desde una primera y original composición entre esencia y ser. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino en uno de sus argumentos de la *Summa Contra gentiles*:

Si se da algo que sea subsistente por sí, nada le convendrá sino lo propio de ser en cuanto tal. Porque todo lo que se predica de un sujeto no esencialmente, sino en cuanto está en él, conviéndole sólo accidentalmente. De ahí que considerado separado del sujeto en modo alguno le conviene. Ahora bien, tener razón de efecto no puede convenirle al ser en cuanto tal, porque entonces, todo en absoluto tendría razón de efecto y, por tanto, en el orden de las causas habría que proceder hasta el infinito, lo cual es imposible. Por tanto, tener razón de efecto no pertenece al ser subsistente por sí y, por consiguiente, en ningún efecto se identifican el ser y la esencia⁷.

Resulta evidente que donde hay composición hay diversidad o multiplicidad, siendo una exigencia del ser limitado que las cosas poseen. Ellas son buenas y bellas, pero no son la Belleza ni la Bondad.

Ahora bien la diversidad en y entre los entes naturales expresa en su conjunto la perfección que le corresponde al universo mismo, el cual presenta un orden del conjunto:

Hay una doble diversificación de las cosas, que es la que se da en aquellas cosas que se diferencian en la especie. Otra, material, que se da en aquellas cosas que se diferencian solamente en el número. Como la materia es por la forma, la diversidad específica de los entes materiales se funda en la diversidad formal. De ahí que nosotros podamos observar que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de una especie, porque la especie se conserva de un modo suficiente en uno solo. No obstante, en los seres sometidos a generación y corrupción, hay muchos individuos de una especie para conservar la especie. De lo cual se deduce que, principalmente, hay diversificación formal más que material. La diversificación formal requiere siempre desigualdad porque, como se dice en VIII *Metaphys.*, las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían según el aumento o disminución de la unidad. Por eso, en las cosas naturales, parece que las especies están ordenadas escalonadamente. Así, los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las

⁷ Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis in quantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non in quantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti in quantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.52, n.5.

plantas más que los minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que otros animales.⁸

A partir de consideraciones como ésta, se puede abordar la doctrina del modo, la especie y el orden que permite argumentar a favor de esta jerarquía presente en el cosmos.

Dice San Agustín de Hipona que todas las cosas son tanto más perfectas cuanto más medidas, bellas y ordenadas, y tantos menos bienes guardan cuanto menos medidas, menos bellas y ordenadas, porque la medida, la forma y el orden son bienes generales, a los cuales se pueden reducir infinidad de bienes del ente, tanto corporales como espirituales⁹.

Todos los bienes susceptibles de ser reconocidos en cualquier ente pueden ser reducidos a la medida, la belleza y el orden¹⁰. Bajo estos bienes genéricos están contenidos todos los posibles bienes del ente, de modo que tanto en entes materiales como inmateriales son reconocibles dada su finitud entitativa.

Donde se encuentran estos bienes en un alto grado, grande es la perfección del bien, donde es menor la perfección de esos bienes, inferiores son también los bienes; donde no se hallan no hay bien alguno. Así pues, donde estas tres perfecciones son grandes, grandes son las naturalezas, y donde pequeñas, pequeñas y menguadas las naturalezas¹¹.

⁸ Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.2 in c.

⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Natura boni*, n. 23.

¹⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XI, 11,18.

¹¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Natura boni*, n.23.

Así pues, el sabio que quiere ordenar o determinar el orden de las cosas, debe primero reconocer el grado de bondad de los entes según sea su medida, su belleza y su orden. Si en ellos grandes son estos tres bienes, grande será su bondad, y mayor bondad poseerán frente a un ser con menos medida, belleza y orden. El orden de la totalidad se determina desde el bien, cuyo concepto abarca la medida, la belleza y el orden de cada ser finito. Pero para poder descubrir estos bienes es necesario definir con claridad qué son la medida, la belleza y el orden a los que alude.

San Agustín, en el libro *Super Gen. ad Litteram*, afirma que la medida establece el modo de todo; el número le otorga la especie y el peso le imprime reposo y estabilidad¹². Según esto, a la belleza se le llama número y al orden peso, y todo ente poseería un modo, una especie y una estabilidad o inclinación. Estas propiedades serían causadas respectivamente por la medida, el número y el peso o *pondus*.

Algo se dice “bueno” según cierta perfección que lo hace apetecible. Y se dice “perfecto” dado que posee todo lo que le corresponde. Entre las cosas, algunas presuponen una forma y otras se siguen de la forma; por ejemplo, si tenemos un caballo es necesario que posea ya la forma caballo, pero que siendo caballo sea capaz de sentir es algo que se sigue de la forma de caballo en cuanto a ser animal. Así, para ser perfecto caballo se requiere la forma y lo que emana de ella, por lo que el caballo se encuentra completo en cuanto a lo que le pertenece como tal. Para que algo sea perfecto de modo acabado se exige que posea no sólo la forma, sino lo que ella presupone y lo que de ella se desprende.

La forma presupone que en el ente se adapten el principio material y el eficiente, lo cual da origen al modo. A su vez, la forma posee de suyo cierta especificación que lo diferencia de otros y que llamamos especie; se dice que ésta le viene del número, pues tal como los números varían su especie según se les agregue o quite numeración, así también las formas varían según se les añadan o quiten especificaciones formales que cambien su definición.

De esta manera, la especie designa la causa formal. Y de la forma se sigue la tendencia al fin y a la operación, ya que naturalmente se inclina a la operación conveniente a ella en cuanto se encuentra en acto por la forma. Esto implica cierto orden en la operación y peso o *pondus* en la misma. Por eso se dice “bueno” de algo en

¹² Cfr. SAN AGUSTÍN, *Super Gen. ad Litteram*, L.IV, c.3.

cuanto posee el *pondus* que exige su forma. La perfección del ente es total por cuanto obra según el orden que le corresponde, lo cual es signo del *pondus* del ente¹³.

En definitiva, la *especie* corresponde a la perfección específica de la forma, el *modo* es la concreción de la especie y el *orden* es el bien según el cual un ente se encuentra ordenado a aquello que le perfecciona¹⁴.

En un mismo ente puede haber más de un modo, una especie y un orden. El hombre en cuanto hombre los posee, y también los tiene en cuanto es blanco, sabio, virtuoso o cualquier otro atributo. Por tanto, puede el hombre en cuanto hombre poseer el *modo*, la *especie* y el *orden* debido a su naturaleza humana y, no obstante, decirse imperfecto por estar privado de la especie, el modo y el orden de otros bienes como la paternidad asumida libremente¹⁵. Pues una perfección es poseer la especie que corresponde y otra distinta es concretar las operaciones por medio de las cuales se alcanza el fin debido¹⁶.

El bien del ente se determina a partir del modo, la especie y el orden. ¿Será, entonces, que poseyendo tal forma posee también lo que ella presupone y aquello que le sigue? El ente se dirá completo o perfecto si todas las operaciones debidas en él guardan el modo y la medida que su forma exige, de manera que un ente es bueno en cuanto es moderado, especificado y ordenado. Él es por un modo, es cognoscible por una especie y es ordenado por una inclinación bien consumada porque la medida predetermina el modo a toda cosa, el número le confiere especie y el peso le da el orden¹⁷.

Ahora bien, en último término, la razón significada por bien hace alusión a una relación y el nombre de bien designa no sólo la relación sino lo que se sigue de ésta. Los entes no son el ser sino que tienen ser, por tanto, el ser es recibido e imperfeccionado por una forma específica. La especie y el modo causan la relación y el orden es la relación;

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5 in c.

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.85, a.4 in c.

¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5 ad.3.

¹⁶ Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquo modo suum finem attingit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.29 a.2 in c.

¹⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad Litteram*, L.IV, c.3.

debido a que algo posee especie y modo puede relacionarse a pesar de su finitud. No obstante, la relación puede ser ordenada o desordenada¹⁸.

El ente se dice bueno y perfecto no sólo por el modo y la especie. Concorre a este juicio su orden porque donde hay una especie debe haber un modo. Y a su vez, el orden sigue a la especie y al modo¹⁹.

El modo, la especie y el orden individualmente son bienes en la medida en que constituyen principios de bondad del ente. Por eso, no es menester que cada uno de ellos tenga, a su vez, modo, especie y orden, como tampoco se exige que la forma tenga forma aunque sea un ser y todo ser lo sea por su forma²⁰. Estos tres integran el bien de la naturaleza.

El grado de perfección del ente se determina por el ser recibido según su forma o especie, a pesar de que su bondad propia le corresponde por el orden, lo cual entraña que éste se halle dentro de una jerarquía de entes con los cual se relaciona bien. Esto supone que cuanto más alto en la jerarquía más perfectivo resulta en su relación con los inferiores, y que por su relación con los superiores resulta perfeccionado más noblemente. Así, la inclinación del ente sigue al ser del ente porque obra en cuanto que es y obra por un fin, al cual se encuentra inclinado. Tal inclinación está determinada por el orden. Desde esta inclinación ontológica tiende a lo conveniente por sus operaciones²¹.

El fin intrínseco de la generación del ente consiste, en primer lugar, en alcanzar su forma, la cual una vez alcanzada constituye un orden intrínseco en el ente que también es fin del ente. Este fin intrínseco tiene a su vez como fin procurar conducir al ente a su fin extrínseco. Así es como la forma es para el orden, esto es para que desde la forma se procure el orden del ente que a su vez se ordena al orden del todo, que es el bien de la totalidad. En otras palabras, el bien es doble, en cuanto es fin de algo, porque existe un fin exterior al que se ordena, y está el fin interior, tal como la forma es fin en la generación y de la alteración, que una vez poseída, es un bien intrínseco en quien ya la

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Bono*, a.6 in c.

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Bono*, a.6 ad.4.

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Bono*, a.6 ad.7.

²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5.

posee. Mas, la forma de una totalidad cuya unidad es efecto de la ordenación de sus partes, es su orden y ese orden es su bien²².

Luego, afirmar que todos apetecen su perfección, es decir su bien, y que el bien tiene razón de fin y, como el fin, el bien tiende a expandirse²³, significa afirmar no sólo que el ente aspira a su perfección individual, sino que esta perfección individual la alcanza y expresa en su auténtica y óptima relación con la totalidad de los seres. Tal parece que la relación buena es fin para el ser finito. La bondad de esta relación depende del orden del ente.

1. 3. Fin y orden en el mundo material

Afirma Santo Tomás de Aquino en el *Comentario a la Ética* lo siguiente:

El orden se relaciona a la razón de cuatro modos. Hay un cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las realidades naturales. Otro, es el orden que la razón considerando hace de su propio acto, por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son sus significados o palabras. En tercer lugar, se encuentra el orden que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad. En cuarto lugar, se encuentra el orden que la razón, considerando hace en las realidades exteriores de las cuales es la causa, como un arca y una casa²⁴.

A continuación intentaremos dar cuenta del orden que la razón no causa sino que únicamente considera asumiendo las consecuencias a las que conduce tal reflexión, apoyados en lo que hasta el momento se ha planteado.

Lo primero que cae bajo la consideración del entendimiento es el ente, lo que tiene ser²⁵. Ante él, el hombre se pregunta por su esencia: ¿qué es eso? Tal cuestión apunta

²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, lect.12 n.2627

²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4 ad 2.

²⁴ Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.I, c.1. n.1.

²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1 in c.

directamente a la naturaleza de eso que es. La respuesta es que se trata de un ser compuesto ordenado intrínsecamente.

Todos los entes materiales conocidos por el hombre expresan en sí mismos el orden que tienen. Y al ser ordenados son bellos porque tienden a un fin. Por eso, nada es bueno y bello en vano²⁶.

Al igual que toda naturaleza, el hombre tiene un orden y obra por un fin que siempre tiene razón de perfección²⁷, es perfección. Aún cuando se persigue un fin malo, en quien lo persigue tiene razón de bien, pues sólo se puede apetecer lo bueno. Todos obran apeteciendo su perfección.

Preguntarse por el fin es preguntarse por la causa más importante, fundamento de las demás, dado que todo se hace según él. Quien negara la finalidad eliminaría las cosas naturales y aun la misma naturaleza, en la medida que existen naturalmente todos los seres que, movidos por un principio intrínseco e inmanente, llegan a conseguir un fin determinado²⁸. Al conocer algo, lo radical es dar cuenta de su fin, lo que nos permite afirmar que quien conoce el fin de la materia conoce radicalmente la materia²⁹. Así lo expresa claramente Aristóteles en el siguiente párrafo:

Pues decir cuáles son las sustancias últimas de que está hecho un animal, decir, por ejemplo, que está hecho de fuego o de tierra es tan insuficiente como si se explicara del mismo modo una cama o cualquier cosa del mismo tipo. Pues no debe bastar con decir que la cama está hecha de metal o de madera o de lo que sea, sino que hay que intentar describir la intención que ha motivado su fabricación o su modo de composición; y aun suponiendo que se quisiera tomar en consideración su materia, habría que referirse al todo formado por la materia y la forma³⁰.

²⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, 1, 1253 a.

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.II, 4.

²⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, L.II, c.8, 199 b.

²⁹ Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.8 in c.

³⁰ ARISTÓTELES, *De Animalibus*, L.I, c.1.

El conocimiento se encuentra incompleto cuando se atiende únicamente a la causa material de las cosas, causa que no resuelve la pregunta del qué de ella, pues el qué no se entiende sin el para qué. Es una exigencia para el cognoscente intentar describir la intención del agente, para lo cual es menester intentar descubrir el fin perseguido por él; “esta diversidad de la materia deriva de la diversidad del fin, pues, como en las demás cosas, la materia se determina en conformidad con la exigencia del fin”.³¹

Considerando lo anterior, se puede deducir que el fin de la materia es la forma³².

Hay dos tipos de distinción entre los seres: una formal, en los que son de diversa especie; otra individual, en aquellos que tan sólo difieren numéricamente. Pero siendo la materia para la forma y no al revés, la distinción individual está subordinada a la formal³³.

Aristóteles continúa el párrafo previamente citado diciendo:

En efecto, una cama es una forma incorporada a una materia, a menos que se prefiera decir que es tal o cual materia revestida de tal o cual forma, de modo que su configuración y su construcción están incluidas en su descripción. Pues en la naturaleza es más importante lo formal que lo material³⁴.

Si el ente natural se compone tanto de materia como de forma y sin necesidad de distinción puede éste realizar sus operaciones para alcanzar su fin, ¿por qué asegura el Filósofo que en la naturaleza la forma importa más que la materia? Porque la materia es por la forma. ¿Pero el ente opera según su forma que inhiere en la materia sin saberlo? Esta distinción real es únicamente constatable desde el conocimiento, por lo tanto, el ente es susceptible de ser conocido. Es decir, el entendimiento puede penetrar en la composición del ente para dar cuenta de sus principios intrínsecos. De esta manera alcanza la naturaleza específica del ente, de modo tal que puede establecer

³¹ Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.4 in c.

³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5 in c.

³³ Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.2 in c.

³⁴ ARISTÓTELES, *De Animalibus*, L.I, c.1.

una comparación entre los entes que conoce, lo cual le conduce a la constatación racional de un orden cósmico.

Podría afirmarse que el fin de la forma inscrita en la materia es el conocimiento. Y si, dentro del orden de lo sensible, el único capaz de conocer la forma es el hombre, la materia tiene su razón de ser en él, tal como lo afirma el Aquinate: “Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma”³⁵.

Ahora pensemos lo siguiente. Sabemos que en el orden de la intención, el fin es lo primero, mientras que en el de la ejecución es lo último. Luego, toda ejecución que precede la consecución de un fin, se explica por ese fin que, en último término, hace inteligible toda la ejecución. Que antes del primer hombre haya surgido el mundo material, indica según esta lógica, que en el orden de la ejecución está primero el mundo material, porque originalmente en la intención lo estuvo el hombre como fin. Ello porque todos los seres materiales son por la forma, y ésta es sujeto de conocimiento racional, y dentro del mundo material, únicamente el hombre conoce intelectualmente. Por tanto, el mundo se ordena al hombre y, como el hombre se ordena al conocimiento, el mundo es para ser conocido por el hombre. Y a partir del conocimiento del mundo, el hombre puede ascender al conocimiento de su primera causa³⁶. Por esta razón, toda materia informada por un acto que no sea el alma humana, lo es para que el hombre pueda conocerla. Porque, para llegar a lo superior, se debe comenzar desde lo inferior³⁷.

Mediante el conocimiento de lo compuesto, incluido él mismo en cuanto hombre, se eleva al conocimiento de lo simple absolutamente³⁸, es decir, de él mismo como persona y de los demás entes personales. Es así como no tendría sentido un mundo ordenado sin una inteligencia que pueda conocer ese orden para luego dar cuenta de su agente.

³⁵ Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.3, c.22, n.7.

³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7 in c.

³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.3 in c.

³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7.

Considerando este esquema, pensemos: La materia, en la línea del ser, es potencia y se actualiza por la forma, lo que da lugar a un orden intrínseco en el ente. Ahora bien, alguien podrá preguntarse ¿para qué la forma no subsistente actualiza la materia? Si se considera lo expuesto anteriormente, es posible afirmar que esto sucede para que una inteligencia tenga noticia de ella, para conocerla, lo que constituiría su fin extrínseco. Ello permite que esa inteligencia se pregunte por el orden volviendo la mirada hacia su interior, y después trascienda la dignidad de su propia naturaleza para llegar a aquello que da cuenta de ella y de todo.

Tratándose del fin de todas las cosas, ese conocimiento es la máxima perfección de todo ser intelectual. En ese conocimiento está su descanso y su paz. Conociendo esa fuente descansa, amando ese orden se pacifica. Todo tiene como fin que el hombre llegue a entender y luego a amar el orden de las cosas y su causa. Para eso, todo lo que existe se ordena al hombre como su centro y su cumbre, como se desprende de esta afirmación de Santo Tomás de Aquino:

Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, y ésta se ordena totalmente al hombre, como fin último propio de ella, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como fin último de cuanto cae dentro del mundo de la generación y del movimiento³⁹.

En otro pasaje de sus obras manifiesta:

Si queremos, pues, asignar un fin a un todo y a sus partes, encontraremos: primero, que cada una de las partes es para su propio acto, como los ojos para ver. Segundo, que la parte menos noble es para la más noble, como los sentidos para la inteligencia o los pulmones para el corazón. Tercero, que todas las partes son para la perfección del todo, como la materia es para la forma. Finalmente, que el hombre entero es para un fin extrínseco.

De la misma manera ocurre, pues, en las partes del Universo. Cada criatura, *primeramente*, es para su propio acto u operación. En segundo lugar, las criaturas

³⁹ Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.3, c.22, n.9.

menos nobles son para las más nobles, como las inferiores al hombre para el hombre. Cada una de ellas, en tercer lugar, es para la perfección del universo⁴⁰.

Ocurre así que la intención y la generación son dos órdenes distintos:

Hay un doble orden en la Naturaleza: uno, según la vía de la generación y del tiempo, según el cual es antes lo imperfecto y en potencia. Otro es el orden de la perfección o de la intención de la Naturaleza, como el acto, de sí, es anterior por naturaleza a la potencia y lo perfecto es antes que lo imperfecto⁴¹.

Resulta evidente, entonces, que la última perfección alcanzable se encuentra en la unión con el principio. Por este motivo, errar respecto del principio impide alcanzar la perfección. Errar en relación al fin es errar en aquello a lo cual se ordenan todos los movimientos, lo que puede transformarse en un gran error final por cuanto todo el movimiento llevaría a un progresivo alejamiento del fin.

Así, tendremos entonces que, distinción y unidad son los elementos que conforman todo orden. Y “cada ser goza de un grado preciso de perfección o nobleza específica, distinto de los demás”⁴². La naturaleza va gradualmente desde lo inanimado hacia lo animado, de manera tal que el reino mineral surge antes que el vegetal, que en comparación con el primero, parece muy vivo, pero con el que le sigue, esto es el animal, para inanimado aún. Con el mismo orden clarísimo a la inteligencia avanza desde los vegetales a los animales, algunos de los cuales, inmóviles y adheridos a la tierra poco se diferencian aparentemente de las plantas. Desde los animales hasta el hombre vemos un progreso también, en el que finalmente algunos animales más

⁴⁰ Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2.

⁴¹ Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.3 ad.1.

⁴² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.50.

complejos parecen tener uso de razón, aunque la prudencia es propia de los hombres como posibilidad⁴³.

El mundo posee una unidad de orden por la cual recibe el nombre de mundo⁴⁴. Esta unidad de orden no es extrínseca, sino que se apoya en la naturaleza misma de cada uno de los entes que reclama su lugar propio dentro del cosmos, ya que los entes específicamente distintos están constitutivamente ordenados entre sí según principios esenciales⁴⁵. Los seres poseen una inclinación intrínseca al orden que les atrae suavemente y sin violencia. El orden reclamado por la inclinación natural de cada ser es la consumación del orden de la totalidad. Es decir, todas las partes se ordenan a la perfección del todo⁴⁶ y, por lo mismo, se imperfeccionan en la medida que se apartan del orden del todo⁴⁷. Luego, el orden universal es la máxima perfección posible, lo más perfecto de la realidad es el orden del Universo, siendo éste su mayor bien intrínseco, así como entre los bienes humanos el de la nación es más alto que el de un individuo⁴⁸.

No es difícil concluir, a partir de estas breves reflexiones, que todo el orden material del cosmos es para posibilitar el orden social, la comunidad perfectamente ordenada de hombres que conviven juntos. Así, pues, es evidente que el orden material se subordina al espiritual.

Este bien del orden, esta suprema perfección suya, la consigue el Universo principalmente por sus supuestos superiores, es decir, por seres personales. No es, pues, preferentemente, un orden *cósmico*, sino un orden social, que el primero está destinado a posibilitar y a servir. La unidad del Universo es primordialmente una unidad espiritual⁴⁹.

Hemos visto cómo, entre lo material, lo inferior se ordena al bien de lo superior, de modo que los seres inferiores al hombre se ordenan a su bien y lo procuran. Sin embargo, en el orden inteligible -como lo afirma el Doctor Angélico-, el hombre no se encuentra al servicio de las sustancias superiores, pues incluso ellas eligen servirlo a

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Historia Animalium*, L.VII.

⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.3 in c.

⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spirit. Creat.*, a.8 in c.

⁴⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2 in c.

⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.61, a.3 in c.

⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.42.

⁴⁹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.58.

él. Es decir, en el género de los seres irracionales los inferiores sirven a los superiores, porque no son entes personales, pero dentro del orden propio de los seres personales, los superiores buscan servir a los inferiores, comunicándoles los bienes por los que ellos mismos viven, para hacerlos participar de su perfección. Luego, si dentro del mundo material el hombre es el único racional, todo se ordena a él, y si, dentro del mundo de las substancias intelectuales, ocupase el último lugar, todos los superiores buscarían de alguna manera servirle. Tal parece que el universo entero está interesado en el bien del hombre⁵⁰.

Ello implicaría en el plano inteligible que el todo se ordena a la parte, lo que no contradice lo expuesto por Santo Tomás de Aquino: “lo mejor en todas las cosas es el orden universal, en lo cual consiste el bien universal”⁵¹. Del mismo modo, expresa en otros pasajes que “no existe el todo a causa de las partes, sino las partes a causa del todo”⁵².

En estas afirmaciones no hay contradicción alguna, puesto que “cada sustancia intelectual es en cierta manera todo, en cuanto es comprensiva de todo ente con su intelecto”⁵³. Así “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo”⁵⁴.

Y es que el orden del universo tiene sólo un carácter relativo, es una unidad de orden que presupone la existencia de sustancias individuales; el *ordo* de estas sustancias individuales es el que fundamenta cualquier otra ordenación derivada, la de la especie o la del universo. Entre estas sustancias individuales destaca la criatura racional, *quodammodo omnia*, que por la perfección de su individualidad no se ordena como las otras criaturas a la especie, sino que es la especie la que se ordena a la sustancia individual; y de ahí que la sustancia individual de naturaleza racional reciba el nombre de persona, que es un término manifestativo de su dignidad. En consecuencia, no es tanto la especie humana el fin del intensivo universo, sino la persona, lo más perfecto de toda la naturaleza⁵⁵.

⁵⁰ Cfr. BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.59.

⁵¹ Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.42, n.3.

⁵² Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.112, n.5.

⁵³ Nam unaquaque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu. *Ibidem*.

⁵⁴ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, n.34.

⁵⁵ MARTÍNEZ, E., “Powszechna obecność celu a wyjaśnienie teleologiczne”, en AA.VV., *Spór o cel*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2008, p. 453

Así ocurre que en cuanto al carácter colectivo e intensivo del hombre, éste supera en bondad al conjunto de todo el universo, porque desde su interior se abre a horizontes que superan a la totalidad de la materia. En palabras del mismo Santo Tomás de Aquino: “El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del Sumo Bien”⁵⁶.

Podemos constatar, entonces, que el hombre no se ordena a la especie, sino que cada hombre es el fin de la especie; y un solo hombre puede constituir, dada su dignidad, el fin de la totalidad del cosmos. Ahora bien, en cuanto a su especie ¿posee el hombre intrínsecamente un orden? Y si lo posee, ¿cuál es ese orden intrínseco? Esto implicaría necesariamente que éste se ordene a un fin extrínseco a él. Pues bien, ¿es ese fin del hombre una relación? ¿En qué consistiría la naturaleza de esta relación? Y, según ella, ¿cuál sería, entonces, el orden humano para conseguir el fin? Éstas son las preguntas centrales que se pretenden responder con la siguiente investigación.

2. El orden de la naturaleza humana

Buscamos determinar cuál es el orden propio de la vida humana, el lugar que ocupa la paternidad en él y su vínculo con la sabiduría. Para determinarlo con claridad y fundamento, es necesario estudiar al hombre en su totalidad, en cuanto ser racional y libre.

Por ello esta segunda parte del trabajo se concentrará en cuatro puntos fundamentales: el primero es la naturaleza humana, es decir, aquello que de común tienen todos los hombres en cuanto hombre y que permite hacer referencia a la humanidad como una naturaleza común a ciertos entes. En segundo lugar, enfocar la atención sobre la

⁵⁶ Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.2 ad.3.

persona humana, esto es, aquello que cada hombre posee como propio, único e incommunicable en cuanto ser personal y que lo sitúa en un género de vida exclusivo de la persona y que exige perfecciones más allá de lo sensible.

Con estos dos aspectos centrales delimitados, avanzaremos hacia el estudio de la totalidad de las potencias del hombre penetradas por la razón, distinguiendo en ellas su naturaleza, su objeto y operación, para entender la vinculación y relación que existe entre ellas y el lugar de perfección que a cada una compete por naturaleza.

Así, en un cuarto momento podremos centrarnos en la consideración del perfeccionamiento de cada una de estas potencias y su impacto en el perfeccionamiento total del hombre propiamente tal, habiendo considerado, en la medida de lo posible, los desordenes producidos por la falta de equilibrio en el desarrollo integral de las potencias humanas.

De esta manera contaremos con un cuerpo doctrinal que nos permitirá enfocar y comprender con mayor claridad los efectos individuales y colectivos susceptibles de producirse por el orden o desorden del padre dentro del orden natural. De este modo, podremos dar con mayor seguridad el último paso del trabajo, en el tercer y último capítulo, hacia el estudio de la Sabiduría como máxima perfección humana y su relación con la paternidad en el orden humano en su conjunto.

2.1. El Alma humana como substancia intelectual

Tomaremos como punto de partida un fragmento de *El Ente y la Esencia* de Santo Tomás de Aquino para reflexionar en torno a la naturaleza humana y al conocimiento que el alma tiene de sí misma. Dice Santo Tomás:

Y esto se completa en el alma humana, que ocupa el último grado entre las substancias intelectuales. Por eso, su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia prima, que tiene el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles, como dice el comentador en el libro tercero Del alma. Y, por eso, el Filósofo la compara a la tabla rasa, en la cual nada hay escrito. Y, por eso, porque tiene más potencia entre las otras substancias inteligibles, de tal manera está próxima a las cosas materiales, que la cosa material es atraída a participar de su ser, así que del alma y del

cuerpo resulta un único ser en un único compuesto; aunque aquel ser, en cuanto es del alma, no sea dependiente del cuerpo⁵⁷.

El alma humana es una substancia capaz de entender y, debido a ello, es autoconsciente. Un ente que entiende supone y exige la presencia de sí mismo ante sí mismo, porque el que entiende es él. Si no hubiese un conocimiento previo de sí, ¿cómo podría llegar a entender él?, ¿cómo sabría que es él el que entiende? Luego si entiende quiere decir que se conoce, porque no sólo entiende si no que entiende que entiende él, y así posee un conocimiento en cuanto es a sí mismo presente. Por tanto, el alma humana es acto. Sin embargo, en cuanto al grado de actualidad no ocupa el primer lugar, existiendo otras substancias intelectuales más perfectas, pues, aunque se conoce, no posee un conocimiento perfecto de sí. Más aún, se encuentra en el último lugar de la intelectualidad. No hay una substancia intelectual inferior a ella. De esto surgen dos preguntas: ¿qué quiere decir que se conozca imperfectamente? Y luego, ¿qué se concluye respecto de los demás entes sensibles si no puede haber otro ser personal inferior a ella? A continuación se intentará dar respuesta a estas cuestiones.

2.1.1. El conocimiento que el alma tiene de sí misma

El alma tiene de sí dos conocimientos; uno que responde qué es el alma, es decir, cuál es su naturaleza y, otro, por el cual todos percibimos que tenemos alma.

Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice San Agustín: uno por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es propio; otro por el que se la conoce en cuanto a lo que es común con todas las almas.

El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquél por el que se conoce la naturaleza del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquél por el que se conoce como existente en tal individuo. Y así por este conocimiento se conoce si existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma;

⁵⁷ Et hoc completar in anima humana, quae tenet ultimun gradum in sibstantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimun gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus compara team tabulae in qua nihil est scriptum. Et propter hoc inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materiales trahatur ad participandum esse suum; ita scilicet quod ex anima et corpore resultar unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est animae non sit dependens a corpore. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.37.

en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades⁵⁸.

Del conocimiento *secundum quod habet esse in tali individuo*⁵⁹, se desprenden los conocimientos existenciales habitual y actual que el alma posee, tal como lo afirma Santo Tomás: “Pues bien, por lo que atañe al conocimiento existencial, se ha de distinguir entre el conocimiento en hábito y el conocimiento en acto”⁶⁰.

Por su conocimiento actual, se conoce por sus actos y se percibe en la medida que entiende y siente.

Y en cuanto al conocimiento actual, por el que alguien considera que él tiene actualmente alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes; y por eso dice Aristóteles (Ética a Nicómaco, IX, 9): “En el hecho que nosotros sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos”. Pero nadie percibe que él entiende si no a partir de que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que uno entiende, y por tanto el alma viene a la percepción actual de que ella existe por el hecho de que entiende o siente⁶¹.

⁵⁸ Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 in c.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁰ Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. *Ibidem*.

⁶¹ Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: *sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. *Ibidem*.

Es decir, cada vez que el hombre siente, no sólo siente, sino además siente que existe, y cuando entiende algo, entiende también que él existe. De este modo, el alma puede conocerse por sus actos.

Se llama conocimiento existencial habitual aquel conocimiento de sí en cuanto ella, por ser inmaterial y subsistente, es siempre presente a sí misma.

Para tener el primer modo del conocimiento de la mente basta la misma presencia de la mente, que es el principio del acto, por el que la mente se percibe a sí misma, y por esto se dice que se conoce por su presencia⁶².

El alma, hallándose en el último lugar de lo inteligible, se encuentra tan próxima a la materia que la atrae a participar de su ser, grado de ser que le pertenece precisamente por ser superiormente inteligible⁶³. Esa inteligibilidad le es propia en virtud de su simplicidad -por no tener materia- y es una forma subsistente, por cuanto participa más perfectamente del ser, siendo íntima a sí misma. Su esencia le es presente por su inmaterialidad subsistente.

Y en cuanto al conocimiento habitual digo que el alma se ve por su propia esencia, esto es, que del hecho de que su esencia es presente a sí misma puede pasar al acto del conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir aquello a lo que se extiende dicho hábito. Pues, para que el alma perciba que existe y atienda a lo que acontece en ella, no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que actualmente se percibe a sí misma⁶⁴.

⁶² Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1 in c.

⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.IV, n.37.

⁶⁴ Sed quantum ad habitualement cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 in c.

El alma no tiene partes fuera de sus partes, es *sibi praesens*⁶⁵. Un ente tal no puede sino ser racional y que se conoce a pesar de no conocer su naturaleza. Tal conocimiento se manifiesta en la búsqueda que hace de sí misma⁶⁶.

Esta búsqueda la realiza como quien ya se conoce, como explica San Agustín:

Pues, nada está en la mente como la misma mente. Porque cuando la mente se pregunta qué es la mente, en realidad conoce que se busca a sí misma. Pues no se busca de otra manera que por sí misma. Luego, cuando se conoce buscando, se conoce siempre a sí misma⁶⁷.

La percepción que posee de sí le basta para saber que existe, pero no le es suficiente para conocer lo que ella es⁶⁸. Esto porque su esencia sólo le es presente al modo habitual, es decir, como existente, pues todo su conocimiento en la línea de lo esencial supone la previa abstracción.

Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de las imágenes; ni siquiera puede tener noticia habitual de las otras cosas distintas a sí mismo, a saber, las que no existen en él mismo, antes de la mencionada abstracción, porque las especies de los otros inteligibles no le son innatas; pero su esencia le es innata, de modo que no le es necesario adquirirla de las imágenes[...] y por eso la

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 3, 5.

⁶⁷ Nihil enim tam in mente est, quam ipsa mens; nec quidquam sic mentem cognicit, quemadmodum mens. Cum enim quaerit mens quid sit mens, profecto novit quod se ipsam quaerat; et quod ipsa sit mens, quae se ipsam quaerit. Neque enim aliunde se quaerit quam se ipsa. Cum ergo quaerentem se novit, se utique novit. SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et anima*, c.32.

⁶⁸ Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1 in c.

mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe⁶⁹.

Al pertenecer al género de lo inteligible, el alma subsiste en la medida que vuelve sobre sí misma⁷⁰, por lo que tiene una autopresencia según su ser⁷¹.

Si el alma no fuera *sibi praesens*, no podría entender algo uno. Todo lo entiende a partir de esta unidad suya. Sin la unidad radical del yo, no se puede conocer lo uno, lo cual significa que el yo ontológico es condición para todo ulterior conocimiento de la esencia. Entonces, se trata de un conocimiento sustancial, es decir, es un conocimiento que es la misma alma. De ahí que es posible la exhortación concóctete a ti misma, pues de no estar ya en su presencia no podría entender el mandato. Por esta razón el alma no debe buscar conocerse en la línea de verse a sí misma como un objeto, sino más bien, debe buscar discernir su presencia, pues no son distintas cosas ella misma y la mirada que ella tiene de sí misma⁷².

Existencialmente nada hay más conocido para el alma humana que ella misma y este conocimiento existencial es el fundamento de todos los demás⁷³.

Si se puede decir que tal acceso señala el camino para hallar “el difícil y arduo fundamento de toda filosofía natural y metafísica” es porque sólo este concepto de la apertura infinita de toda alma cognoscente puede a la vez fundamentar el conocimiento intelectual de la naturaleza y descubrir adecuadamente la heterogénea sustancialidad del espíritu cognoscente, sin que éste disuelva y destruya en sí el ente natural en su ser, lo que en definitiva cerraría también el camino para la afirmación de la verdadera sustancialidad del espíritu pensante⁷⁴.

⁶⁹ Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III de anima. Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 ad.1.

⁷⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, n.8.

⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 ad.14.

⁷² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. XIV, 6, 8.

⁷³ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁴ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.293.

Este texto que trata de la apertura infinita del cognoscente, se sustenta en el conocimiento existencial que el alma tiene de sí misma, puesto que únicamente porque se conoce, es que puede abrirse a conocer ella con una apertura a lo infinito. Luego, la ciencia es posible gracias a este conocimiento existencial de sí y, fundado en él, el alma puede decir de sí que es, para luego descubrir intelectualmente qué es lo que ella es. Esta noticia, por la cual la mente se conoce a sí misma, le es substancialmente inherente al alma.

En consecuencia, una sustancia intelectual puede tener conocimiento esencial y conocimiento existencial, o puede carecer del conocimiento esencial y no del existencial. Lo que no es posible es que una sustancia intelectual no posea conocimiento existencial. Si así fuera, no habría yo. Correspondería, más bien, a una sustancia inferior al alma humana y tal carencia sería el signo de una sustancia incapaz de entender.

Cuando se constata mayor unidad se constata, también, mayor perfección. Por ello resulta claro que es más perfecto conocerse existencial y esencialmente en un solo acto, que conocerse existencialmente y luego conocerse esencialmente. Como no es posible conocerse esencialmente sin un conocimiento existencial, y el hombre se conoce primero existencialmente y ulteriormente esencialmente, constituyendo aquello el límite inferior posible para un ser capaz de conocer intelectualmente, entendemos que el alma humana ocupa el último lugar entre las sustancias intelectuales. Y a pesar de que no posee un conocimiento esencial por naturaleza, no puede prescindir del conocimiento según que tiene ser en sí misma. La autoconciencia es, entonces, la condición para conocer y constituye el límite entre lo racional y lo irracional; “el entendimiento humano, aunque en el orden de las sustancias intelectuales es el más bajo, no obstante es superior a todos los seres que carecen de entendimiento”⁷⁵.

De este modo, una sustancia intelectual será tanto más perfecta intelectualmente en cuanto sea capaz de conocerse en la menor cantidad de actos posible⁷⁶. Es así como, el conocimiento angélico conoce menos cosas que el humano, pero conoce más perfectamente. Por ser el conocimiento angélico una participación más perfecta del Ser

⁷⁵ Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.25, n.5.

⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.31.

en cuanto tal, es más simple y, al ser más simple, es más íntima a sí misma, tanto que en un mismo acto conoce su existencia y su esencia⁷⁷. Posee tal grado de intimidad, que se conoce por su misma esencia, y en un único acto se conoce totalmente, sin necesidad de un entendimiento agente ni paciente⁷⁸. Éste ve la verdad por una simple aprehensión, mientras que el hombre llega a ella progresivamente por medio de muchos razonamientos⁷⁹. Esto significa que el ángel no necesita conocer algo distinto de él para saber qué es él. No obstante, al contraer al ser en su forma, también restringe la manifestación que el ser posee de suyo en plenitud, pero menos que el alma humana; por su esencia y en una sola operación intelectual puede penetrar más perfectamente en el ser del ente personal.

El alma humana, por su parte, precisamente por encontrarse más alejada de la perfecta intelección de la intelección, precisa informar un cuerpo que le permita conocer otros entes⁸⁰.

A partir de la reflexión acerca de la naturaleza del acto intelectual humano puede remontarse al conocimiento esencial de sí, como asegura el Angélico: "No por su esencia, sino por su acto se conoce nuestro entendimiento; y esto de dos maneras: particularmente, según que Sócrates o Platón percibe que él tiene alma intelectual por cuanto percibe que él entiende"⁸¹.

La materia es por la forma⁸², por ella es actualizada, y debido a esto se encuentra en potencia respecto de ella y se le subordina. La materia aspira a la forma⁸³ como una madre⁸⁴. Por la forma, que es acto de la materia, esta última deviene ente en acto y

⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.56, a.1 in c.

⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.4 ad.1.

⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.3 in c.

⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.51, a.1 in c.

⁸¹ Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1 in c.

⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.II, n.8.

⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.3, c.22.

⁸⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, L.II, c.4.

algo esto. Es decir, por el alma el cuerpo es y además es tal cuerpo. El alma humana, al atraer a la materia a participar de su ser, la informa de manera tal que en el hombre todo se ordena a que realice un acto de intelección, pues como sustancia intelectual, al alma le corresponde entender, y por lo mismo, según argumentaremos, amar. Por eso se le preceptúa conocerse, con el fin de que piense en sí misma y viva conforme a su naturaleza⁸⁵.

Ahora bien, ¿Cómo puede el alma llegar a conocer su naturaleza mediante el conocimiento de los entes que se encuentran fuera de ella? Por el mismo ser del alma. Pues, a pesar de no conocer su esencia, se conoce gracias a ella⁸⁶. Por su mismo ser puede convenir con el ser de todo, pues es de alguna manera todas las cosas⁸⁷.

El alma humana al ser intelectual es luminosa; atrayendo al objeto, lo ilumina en su interior y, de este modo, dada su apertura infinita, se encuentra abierta al conocimiento de la totalidad del universo. Éstas se ennoblecen en el cognoscente en acto⁸⁸; en él alcanzan un modo superior de ser porque el ser del alma es mayor.

Así, el alma conoce el ser de otro porque es acto del inteligible y participa más perfectamente de ese Ser, que es causa del ser de todo lo que se encuentra fuera de ella. Su mismo ser explica que pueda llegar al conocimiento esencial de sí misma conociendo otros entes.

Ahora bien, la materia prima es pura potencia y, para ser objeto de conocimiento, debe estar determinada por una forma. De lo contrario, no hay posible conocimiento, porque únicamente se puede conocer lo que posee algún grado de actualidad. Al estar en potencia respecto de todas las formas, la materia prima se encuentra apta para recibir cualquiera, hasta el alma humana, pero actualmente no posee ninguna. Lo mismo sucede con el entendimiento humano, el cual, antes de conocer una cosa, está en potencia de conocer todo lo inteligible, pues no se encuentra actualizado por ninguna especie inteligible.

Es necesario comprender que esta comparación entre la materia prima y el entendimiento humano es análoga. El alma intelectual, como vimos, es acto y la materia

⁸⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. X, 5, 7.

⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 ad.1.

⁸⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1.

⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2 in c.

prima pura potencialidad, no obstante que, en el género de lo inteligible, el alma humana sea lo que tiene más potencialidad.

A pesar de la inmaterialidad del alma humana, por su potencialidad debe atraer a la materia a participar de su ser informándola para posibilitar el conocimiento esencial. El conocimiento humano es, entonces, producto de la operación intelectual de un ser inteligente unido a la materia, de modo que hay un único ser en un único compuesto. Por eso, lo material es más fácil de conocer para el hombre y así, el orden de la ejecución, lo primero que se conoce por su esencia son los entes materiales⁸⁹. A partir de ellos el alma puede elevarse al conocimiento de lo simple; no sólo de ella, sino también de lo que es más simple que ella.

Todo se ordena a que ella se conozca⁹⁰. Es imperativo afirmar que lo logra cuando sabe que es persona humana. En el hombre, todo está dispuesto para que diga en su interior una palabra verdadera acerca de sí mismo y de otros. Si no accede a ese conocimiento, es una inteligencia frustrada. Debe llegar a conocer la máxima dignidad de lo personal y, como no puede penetrar por sí misma los misterios de la vida íntima de otra persona, debe encontrarse abierta a lo que otro le quiere comunicar. Mientras carezca de ese conocimiento, no conocerá verdaderamente, imposibilitándose que libremente ocupe el lugar que le corresponde en su relación con la totalidad del cosmos volviéndose incapaz de procurar el debido orden.

2.1.2. Propiedades del alma humana

Al pertenecer al género de lo inteligible, el alma es forma. Entre las formas, hay algunas que no poseen ser sin la materia, otras que no informan materia alguna, y una que

⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.87, a.3 ad. 1.

⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.25, n.3.

posee el ser en sí misma y lo comunica a la materia. Pero toda forma es inmaterial. Y si el alma humana es forma, entonces es inmaterial. Es esa forma que poseyendo el ser en sí misma, comunicándolo a la materia, puede subsistir sin ella.

Esto quiere decir que el alma puede realizar actos sin la materia, aunque la informe, de modo que ésta última no participa en todas sus operaciones. Al contener al cuerpo⁹¹, el alma se difunde por él, mas, poseyendo el ser en sí misma, vuelve sobre sí; en esto consiste la subsistencia⁹². Que esta alma sea subsistente, quiere decir que puede realizar una operación sin el cuerpo. Ella es luminosa por su esencia, pues es como una cierta luz que alumbraba hacia adentro, no hacia afuera⁹³. Por eso, nunca entendemos algo mirando afuera, más bien lo hacemos viendo dentro de nosotros. Una vez que hemos mirado hacia afuera, las imágenes que se han formado son iluminadas dentro y, por eso, entendemos dentro. Pero no entenderíamos si no tuviéramos imágenes. El cuerpo permite al alma tener noticia de todo aquello material distinto de ella y llevar adentro lo que afuera encuentra, para que lo ilumine y luego conozca. Esa operación, que el alma realiza sin el cuerpo y que consiste en entender, es completamente inmaterial.

¿Cómo es posible saber que entender es inmaterial? Por el concepto. Por ejemplo: si en una reunión de personas normales alguien pregunta “quién entiende la idea árbol”, todos responderían afirmativamente. Lo entienden porque son capaces de reconocer un árbol y definirlo si fuese necesario. Pues bien, si les dijese que imaginen un árbol, todos podrán hacerlo, pero la imagen que cada cual se forme será distinta a la de los demás. Uno imaginará un sauce, otro un roble, y otro el árbol de la casa de su abuelo. Y aunque dos imaginasen la misma especie de árbol, igualmente diferirían en los detalles. Jamás podrán tener la misma imagen. No obstante, todos entienden lo mismo, pues la idea de árbol no es una imagen, sino un concepto, que incluye la materia de manera no signada, “puesto que lo entendido está inmaterialmente en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material”⁹⁴.

⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.52, a.1 in c.

⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.40, a.1 in c.

⁹³ Cfr. DE SANTO TOMÁS, J., *Cursus Theologicus*, Dis.32, a.5 n.11.

⁹⁴ Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1 ad.1.

Algunos pensaron que la especie del objeto natural es sólo la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. De este modo, abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen al concepto de especie, sino que son partes del individuo, como se dice en VII *Metaphys.*, que no sufran en su noción esencial. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos⁹⁵.

Por tanto, el concepto árbol no tiene color, ni sabor, ni tamaño, ni figura y no pesa como el árbol en concreto. No tiene materia, sin embargo la incluye⁹⁶ porque, si no lo hiciera, nunca sería posible afirmar: “esto es un árbol”. El concepto se encuentra más allá de la imagen, es más universal, ya que la imagen de árbol se puede aplicar al árbol imaginado o a los de esa especie, mientras que el concepto alcanza a todo lo que tiene la forma árbol. Ahora bien, todo lo que se recibe se recibe según el modo de ser del recipiente⁹⁷, como sucede al llenar una botella, que el líquido adquiere su figura. La forma que en la realidad se encuentra en la materia, por ejemplo, la forma árbol, en mí está sin ella. Entonces, necesariamente hay algo en el hombre que es completamente inmaterial: el entendimiento⁹⁸.

El hombre es lo que dice su definición y en ella no se incluye solamente el alma ni solamente el cuerpo. Si se incluyese únicamente el cuerpo, el hombre sería cuerpo, pero decimos del hombre “animal racional”, y no lo sería si no realizara una operación sin el cuerpo. Al ser racional, el hombre entiende y, si entiende, no puede ser sólo materia. En consecuencia, en cuanto realiza una operación inmaterial con independencia de la materia, no sólo es inmaterial, sino que además es subsistente.

⁹⁵ Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1 ad.2.

⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1 ad.2.

⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 obj.3.

⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.75, a.2 in c.

Una tercera propiedad del alma humana consiste en su inmortalidad. Si se considera que ella subsiste sin la materia, entonces permanece aunque se corrompa la materia, es decir, no muere al morir el cuerpo, porque no puede ser sujeto de corrupción.

Es de experiencia común que las cosas materiales se generan y se corrompen. *Generar* es pasar a ser lo que es, adquirir una forma, y *corromperse* quiere decir que deja de ser lo que es, perdiendo la forma. Por ejemplo, un árbol quemado ya no es árbol sino ceniza. La generación y la corrupción pueden ser substanciales o, bien, accidentales. No es posible que algo subsistente se genere o se corrompa de modo accidental, es decir, que surja a partir de una materia previa, así como tampoco puede ocurrir que, perdiendo la forma, se mantenga siendo lo que es. Cuando el ser se adquiere por generación, puede perderse por corrupción. Por eso el cuerpo que recibe el ser por el alma puede corromperse. Pero algo subsistente posee el ser en sí mismo, sin poder dejar de ser lo que es. Esto no sólo se refiere al alma humana, sino a cualquier forma que subsista sin materia, pues lo que corresponde a algo de modo substancial le es inseparable. En estos casos, el ser le corresponde substancialmente a la forma. De ahí que la materia pasa a ser en acto en cuanto adquiere la forma y deja de serlo cuando se separa de ella, pero es imposible que la forma se separe de ella misma. Por esto, el alma humana no puede corromperse accidentalmente. Sólo la causa de su ser podría quitarle el ser, mas eso no es corromper sino aniquilar, lo cual es muy distinto a ser hecho y corromperse por generación o corrupción de los compuestos. Esto únicamente cabe para las formas materiales, no para el alma del hombre⁹⁹.

Además, todos los hombres desean naturalmente vivir para siempre. Y cuando existe un deseo que todo hombre tiene, es porque su naturaleza se encuentra en tensión hacia eso que ejerce una atracción sobre ella. Es regla general que el deseo sigue al objeto. Cuando deseo algo, ese algo existe real o imaginariamente, de lo contrario, no podría anhelarlo, pues el conocimiento es previo al deseo y no hay conocimiento si no hay algo que es. En este caso, el objeto es la inmortalidad que todo hombre desea naturalmente. Y como no es posible un deseo natural vano, entonces, existe la inmortalidad¹⁰⁰.

2.1.3. Unión cuerpo-alma

⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.75, a. 6 in c.

¹⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.75, a.6 in c.

El cuerpo constituye parte de la esencia humana, de manera que la materia es un requisito dado su grado de participación en el ser. El hombre es cuerpo, pero *in quid incomplete*¹⁰¹, es decir, no sólo es cuerpo, sino cuerpo y alma. Como ya se ha explicado, es una materia informada por un alma, que realiza una operación inmaterial a la que todas sus demás potencias sirven. Por lo tanto, su cuerpo es expresión viva de la totalidad de su ser. Es un ser abierto a conocer intelectualmente. No puede ser sólo alma, ni sólo cuerpo, sino cuerpo y alma. Pues el que entiende, quiere y siente es el hombre, la persona humana de modo unitario, todo él, y sólo así es plenamente él mismo.

El hombre no sólo es el que entiende y quiere, sino además es el que siente. A pesar de que entender es sin cuerpo y sentir es con cuerpo, el que entiende es el mismo que siente. Sólo siendo un compuesto único es factible que, aunque entender sea sin cuerpo, entienda el hombre, cuerpo y alma; y que aunque sentir sea con cuerpo, sienta el hombre, cuerpo y alma. Si alguien se empeñara en afirmar que el ser humano no es una unidad de cuerpo y alma, tendría que dar razón de cómo este hombre entiende y siente. Es un mismo yo el sujeto substancial, y no accidental, de todas sus operaciones¹⁰².

La unión de ambos no es accidental, sino substancial, por lo que de ella surge un único ser en un único compuesto. Cierto es que el ser del cuerpo le viene por el alma, pero cuerpo y alma se unen conformando una única substancia, que es el hombre¹⁰³.

El principio material y el principio inmaterial actúan de tal manera que el principio inmaterial es el acto primero por el cual la persona come, camina, siente, entiende y quiere¹⁰⁴. Respira gracias a un sistema complejo de órganos que se relacionan mutuamente, pero, en última instancia, lo hace porque todo ese sistema tiene un principio vital que lo anima.

Por otra parte, además de sentir, el hombre entiende. Y para que, como tal, pueda realizar esa operación, el acto primero por el cual vive debe unirse a él como su forma.

¹⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.9.

¹⁰² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 in c.

¹⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 ad.5.

¹⁰⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.II, c.1.

Por eso el alma es forma. Si el hombre como unidad substancial entiende, es porque el alma se ha unido al cuerpo como forma de él.

Por la forma, que es acto de la materia, ésta deviene ente en acto y algo esto¹⁰⁵. Es decir, el cuerpo humano es por el alma, porque la materia es por la forma.

Puesto que la forma no es por causa de la materia, sino más bien la materia por razón de la forma, hay que tomar de la forma la razón por la que la materia es de tal modo, y no a la inversa; puesto que el alma intelectual tiene entre las substancias intelectuales el grado ínfimo, en tanto que no tiene naturalmente impresa la noticia de las cosas visibles por la vía de los sentidos... Es necesario que el alma intelectual tuviese no sólo capacidad de entender, sino también capacidad de sentir. Y puesto que la acción del sentido no se hace sin órgano corporal fue necesario que el alma intelectual se uniese a un cuerpo apto para ser órgano del conocimiento sensible¹⁰⁶.

Luego, el ser humano es humano también debido a ella. Además, al ser un alma personal, determina de tal modo al cuerpo que éste pertenece a un hombre particular. Siempre que esta alma informe una materia, la especificaría necesariamente de manera tal que surgiría el mismo hombre. Por esa unión substancial, el cuerpo pertenece esencialmente a la persona y manifiesta su interior, su inmaterialidad. El yo humano se expresa propiamente en una materia animada por un único principio formal que es el alma, la cual contiene al cuerpo¹⁰⁷.

No son dos substancias, sino una, compuesta de dos coprincipios. Si la unión fuera accidental, al doler el cuerpo, el alma padecería accidentalmente; sin embargo, cuando sucede esto, se experimenta un sufrimiento del yo que comprende su cuerpo y su alma. Si un hombre sufre por un abuso a su cuerpo, no sufre de modo indirecto, sino directamente su persona, porque él también es su cuerpo. De esta manera, quien

¹⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.8.

¹⁰⁶ Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.5 in c.

¹⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.52, a.1 in c.

abusa del cuerpo ajeno, no violenta simplemente una materia, sino que violenta directamente a una persona, pues la persona humana es también su corporeidad.

Si la unión fuese accidental, podría el hombre llevar a cabo sin dificultades una operación intelectual aún cuando tuviera hambre; no obstante, comúnmente el hambre obstaculiza el ejercicio de la inteligencia. Sólo después de un particular trabajo de unificación interior, puede el hombre aumentar su agudeza intelectual aprovechando el uso escaso del alimento. Ocurre así que al entender que se tiene hambre, el mismo que la padece es el que entiende que tiene hambre, es decir, un mismo yo. No es un yo el que tiene hambre y otro el que entiende que la tiene, sino el mismo hombre. Eso es posible sólo si el alma y el cuerpo se unen conformando un único ser en una única substancia.

El cuerpo pertenece intrínsecamente al ser del hombre y, por esta unión íntima, todas las operaciones del ser humano son operaciones espirituales y espiritualizables. Todo en él está penetrado por el alma y todos los aspectos de su vida poseen una dimensión espiritual, por lo que la dignidad de su cuerpo no se compara a ningún otro. Nada en el ser humano es puramente biológico.

La sustancia corporal se ordena a la espiritual como a su propio bien, porque en ésta se halla más plenamente la bondad a la que intenta asimilarse la sustancia corporal, ya que todo lo que existe desea alcanzar la mayor perfección que le sea posible¹⁰⁸.

Es así como el centro de su sensibilidad también se conecta a su conciencia, de manera que sus potencias inferiores deben subordinarse a las más espirituales, y todo en él se encentra unificado desde su espiritualidad. Realmente es él mismo cuando su cuerpo y su alma forman una unidad íntima, que está dada por su misma naturaleza y que debe manifestarse en todas sus operaciones. En la medida en que el hombre se manifiesta como puro cuerpo o pura alma en sus actos, pierde su dignidad y se malogra así su grandeza. Su vida y su historia se fragmentan y no alcanza la unidad que en ella debiera manifestarse. Tendremos que responder en adelante, cómo se puede procurar esta unidad en cierta medida desde el punto de vista natural. Mas antes es menester continuar reflexionando respecto de la naturaleza humana de modo que todas las futuras afirmaciones queden suficientemente respaldadas.

¹⁰⁸ Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.42, n.6.

2.2. Las potencias del alma

Los entes finitos exigen para su perfección salir de sí abriéndose, en la medida de lo posible, a recibir y comunicar con otro, alcanzando su plenitud. Esto lo realiza por medio de operaciones, que a su vez son posibles por las facultades que posee.

Todo ente finito, para ser perfecto necesita de alguna manera salir de sí mismo y abrirse a los demás. Esto lo consigue por la operación. Débilmente por la operación transitiva; intensamente -no es una paradoja- por la operación inmanente, ya que el conocimiento y el amor generosos le permiten despojarse de su limitación y enriquecerse con la perfección de los demás: *feri aliud*¹⁰⁹.

De la esencia del alma brotan potencias o facultades que son el principio inmediato mediante el cual el hombre realiza sus operaciones y alcanza su perfección¹¹⁰. En toda criatura finita se distingue su ser, su esencia y su operación, de manera que en ninguna pueden identificarse su esencia con su operación o su esencia con sus potencias¹¹¹. En pocas palabras y a modo de ejemplo, el hombre no es entendimiento ni es su entender, sino que posee entendimiento y entiende.

El obrar de la criatura sigue al ser que tiene¹¹². Cuanto más alto en el grado del ser, más nobles serán las operaciones que realice¹¹³. Así, en el hombre se da una primera composición esencia-ser y, dentro de su esencia, una composición de materia y forma¹¹⁴. En cuanto la forma del hombre ocupa el último lugar dentro de las sustancias que se llaman intelectuales ésta asume la materia¹¹⁵.

De la esencia del alma, en cuanto está unida a un cuerpo, brotan unas facultades en el hombre por ser material, que constituyen accidentes del mismo, como son los sentidos externos e internos y el apetito sensitivo. Estas facultades emanan del alma por cuanto la forma especifica al ser restringiéndolo.

¹⁰⁹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.55.

¹¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.1 in c.

¹¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2 in c.

¹¹² Cfr. *Ibidem*.

¹¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.57, a.1 in c.

¹¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.74, a.5 ad.4.

¹¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 in c.

Mas en cuanto el ser no es especificado por el alma, es decir, porque ésta participa más perfectamente del Ser, emanan de su esencia otras potencias más nobles, el entendimiento y la voluntad¹¹⁶, que aún cuando son accidentes en el hombre, surgen de la esencia de su alma en cuanto el ser resulta menos limitado¹¹⁷.

Luego, cuanto menos constreñido sea el ser por la forma que lo recibe, siendo ésta subsistente, tanto más perfectamente entenderá. Así también, por la finitud entitativa del hombre sus facultades y operaciones son accidentales. Pero de suyo, entender y querer no son accidentes sino Ser¹¹⁸. Por esta perfección propia de tales facultades, el hombre se abre a una perfección en cierto sentido infinita. Y a través del correcto ejercicio de sus facultades espirituales alcanza el bien que le perfecciona y remedia su finitud entitativa.

Las potencias del alma se ordenan entre sí según su dignidad. Una potencia será tanto más noble, cuanto más cerca esté del principio del cual brota. Esta raíz común a todas las facultades humanas es el ser del alma intelectual. Ese es el núcleo íntimo que es la fuente común de la intelectualidad y sensibilidad del hombre, y que da cuenta de la necesidad de la sensibilidad, según la estructura potencial del entendimiento humano para la realización de su operación cognoscitiva¹¹⁹.

De este modo, dado que el alma intelectual es subsistente, se encontrarán más cerca de ella las potencias inmateriales que aquellas que requieren de órganos corporales. Por eso las potencias superiores son principio de las inferiores, y se encuentran penetradas, en alguna medida, por las superiores. Así es como las potencias inferiores que participan de las superiores no están determinadas materialmente y pueden abrirse a una ulterior perfección, subordinándose de modo correcto al entendimiento y la voluntad.

Como quiera que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma haya orden. Entre ellas hay un triple orden. Dos, provenientes de la dependencia de una potencia a la otra. El tercero, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia a la otra puede ser doble: Una, según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas, por

¹¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.12 ad. 6.

¹¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 in c.

¹¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2.

¹¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.3 in c.

naturaleza son anteriores a las imperfectas. Otra, según el orden de generación y tiempo, puesto que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Así pues, según el primer orden de potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso, las rigen y dirigen. Igualmente, y según este mismo orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias nutritivas. Todo lo contrario ocurre según el segundo orden. Porque en el proceso de generación las potencias nutritivas preceden a las sensitivas, ya que aquellas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. Lo mismo hay que decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas¹²⁰.

Por la unidad intrínseca del hombre es que unas potencias emanan de otras y se ordenan todas con el fin de que el hombre pueda realizar la operación intelectual.

Las potencias del hombre que son anteriores según el orden de la perfección y de la naturaleza son principio de las otras a modo de fin y de principio activo. Vemos que el sentido es por causa del entendimiento y no a la inversa. El sentido, incluso, es cierta deficiente participación del entendimiento; por lo que, según el origen natural, procede de algún modo del entendimiento, como lo imperfecto procede de lo perfecto¹²¹.

Las potencias se especifican por sus objetos formales y podemos clasificarlas y ordenarlas según su perfección:

La *potencia intelectual* o *entendimiento*. Es la más perfecta y universal de las potencias del hombre. Todo en el hombre se ordena a que realice una operación perfecta del

¹²⁰ Cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependencia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.4 in c.

¹²¹ potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.7 in c.

entendimiento, es decir, todas las demás potencias del hombre encuentran en ella su razón de ser¹²².

Es una facultad completamente inmaterial¹²³, cuyo objeto es el ente o verdad y su acto entender. Por medio de ella, el ser humano puede alcanzar la esencia de las cosas, remontarse al orden del universo y a la causa última de todo.

La *potencia apetitiva racional* (apetito racional) o *voluntad*. Al igual que la inteligencia, es completamente inmaterial. A través de esta facultad, el hombre puede amar el bien que le presenta la inteligencia y elegirle para alcanzar el bien universal o felicidad. Por tanto, su objeto es el sumo bien y su acto querer y elegir.

La *potencia apetitiva sensitiva* o *afectividad*, que en el hombre se encuentra penetrada por la inteligencia y la voluntad. En sus movimientos se manifiesta la riqueza afectiva del ser humano y mediante ellos se perfeccionan los actos y elecciones de la persona. Su objeto es el bien particular. Este bien puede ser considerado bajo dos aspectos: bajo la razón de deleitable, constituyéndose así en objeto del apetito concupiscible, y bajo la razón de arduo o difícil, que es el objeto del apetito irascible. Estas potencias también se encuentran en los animales, aun cuando en ellos están configuradas de modo diferente dado el diverso principio del cual emanan. El apetito irascible se encuentra más cercano a la razón y por eso es más perfecto que el apetito concupiscible¹²⁴.

Las *potencias vegetativas*, que son comunes con los animales y vegetales. Son materiales y las inferiores, posibilitan la alimentación, el desarrollo físico y todas aquellas funciones vinculadas a la configuración orgánica del ser humano y que permiten engendrar, esto es, comunicar su mismo ser que es el vivir. Estas potencias no se encuentran penetradas por la razón, por tanto, no son sujeto de hábitos.

Todo en el hombre se ordena a que pueda realizar un acto de intelección y de volición. Pero para que pueda hacerlo, hay que disponerlo de algún modo. Por eso, las potencias inferiores están al servicio de las superiores y, como de alguna manera todas se ordenan a la inteligencia como a su principio y al hombre se le comprende desde ella.

¹²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.25, n.10.

¹²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 in c.

¹²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, L.III, Dist. 26, q.1, a.2 in c.

2.3. La corporeidad humana

Así como hemos reflexionado acerca del hombre desde el alma, sus propiedades y potencias en general, podemos reflexionar desde lo más potencial en él, su materia, y preguntarnos ¿qué manifiesta el cuerpo humano?

Si comparamos el cuerpo humano con el de otro animal nos daremos cuenta que el cuerpo humano es inútil¹²⁵, lo que significa que no posee especialización. Es desespecializado.

Esto es perentorio entenderlo bien, pues es claro que el cuerpo humano es muy especializado en muchos aspectos. Baste considerar los distintos sistemas y el funcionamiento coordinado de la totalidad del organismo, específicamente su cerebro. No obstante, lo que se quiere decir al afirmar que es desespecializado se refiere a lo que a continuación se expondrá.

Pensemos que el cuerpo animal a diferencia del humano se encuentra morfológicamente configurado para responder a las exigencias del medio. Su estructura corporal está ordenada a que pueda procurarse el alimento, huir de los depredadores y sobrevivir a un clima determinado. El cuerpo de una jirafa, por ejemplo, es absurdo si no se considera que éste toma su alimento de los retoños que crecen en las copas de ciertos árboles. Para comprender la morfología de la jirafa, se la debe ubicar junto al árbol. Este tipo de consideraciones revela que es un cuerpo orientado al medio y que manifiesta exterioridad. Los animales tienen hocico, es decir, una protuberancia hacia el exterior, orejas puntiagudas y se desplazan en cuatro patas o muy encorvadamente. La complexión corporal muestra una inclinación hacia afuera del mismo cuerpo. Es una materia que se configura como hacia algo que desde fuera le determina. Pensemos por un momento en un cocodrilo. Su enorme quijada, el aerodinamismo de su cuerpo, su piel, en fin, todo responde a su entorno y su alimento. Se necesita de su presa para comprender por qué el cocodrilo no tiene extremidades como las del flamenco. La morfología del elefante sólo se explica cuando conocemos que para eliminar las toxinas incorporadas por su alimentación, debe alcanzar el barro oculto bajo el fango espeso que se encuentra en las acumulaciones de agua que se forman en los territorios que existen fuera de los bosques en los que habitan. Por eso tiene una trompa. El tiburón blanco posee una potencia física y una estructura morfológica que le permite competir con la agilidad y velocidad de las focas a las que debe capturar para sobrevivir. Es

¹²⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.XXII, 24, 4.

decir, se encuentran físicamente dispuestos para encontrar algo que está fuera de ellos, en términos físicos.

Todo en el animal irracional se ordena a tener un conocimiento sensible que asegure la sobrevivencia del individuo y de la especie. Ello explicaría que algunos tengan sentidos externos tan agudos con la finalidad de asegurar una adecuada adaptación a su ambiente. Es claro que el surgimiento de las especies animales responde a la evolución, la radiación, al aislamiento geográfico y a la mutación. Son, indudablemente, cuerpos adaptados.

Sin embargo, respecto de la corporeidad humana, la conclusión es distinta, pues su desespecialización manifiesta que está por sobre el medio. Tanto es así, que los esquimales, por tomar un ejemplo, tienen menos vello que hombres que viven en latitudes más cálidas, a pesar de que ningún animal pueda sobrevivir ahí sin una gruesa capa de grasa y una vellosidad abundante. Es más, el hombre puede tomar el mismo hielo y transformarlo en hogar, en fuente de calor o en refugio. La respuesta a esta paradoja se resuelve apreciando lo que se manifiesta en su misma constitución física.

Hay desespecialización también en sus manos, lo cual las constituye en instrumento de instrumentos¹²⁶, pues a través de ellas el hombre es capaz de fabricar utensilios según sean sus necesidades. Por otro lado, la articulación de mente y cerebro brindan al ser humano un sinnúmero de posibilidades que le permiten, por ejemplo, procurarse el abrigo, teniendo un cuerpo desprovisto de modo natural del necesario.

El animal huye del fuego y es determinado por la existencia o no de éste, pasando a ser un elemento circunstancial del cual dependen sus desplazamientos. El hombre, en cambio, además de no temerle, como los demás animales, se lo procura, lo mantiene, lo lleva consigo. Más aún, determina su existencia porque puede apagarlo y encenderlo según lo desee. Este dominio que tiene sobre el fuego está dado por su interioridad, la que es propia de un ser personal e inteligente¹²⁷.

Esta misma interioridad se revela si se analiza el sentido del tacto, su unión con los demás sentidos y, en el caso del hombre, su conexión con la inteligencia. Únicamente el hombre se deleita con las cosas sensibles que estimulan los sentidos distintos del

¹²⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.II, c.8, n.2.

¹²⁷ Cfr. *Ibidem*.

tacto consideradas en sí mismas; los demás animales se deleitan con ellas en la medida en que se vinculan al tacto¹²⁸. Por eso el lobo no se deleita en la visión del cordero sino en cuanto se come, pero el hombre sí puede deleitarse al contemplar la belleza del cordero en cuanto bello.

También podemos observar que el hombre tiene rostro y boca. Si tomásemos arcilla y modelásemos el rostro humano, tendríamos que quitar material y modelarlo más hacia el interior, mientras que la cara de un animal se forma dando volumen hacia afuera. Además, la corporeidad humana tiende hacia el interior y manifiesta ese “dentro del hombre”. En el caso del arte, podemos apreciar que se representa a los animales comiendo, buscando, desplazándose o descansando, y en las representaciones humanas se muestra más propiamente al hombre replegado sobre sí mismo, ya sea pensando, contemplando o comunicándose. A su vez, los animales no contemplan, únicamente miran.

Otra característica que llama la atención es que el hombre se encuentra erguido como expresando su superioridad; su complexión, su equilibrio le brindan una gracia y prestancia que le separan de cualquier otro cuerpo vivo. En resumen, si el hombre se viese solo en medio de todos los demás cuerpos, experimentaría su soledad reconociéndose como un cuerpo entre otros radicalmente distintos a él¹²⁹.

Según este análisis, es posible concluir que el cuerpo humano refleja una finalidad distinta a la del cuerpo animal. Más bien, si el hombre debe encontrar algo, su mismo cuerpo expresa que para hallarlo debe volcarse sobre sí mismo, para luego elevarse más allá de sí. El ser humano no es para un medio. Para comprender la corporeidad humana es necesario considerar una dimensión que se mueve en una dirección muy distinta al resto de los animales. Es así como la corporeidad del hombre es inexplicable en ausencia de la corporeidad de la mujer y viceversa. Su cuerpo es expresión de lo que le corresponde como ser humano, esto es, el encuentro y la comunión con otro. Ahora bien, ese encuentro no termina con el encuentro físico entre dos, pues la comunicación de la interioridad es más profunda que eso. Aunque en su corporeidad se expresa él mismo, por ser un cuerpo personal, la comunión y el encuentro pleno entre dos personas implica algo más. Por ejemplo, en la mirada se manifiesta la presencia de ese interior. Pero una persona, aunque perciba la interioridad del otro en su mirada, no puede acceder al interior de otro por sí misma. Porque la interioridad se muestra

¹²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.2 ad.3.

¹²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 14, mayo, 1980.

exclusivamente a través de la palabra verdadera. El interior es impenetrable para otro hombre en aquello de más íntimo, que sólo puede conocerse cuando es comunicado. La interioridad se manifiesta en el cuerpo, por eso el cuerpo mismo nos indica que estamos ante alguien y no ante algo. En el hombre, el cuerpo expresa inequívocamente que es un ser que trasciende la materia; por lo mismo, es el más noble de todos los cuerpos.

El cuerpo humano es el más noble porque es el más perfecto¹³⁰. Sin embargo, constatamos con frecuencia que existen animales más ágiles, más veloces o con sentidos más agudos que el hombre¹³¹. ¿Cómo sucede esto si es el cuerpo más perfecto? Por lo siguiente. Tales características no constituyen necesariamente signos de mayor perfección, aunque cabe mencionar que, respecto de los sentidos externos, el hombre posee un tacto más perfecto que los demás animales¹³². Pero, aún cuando fueran todos sus sentidos externos inferiores a los del resto de los animales, no deja de superarlos en cuanto a los sentidos internos, que son más perfectos que los externos. Por eso el hombre es más perfecto, a pesar de que existan desventajas en relación a la agudeza de algunos sentidos externos, la agilidad o la velocidad de sus movimientos, porque goza de la razón¹³³.

Sabemos que es perfecto aquello a lo que no le falta nada. No obstante, vemos que el cuerpo humano carece de muchos atributos que el cuerpo de otros animales sí tiene, por ejemplo, mayor abrigo natural o armas que aseguran su supervivencia. A pesar de que esa observación es correcta, notamos que el hombre no necesita de tales atributos, porque gracias a su entendimiento puede utilizar sus manos para procurarse infinitos medios según sus necesidades¹³⁴.

No obstante, se aprecia también que el hombre está más cercano a los animales que a las plantas. Pero vemos que los animales se mantienen en posición horizontal y las plantas de modo vertical. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿por qué su cuerpo no está dispuesto de manera más semejante a los animales que a las plantas? Si lo pensamos bien, es la posición vertical del hombre la que posibilita la manifestación de

¹³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.91, a.3.

¹³¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Libero arbitrio*, L.I, n.55.

¹³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.91, a.1 ad.1.

¹³³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Libero arbitrio*, L.I, n.56.

¹³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.91, a.3 ad.2.

lo específicamente humano que es conocer y hablar. En cambio, en los animales el cuerpo sirve para alimentarse y reproducirse.

He aquí lo que quiero explicar: cuando lo que hace al hombre superior a las bestias, llamase mente o espíritu o, con más razón, ambas cosas -ya que una y otra encontramos en los libros divinos-, domina en él e impera a todos los demás elementos de que consta el hombre, es entonces cuando éste se halla perfectamente ordenado.

Es indudable, en efecto, que tenemos mucho en común, no sólo con los brutos, sino también con las plantas y semillas. Y así vemos que también las plantas, que se hallan en la escala ínfima de los vivientes, se alimentan, crecen, se robustecen y se multiplican; y que las bestias ven y oyen, y sienten la presencia de los objetos corporales por el olfato, por el gusto y por el tacto; y vemos -lo tenemos que confesar- que la mayor parte de ellos tienen los sentidos mucho más despiertos y agudos que nosotros.

Añade a esto la fuerza y robustez, la solidez de sus miembros y la celeridad y agilidad de los movimientos de cuerpo, en todo lo cual superamos a algunos, igualamos a otros y somos inferiores a no pocos. Tenemos, además, de común con las bestias el género al que pertenecemos. Pero, al fin y al cabo, toda la actividad de la vida animal se reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitar las molestias¹³⁵.

Por eso los animales no se deleitan con la belleza, mientras que el hombre se deleita con la belleza del mundo por la belleza misma. Por eso, hemos dicho anteriormente que los animales miran pero no contemplan. Además, esta posición permite al hombre tener los sentidos en un rostro que se fija en la tierra y en el cielo, encontrándose abierto a todo lo sensible para descubrir la verdad.

Toda la corporeidad humana sensible, tiene como fin brindar al hombre el conocimiento de las formas sensibles para acceder desde ese conocimiento al conocimiento más pleno de la verdad. Así es como “los bienes externos se ordenan a los bienes del

¹³⁵ Illud est quod volo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia: namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere, arboribus quoque tributum videmus, quae infima quadam vita continentur; videre autem atque audire, et olfactu, gustatu, tactu corporalia sentire posse bestias, et acius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: iam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est. SAN AGUSTÍN, *De Libero arbitrio*, L.I, 8, 18.

cuerpo, y éstos a los del alma: y los bienes de la vida activa se ordenan a los de la vida contemplativa”¹³⁶. Su misma corporeidad manifiesta que se trata de un ser para la contemplación.

La verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones. En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a los apareos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de sus sentidos están en su rostro, los demás animales los tienen mirando el suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido para que, por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad¹³⁷.

Pensemos otra cosa. Si el hombre fuera corvo, utilizaría sus manos para desplazarse y no estarían libres para ejecutar otras operaciones. Si empleara sus manos como patas delanteras, tendría que tomar el alimento con la boca y, por tanto, poseería un hocico puntiagudo, labios duros y gruesos y una lengua áspera como tienen los animales para no ser dañados al tomar los alimentos. Todo aquello le impediría hablar, que es la obra propia de la razón, lo cual implica que es propio del hombre que entiende que exprese lo entendido en una comunicación fecunda hacia otro ser inteligente¹³⁸.

Por otro lado, aún cuando el hombre se encuentra en posición vertical como las plantas, está a gran distancia de ellas. Pues su parte más sublime, la cabeza, mira a lo más sublime del mundo, y su parte inferior hacia lo inferior del mundo. En las plantas su parte más sublime, las raíces, se encuentra sumergida en lo inferior del mundo, y su

¹³⁶ Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.152, a.2 in c.

¹³⁷ Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.91, a.3 ad 3.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*.

parte más ínfima a lo más alto del mundo. Y los animales, por su parte, están en medio, pues lo más sublime en ellos, que es por donde se alimentan, y lo inferior en ellos, que es por donde evacúan, por lo general se encuentran a la misma altura¹³⁹.

La corporeidad humana manifiesta que se encuentra orientada a un fin, que es el conocimiento y la comunicación verdadera, que es signo de la vida amistosa. Así, Amistad y fecundidad son fines inscritos en la misma naturaleza corporal del ser humano. Ello constituye el centro y la cumbre de la vida humana.

Al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal sino en que nuestro cuerpo es recto y no curvo hacia la tierra.

Pero así como nuestro cuerpo está naturalmente erguido, mirando lo que hay de más encumbrado en el mundo, los astros, así también nuestra alma, sustancia espiritual, ha de flechar su mirada a lo más excelso que existe en el orden espiritual¹⁴⁰.

En consecuencia, todos los cuerpos distintos al hombre se ordenan al hombre para su servicio, incluso los más fuertes, pues sirven al hombre para suplir su debilidad física y llevar gracias a su utilización una vida más auténticamente humana¹⁴¹.

Siendo bajo un aspecto más débil, por su racionalidad es capaz de invertir el orden que se da entre los demás seres, por cuanto dentro del orden irracional los seres más fuertes se sirven de los débiles en sentido físico, pero el hombre utiliza de todo dada su superioridad metafísica¹⁴².

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁰ Quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. Atque in his ómnibus non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui nos fecit, ne meliore nostri parte, id est animo, similes pecoribus simus, a quibus corporis erectione distamus. Non ut in ea quae sublimia sunt in corporibus animum proiciamus; nam vel in talibus quietem voluntatis appetere, prosternere est animum. Sed sicut corpus ad ea quae sunt excels corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad ea quae sunt in spiritualibus excels erigendus est. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 1, 1.

¹⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.22.

¹⁴² Cfr. *Ibidem*.

2.4. Varón y mujer

Es relevante considerar que en cuanto a la naturaleza del ser humano y su ordenación intrínseca a la amistad y la fecundidad su vida humana se da como varón o mujer. El ser humano puede ser de dos modos diferentes y complementarios concretos: masculino o femenino. Son los modos como es engendrado. La humanidad se puede concebir intelectualmente prescindiendo de la distinción entre varón y mujer, pero la humanidad se concreta en el mundo o como varón o como mujer. Se debe entender que lo humano como idea únicamente existe en el entendimiento, pero que en la realidad la humanidad se expresa en concreto en hombres o mujeres¹⁴³. Lo que significa ser hombre y ser mujer se refleja, entre otras cosas, en su misma corporeidad.

Un primer punto a tomar en cuenta es que el cuerpo del varón revela más exterioridad y el de la mujer más interioridad. El primero tiende más hacia fuera, lo que hace aparecer las características propias de lo masculino: vencer, dominar, conquistar, someter. En cambio, el cuerpo de la mujer está constituido hacia el interior, de manera que expresa las características de lo femenino como acoger, conservar, proteger, guardar, custodiar y entregar. En ese sentido, lo femenino tiene que ver, en primera instancia, con la disponibilidad y lo masculino con el dominio.

La misma exterioridad del cuerpo del hombre lo hace más sensual, mientras que la interioridad física de la mujer la hace más afectiva. Tanto sensualidad como afectividad consideradas en sí mismas no son buenas ni malas. Que el varón sea más sensual significa que está más abierto a la aprehensión de los sentidos y a moverse según las características objetivas de las cosas; no así la mujer, que se mueve más afectivamente, lo que la hace más subjetiva¹⁴⁴.

Sabemos que la afectividad humana no es un movimiento inmediato. Es elaborado ante las cualidades que se suponen en el objeto. La mujer, por lo general, se relaciona más por lo interior. Por ejemplo, puede establecer una relación con un hombre basada más en lo que ella cree que son sus cualidades, o bien, poner en él las cualidades que quiere encontrar. Debido a esto, puede con mayor facilidad ser sujeto de engaño.

El hombre, por su parte, al ser más sensual que afectivo, es capaz de establecer una relación con una mujer únicamente en función de sus cualidades físicas, reduciéndola

¹⁴³ Cfr. ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.362.

¹⁴⁴ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.39.

de este modo a la categoría de objeto. Es más difícil que ocurra esto con una mujer; a ella puede llamarle la atención el aspecto físico de un hombre, pero si no encuentra en ese hombre algo más interior, lo físico no será suficiente. En cambio, un hombre podría mantener una relación con una mujer interiormente pobre pero bella físicamente, sin que por ello se vea atormentado en lo psicológico. Así, se constata también que el hombre es naturalmente más reacio al compromiso¹⁴⁵.

Este mismo análisis del cuerpo es el que de manera inequívoca constata algo patente en la mujer: que está configurada para la maternidad¹⁴⁶. Sólo quien se encuentra ciego racionalmente podría negar esto tan claro para la inteligencia cuando reflexiona sobre el cuerpo femenino.

Sólo a quien el acalorado apasionamiento de la disputa le ha cegado los ojos puede negar el hecho evidente de que el cuerpo y el alma de la mujer están hechos para una finalidad especial...Que la mujer está configurada para ser compañera del hombre y madre de seres humanos¹⁴⁷.

Ahora bien, la mujer no puede ser madre sin el concurso del varón¹⁴⁸. De ahí que no sólo es madre sino también esposa. El hombre comunica una perfección que la mujer recibe. Así resulta patente que el varón está configurado desde su misma corporeidad para la paternidad. Ella, en este sentido, se encuentra en potencia y el hombre es quien le comunica aquello que actualiza su maternidad. En este aspecto la mujer se puede comparar con la materia, que es potencia en la línea del ser y que aspira siempre al acto. De ahí que Aristóteles afirme que la materia prima aspira a la forma como una madre¹⁴⁹. En la naturaleza íntima de lo femenino se encuentra la exigencia irrenunciable de la maternidad, tanto física como espiritual. Sin esa perfección, lo femenino se halla frustrado¹⁵⁰. En el varón está inscrita la inclinación a la paternidad, perfección sin la cual se frustra de alguna manera también lo masculino.

La negación de la paternidad que mina todo el orden humano encuentra su máxima expresión cuando se afirma y se vuelve posible una concepción sin el concurso del

¹⁴⁵ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.57.

¹⁴⁶ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.295.

¹⁴⁷ STEIN, E., *La mujer*, pág. 19.

¹⁴⁸ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.295.

¹⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, L.I, 192a, 69.

¹⁵⁰ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.38.

varón. El período más álgido en la negación de la paternidad ocurre cuando se afirma que los hijos pueden concebirse sin el acto conyugal¹⁵¹.

Así constatamos que en la propia disponibilidad de lo femenino hay un signo de la humanidad, pues lo propio de lo humano es recibir. De ahí que, en la medida en que el ser humano no quiere recibir, no reconoce la dignidad de lo femenino. Y al no reconocer su dignidad quiere que ella sea como el hombre, suprimiendo su apertura al don. Y al predominar la conquista por sobre la donación, lo propiamente femenino no será importante. Sin don inicial, incluso en el orden natural, no hay vida humana nueva. Lo humano comienza cuando se recibe, luego un hombre incapaz de recibir no puede vivir humanamente. Si nos cerramos a esto, tendremos que empeñarnos en conquistar y dominar, de modo que predominará la técnica por medio de la cual el hombre gobierna las cosas y puede intentar torcer el orden dispuesto por la naturaleza. Pero ocurre que la técnica no perfecciona, ni siquiera de manera accidental, al ser humano, como veremos más adelante. Se produce así el predominio del amor egoísta y el juego infantil en el plano amoroso que no permite el real encuentro fecundo requerido para la constitución de una vida verdaderamente humana. El rechazo o ausencia del padre conduce a largo plazo al rechazo de la diferencia sexual entre hombre y mujer, a valorizar la homosexualidad, y al rechazo del padre por la madre, y así surge la madre omnipresente y omnipotente que se apoya en la imagen de la mujer autosuficiente¹⁵².

Por otra parte, la mujer, por su carácter más interior y ayudada por la experiencia de la maternidad, capta en forma más rápida aunque confusa, el valor de un ser personal. El hombre, en cambio, puede olvidar con mayor facilidad a la persona, quedándose con su utilidad. La afectividad femenina exalta los gestos y la masculina aquello que es útil. Así es como, al recibir un obsequio, lo más importante para la mujer es el grado de dedicación que éste tiene y el hecho mismo de *ser regalada*. Al hombre le importa más, en principio, qué le regalaron. Si el marido compra un auto, la mujer imagina los paseos familiares que harán en él, mientras que el hombre está atento a la fuerza y tecnología de la máquina.

Debido a estas diferencias psicológicas resulta crucial tomar en cuenta lo masculino y lo femenino en la educación. Consideremos un aspecto. Psicológicamente, la mujer necesita ser poseída y el hombre tomar posesión. El velo en la novia, por ejemplo, resulta ser un signo expresivo de que ella guarda algo protegido sutilmente. Ese algo

¹⁵¹ Cfr. ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.364.

¹⁵² Cfr. *Ibidem*.

que guarda es su interioridad, es decir, lo más propio de ella que también es físico y que se manifiesta en la reserva libre de su cuerpo para entregarse plenamente a quien prometa amarla para toda la vida, pues su más íntimo anhelo es un amor total, exclusivo, fiel y fecundo. El hombre, al levantar el velo, manifiesta el consentimiento por parte de la mujer de que él fuera quien tomara posesión de lo que ella libremente le entregaba y que hasta ahora había sido reservado. Por eso lo femenino es signo de lo escondido, del misterio, de lo metafísico en el mundo¹⁵³. ¿Y qué significa, entonces, que el hombre tome a la mujer? Significa que la recibe primeramente como un don, no como una conquista, lo cual supone en él una verdadera vida interior, capaz de penetrar y fecundar en otro.

En orden a eso, el niño varón debe ser educado para esperar, para aguantar, para dominarse. El dominio debe ejercerse tanto sobre las cosas como sobre aspectos propios, porque a las personas no se las domina ni se las somete. La moderación es un aspecto muy importante en la educación de la masculinidad, de lo contrario será un hombre débil que estará a merced de sus deseos concupiscentes y de sus caprichos y no será señor de sí mismo; y quien no es señor de sí mismo será luego mal esposo y mal padre. Será incapaz de recibir y dar porque estará movido desde su sensibilidad para poseer y no para recibir y, en última instancia, donarse. Por otro lado, la mujer, dada su predisposición a la subjetividad, debe aprender a moverse por juicios más objetivos, captar que las cosas no siempre son como las siente y aceptar que la realidad no es lo mismo que su afectividad. Esto resulta una experiencia liberadora para ella, que le otorga mayor independencia para amar auténticamente. La mujer se encuentra mucho más expuesta que el varón, por su misma subjetividad, a los condicionamientos psicológicos.

La mujer está mucho más expuesta que el hombre a todo, mucho más expuesta que el hombre a los condicionamientos psicológicos. Por eso necesita conquistarse esta independencia mediante un esfuerzo interior que no elimina de la propia vida el amor, sino que lo reconoce como motivación última en el Gran Amor¹⁵⁴.

El hombre es naturalmente más independiente que la mujer, ya que accede a la realidad de manera más objetiva. Un hombre bien formado puede contribuir a la formación de la mujer para que adquiera la madurez y la autonomía interior y así se libere del subjetivismo que la amenaza, de modo que pueda captar mejor la realidad.

¹⁵³ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.43.

¹⁵⁴ WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.39.

Asimismo, la educación del pudor es distinta en el hombre y en la mujer. El varón es naturalmente más pudoroso que la mujer, dado que sus reacciones ante el cuerpo de ésta pueden resultarle incontrolables y muy vergonzosas. No así en la mujer, cuyo pudor es más complejo, pues ella no vincula fácilmente la presentación de su cuerpo con el hecho de que éste sea despojado de su valor. Le es más difícil imaginar que se le separe de su cuerpo y que éste sea visto como una cosa, como un posible objeto de placer. Ella siente menos necesidad de proteger su cuerpo ya que no repara en este peligro, por lo que educarla tiene que ver también con ayudarla a que lo advierta.

Si la mujer se apoya en la sensualidad del varón para atraerlo, conseguirá un hombre que la valore únicamente por este aspecto, lo que será fuente de mucho dolor. Uno de los mayores sufrimientos para ella consiste en sentirse considerada una cosa y no ser más que un objeto para el hombre.

Resuenan en mis oídos frases como ésta: “Era aún muy joven, no había terminado los estudios, me casé. Ahora sufro mucho, sufro mucho”. La conversación prosigue. Y si queremos resumirla, saber por qué sufre, oigamos esto: “Sufro porque soy un objeto. No soy una persona”. “¿Tal vez él no alcanza a sensibilizarse respecto de ti? ¿Te sientes cerca de él?”. “No, él no quiere más que una cosa”¹⁵⁵.

Otro elemento interesante que entra en juego en la dinámica hombre-mujer, es la necesidad psicológica que el varón tiene de realizar una obra para consolidarse a sí mismo. Debe conquistar algo, ejercer cierto dominio, mas debe comprender que ello ha de ocurrir a nivel técnico y no en el plano humano. La conquista siempre debe ocurrir en función del bien de las personas. En el orden humano hay que aprender el valor de la gratuidad y de la donación, qué quiere decir que las personas se den a sí mismas libremente y nunca puedan ser consideradas únicamente como medios para alcanzar un fin. Aprender a valorar el don por sobre la conquista de modo que sea capaz de dar¹⁵⁶. El hombre es más fácilmente movido por el espíritu de conquista que por la disposición a dar¹⁵⁷.

Una mujer que ha sido mal educada buscará un hombre para su seguridad económica y/o psicológica, y el hombre mal educado, una mujer para gozar y para lucir. Con esta base no se puede educar. Un ser humano sin educación no puede amar, aún cuando

¹⁵⁵ WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.40.

¹⁵⁶ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.56.

¹⁵⁷ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.57.

ése sea su mayor anhelo, pues le falta el orden interior que le permita situarse frente a las cosas según lo que son y mantenerse en esa línea.

Posibilitar ese encuentro auténtico entre lo femenino y lo masculino es uno de los elementos más importantes de la cultura, pues sólo mediante el encuentro sincero de un hombre y una mujer se manifiesta lo humano en su plenitud original. Cuando lo masculino y lo femenino no se encuentran espiritualmente, lo humano desaparece, porque lo propiamente humano es la comunión entre personas. Y la comunión es de por sí fecunda. La fertilidad, producto del encuentro entre lo masculino y lo femenino, se materializa en la acogida de la vida. La aspiración más profunda de la humanidad está en la fecundidad que, como tal, encuentra su cúspide en la comunión personal fecunda. El hombre se da, la mujer recibe y conjuntamente conciben, concepción que sucede en el interior de la mujer, lo que la vuelve objeto de la experiencia de la maternidad. De manera que, por la comunión de vida, ella vivencia su maternidad y comunica al hombre un valor que él aún no ve: la paternidad¹⁵⁸.

Y si es verdad que físicamente, la mujer se hace madre gracias al hombre, no lo es menos que la paternidad de éste forma “interiormente” (en su aspecto psíquico y espiritual) gracias a la maternidad de la mujer. No sólo el embrión se desarrolla fuera del organismo del padre, sino que también la paternidad física tiene menos lugar en la vida del hombre que el que ocupa la maternidad en la mujer¹⁵⁹.

Es por ello que la paternidad debe formarse y cultivarse con anterioridad al compromiso matrimonial para que ocupe un lugar tan central como la maternidad en la vida de ella¹⁶⁰. Es importante que el hombre pueda sentir la maternidad de su esposa, también, como un don. Es fundamental su presencia en sentido profundo para la vida humana plena al interior de la familia. Efectivamente, ello ejerce una gran influencia sobre todo el proceso educativo de los hijos. Pues de ello depende cuan dispuesto está el hombre a dejarse implicar adecuadamente, como marido y padre, en esta primera fase de la humanización, participando según su modo propio en la maternidad de la mujer y a lo largo de toda la historia familiar, siendo un garante de la centralidad de la persona, en la comunidad de vida que es la familia.

2.5. Paternidad y educación

¹⁵⁸ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.41.

¹⁵⁹ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.296.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*.

Lo esencial del padre es ser principio, y en el hijo, el proceder de tal principio generador; por ello lo propio del padre es cuidar de los hijos, no sólo temporalmente, sino a lo largo de toda la vida, atesorando interior y exteriormente bienes que colaboren a la plenitud de vida de la esposa y sus hijos¹⁶¹.

Ahora bien, en la vida del hijo primero está la relación con la madre, fuente de seguridad y comodidad. Ella forma, ya desde el embarazo, no tan sólo el organismo del hijo, sino que indirectamente toda su humanidad. El padre permanece junto a la madre y su relación con el hijo es menos intensa a nivel físico. No obstante, el padre es quien está en el origen de la existencia, pues éste es quien posibilita naturalmente engendrar. En vías del conocimiento de sí mismo y de la valoración de la propia existencia, no basta al hombre la experiencia de la maternidad, pues se comprende que para que la madre fuese tal se necesita de un padre.

Debido a la intensidad del vínculo entre la madre y el hijo, es tremendamente difícil que esa relación no esté llena de especial benevolencia por parte de la madre. La formación humana integral requiere experimentar necesariamente también el amor gratuito del padre, para lo cual es indispensable el conocimiento y la experiencia real del amor paterno. Esta presencia del padre responde naturalmente a la pregunta ¿de dónde vengo?, luego, ¿quién soy?, ¿cuánto valgo?, ¿qué sentido tiene mi vida? Y finalmente ¿por qué vale la pena vivir?

Cuando el hombre cae en la cuenta de que el amor por el cual fue engendrado reviste las características de un amor egoísta, se establece un principio de inestabilidad desde los cimientos de su existencia. Pues si el padre es quien busca a la madre entrando en ella, para la estabilidad de la vida que comienza, es necesario que él la haya recibido movido por un amor gratuito. La nueva vida sólo puede consolidarse a partir de una palabra interior que está en la raíz que mueva libre y amorosamente a darse gratuitamente y recibir aquellos bienes que son un don.

El amor con que se generó una vida, está presente, de alguna manera, a lo largo de toda la relación que se establece con ella. Así, pues, el amor con que los padres engendran será el mismo amor con que los padres educan¹⁶². Pues el amor es siempre un asunto de interioridad y del espíritu del hombre, de maneras tal que en su

¹⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 101, a. 1 ad.2.

¹⁶² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. IX, 18, 12.

amor se expresa quién es y qué le mueve, y en esa misma medida, sostiene a su prole por un amor humano o un amor infrahumano¹⁶³.

El orden natural parece exigir, la educación del hombre para que pueda vivir bien, lo que implica que sea capaz de reconocer el incomparable valor de un ser personal. Tal comprensión requiere, en la raíz de la existencia, que sepa visceral e intelectivamente que es amado como un ser de máximo valor. Para eso no es suficiente el amor materno, ya que el mismo amor materno se refugia y cobija en el amor del padre. Porque la mujer necesita del amor del hombre como una fuente real de seguridad y resguardo de la propia vida y, por extensión, de la familia. La esposa y madre necesita de la ternura del padre, que es posible gracias a la capacidad penetrativa del hombre más allá de lo físico. Que el hombre sea quien se adentre en la mujer corporalmente, es signo de la fuerza penetrativa del hombre a nivel espiritual, gracias a que se encuentra, de alguna manera más libre de la afectividad y puede por lo mismo también comprender y captar interiormente los movimientos escondidos del alma. El matrimonio necesita mucha ternura, lo que crea entre el hombre y la mujer una atmósfera interior de mutua armonía y comprensión, pues se trata de una vida en común en la que, junto con la necesidad del cuerpo del otro, existe aun una mayor necesidad de otro ser humano¹⁶⁴. El padre juega un papel fundamental e irremplazable respecto de la mujer. Así lo expresa notablemente WOJTYLA, K.:

La ternura es el arte de sentir el hombre todo entero, toda su persona, todos los movimientos de su alma, por escondidos que se supongan, pensando siempre en el verdadero bien. Esta ternura es la que la mujer espera del hombre. Tiene ella particular derecho a esta ternura en el matrimonio, en el que ella se da al hombre, en la que ella vive esos momentos y esos períodos tan difíciles y tan importantes de su existencia que son el embarazo, el parto y todo lo que con eso se relaciona. Su vida afectiva es en general más rica que la del hombre, y, por consiguiente, su necesidad de ternura y cariño es mayor¹⁶⁵.

En consecuencia, se necesita de un padre que ame libre, gratuita, fiel y tiernamente, pensando siempre en el bien, como signo de la realidad más allá de la pura afectividad, lo cual es fuente de estabilidad en la vida familiar.

¹⁶³ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p. 127.

¹⁶⁴ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p. 230.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Un pequeño error en el principio se transforma en un gran error al término, como afirma Aristóteles¹⁶⁶. El principio natural de la vida humana se encuentra, en última instancia, en el padre, que engendra en comunión con la madre.

Dice Santo Tomás de Aquino:

Ahora bien: es evidente que para la educación del hombre se requiere no sólo el cuidado de la madre que lo alimenta, sino mucho más el del padre, que debe educarlo, defenderlo y guiarlo. Por eso es contrario a la naturaleza humana el que el hombre practique indiscriminadamente el trato carnal, siendo preciso, por el contrario, que sea marido de una determinada mujer, con la que ha de permanecer no durante un corto período de tiempo, sino por mucho tiempo, incluso durante toda la vida. Por eso los padres tienen obligación de preocuparse de la seguridad de la prole como exigencia de su misma naturaleza, para educarla convenientemente. Esta seguridad desaparecería si se admitiera un trato carnal no definido. Esta concreción de una mujer se llama *matrimonio*, y por eso se dice que es de derecho natural¹⁶⁷.

Por lo tanto, la ausencia del padre desbarajusta la vida del hombre desde su raíz, así como su presencia la ordena originalmente. Mas, para que el padre esté realmente presente se requiere su capacidad de amar verdadera y fielmente, lo que no puede suceder sin vida interior paterna auténtica. La vida interior del padre es el principio que permite conocer la realidad. Sus palabras son raíces que sostienen y nutren inexorable e insustituiblemente en el orden natural de la vida humana brindándole una seguridad de base. Así, la más auténtica palabra humana es la del padre, por cuanto la educación nace de la palabra interior de él, que conduce la generación a su perfección por medio de la educación, que es una segunda generación, que se ordena a la contemplación.

Desde esta comunión, el hijo comprende mejor el valor de lo personal, el peso intrínseco que la vida humana tiene por sí misma y la necesidad interior de ser un hombre responsable.

¹⁶⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De Caelo*, L.I, c.1.

¹⁶⁷ Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a.2 in c

Hemos visto que para esta comunión fértil en la generación natural del hombre se necesita el concurso de un hombre y una mujer. De esto se desprende que lo masculino y lo femenino se ordenan a la generación natural, tanto en el plano biológico como en el espiritual, de otro hombre. Es decir, su destino es una mutua donación fecunda.

Haya que considerar que el hombre, según su naturaleza, está constituido como un término medio entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles; pues su alma es naturalmente incorruptible, mientras que el cuerpo es naturalmente corruptible. Ahora bien, la intención de la naturaleza está orientada de modo diverso a las criaturas corruptibles y a las incorruptibles. Pues la intención de la naturaleza se dirige al que es perpetuo y destinado a existir siempre, pero algo que sólo tiene una duración temporal no parece que sea de la principal intención de la naturaleza, sino ordenado a otra realidad; pues, en otro caso, al corromperse aquello, quedaría frustrada la intención de la naturaleza. Y, puesto que en las cosas corruptibles no hay nada perpetuo, a no ser las especies, en ellas el bien de la especie es lo principalmente intentado por la naturaleza, y a la conservación de la especie se ordena la generación natural¹⁶⁸.

Lo masculino y lo femenino tienden de modo natural a la paternidad y a la maternidad. A partir de ahí conforman libremente un matrimonio para acoger y educar de manera responsable a los hijos.

Que el hombre sea capaz de dar la vida a otro ser a su semejanza, pone en evidencia su propio valor, lo cual confirma el principio al que Santo Tomás y otros pensadores se referían de buen grado: *bonum est diffusivum sui*. El deseo de tener un hijo es, por lo tanto, muy comprensible. El hombre espera de la mujer el hijo y por esta razón la toma bajo su protección en el matrimonio (*matris-munus*). Ambos dos encuentran en la

¹⁶⁸ Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.98, a.1 in c.

procreación una confirmación de su madurez no sólo física, sino también moral, así como una prolongación de sus existencias¹⁶⁹.

Así, pues, por la comunión de vida dan origen a un ser que, una vez educado, puede comunicar a otros la vida espiritual de sus propios padres. La raíz de esta unión determina la generación carnal de la prole porque de la misma vena del amor benévolo de donde nacen los hijos del espíritu deben brotar los hijos de la carne para propagarse¹⁷⁰. Por esta razón, en el mundo de los seres personales la paternidad y la maternidad, en ningún caso, se limitan al plano meramente biológico. Todo apunta al ordenamiento interior del hombre¹⁷¹. La unión conyugal conlleva el deber de la educación de los hijos que en este mundo visible y pasajero es la razón primera y el vínculo más fuerte que unen a la sociedad de los hombres¹⁷². Por la educación llevan la marca de una perfección espiritual capaz de formar el alma humana, origen y custodia de la cultura.

Llegamos así al corazón del problema. En el mundo de las personas, ni la paternidad ni la maternidad se limitan nunca a la función biológica de transmisión de la vida. Su sentido es mucho más profundo, puesto que aquél que transmite la vida, el padre, la madre, es una persona. La paternidad y la maternidad llevan en el mundo de las personas la marca de una perfección espiritual particular: generación en el sentido espiritual y formación de almas¹⁷³.

El bien del matrimonio es relativo a la amistad que sostiene y fundamenta el desarrollo humano en todas las dimensiones de la vida. Éste busca un nacimiento legítimo y un bien ordenado y honesto¹⁷⁴.

Entre los bienes unos son apetecibles en sí mismos, como la sabiduría, la salud, la amistad, y otros son necesarios para conseguir el fin, como la ciencia, el comer, el beber, el sueño, el matrimonio y el comercio conyugal entre los desposados. Entre estos últimos, unos son imprescindibles para llegar a la sabiduría, como por ejemplo, la ciencia; otros para conservar la salud, como la comida y la bebida, el sueño; y otros para sostener la amistad, como el matrimonio y el ayuntamiento conyugal, de donde se

¹⁶⁹ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.296.

¹⁷⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 16, 18.

¹⁷¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 19, 22.

¹⁷² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 6, 6.

¹⁷³ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.296.

¹⁷⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 17, 19.

deriva la propagación del género humano y la unión afectiva y amistosa que la sostiene es ciertamente un gran bien¹⁷⁵.

No resulta difícil captar el grandísimo bien de la generación¹⁷⁶ y la importancia radical del padre en el cultivo y consolidación de la cultura. Pues es un bien incuestionable el educar a los hijos y gobernar con sabiduría y prudencia el hogar¹⁷⁷.

Para abordar más detenidamente el tema de la paternidad; la importancia de la pureza de corazón, sabiduría y prudencia del mismo, como el daño que causa su desorden, estudiaremos la persona humana, el ámbito propio del despliegue de la vida personal y sus dimensiones. Posteriormente sus facultades, luego el orden y desorden de éstas. La cumbre de este análisis estará en el tema de la sabiduría que en última instancia será vinculado con el orden exigido a la paternidad para la generación, consolidación y sustentación del bien humano para la contemplación del ser personal.

3. El orden de la vida personal

Habiendo tratado ya sucintamente sobre la naturaleza humana, la autoconciencia del hombre, su capacidad de interioridad y la importancia de la paternidad para procurar el orden humano, a continuación buscaremos hablar de lo humano desde el punto de vista personal. Para ello comenzaremos abordando el concepto de persona y, luego, los elementos esenciales de una vida personal, particularmente identificando los elementos centrales exigidos al ser humano en cuanto padre de otro.

3.1. El ser personal

Hemos afirmado que la corporeidad humana explicita que estamos ante un misterio: lo insondable de estar ante un ser personal. Pero, ¿qué significa el término persona?

¹⁷⁵ Sane videndum est alia bona nobis Deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliquid sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus. Horum enim quaedam necessaria sunt propter sapientiam, sicut doctrina, quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus, quaedam propter amicitiam, sicut nuptiae vel concubitus; hinc enim subsistit propagatio generis humani, in quo societas amicalis magnum bonum est. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 9, 9.

¹⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.98, a.1 in c.

¹⁷⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 9, 9.

Persona viene del griego *prosopon* que primero significó rostro, apariencia; más tarde se usó para referirse a la máscara que era utilizada por los griegos en sus representaciones teatrales. Con el tiempo, los actores pasaron a ser gente importante, por lo que más tarde *persona* era “el que posee cierta dignidad”, como quien se refiere a una personalidad, a alguien importante. Ése fue el uso común que se dio a la palabra *persona*¹⁷⁸.

Boecio, autor de los siglos V y VI, en la obra titulada *De duabus naturis*¹⁷⁹, definió el término *persona* como “sustancia individual de naturaleza racional”, definición comúnmente aceptada y usada en la actualidad.

¿Qué se expresa al decir “sustancia individual de naturaleza racional”? Se afirma una sustancia individual que posee una naturaleza que es racional, de modo que si hay una sustancia individual y esta sustancia individual es racional, entonces hay una persona. Un roble es una sustancia individual, pero no es racional, por lo tanto, no es persona. Este hombre concretamente es sustancia individual y posee naturaleza racional, de manera que sí es persona. Al pensar en una sustancia intelectual, tenemos una sustancia individual y racionalidad, es decir, una persona.

Luego, un primer punto importante es que *persona* no es lo mismo que *hombre*. *Hombre* es un ente que posee la naturaleza humana, pero *persona* no es una naturaleza, en el sentido que *persona* designa la particular individualidad y la exclusiva existencia de aquellos seres subsistentes cuya naturaleza es intelectual. En otras palabras, al decir *persona* se trata de una dignidad propia de quien participa de un modo excelso en el ser, de manera tal, que es capaz de entender¹⁸⁰. Por eso hay personas que no son hombres. Un ángel es una sustancia individual de naturaleza racional y no es hombre. De ahí que no se encuentra el ente personal en la línea de lo que corresponde a la naturaleza, aún cuando lo que significa ser hombre en este hombre se da de un modo único, ya que la humanidad en un hombre se encuentra de un modo singular. De esta manera, lo que significa ser humano se encuentra en uno sin que pueda repetirse nunca. Pero no es esa singularidad la que lo hace ser persona.

¹⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3 ad.2.

¹⁷⁹ Cfr. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* (en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus Completus*. Paris, Vrayet de Surcy, 1847, t.LXIV, col.1338-1354) c.III, col.1343.

¹⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.31, a.4 in c.

En un ángel, el individuo y su naturaleza no se distinguen porque se identifican¹⁸¹. Por ejemplo, tomemos al arcángel Gabriel. En él, Gabriel sería lo mismo que “Gabrieleidad”, designando con este término su naturaleza. Sería como si blanco y este blanco fueran lo mismo en el orden accidental; lo que en la realidad no sucede con los accidentes, pero sí con las formas que subsisten sin materia.

El ángel considerado en concreto y en abstracto son el mismo. Coincide el particular con el universal, pues por no poseer materia, no puede haber dos ángeles de la misma especie. Todo lo que significa ser tal se agota en ese tal y no hay modo de multiplicarlo, ya que no existe materia alguna que lo permita,¹⁸² pues su esencia es su forma¹⁸³. No sucede como en el hombre, cuya esencia es materia y forma, según vimos.

Tres hombres distintos pertenecen a la misma especie porque comparten la misma naturaleza, es decir, aquello por lo que el primero es hombre también está en el segundo y en el tercero, por lo tanto, pueden ser agrupados bajo el mismo género. Por lo mismo, en el lenguaje común decimos que tal hombre es humano y no que es la humanidad.

Por ejemplo, en las criaturas se distinguen la esencia y el ser; y en algunas también es distinto lo que subsiste en su esencia y su esencia o naturaleza; por ejemplo, este hombre no es su humanidad ni su ser¹⁸⁴.

Si este hombre fuera humanidad, sólo habría un hombre: él. Ser hombre significa ser cuerpo y alma, es decir, materia y forma. En la definición se incluyen ambos coprincipios, no obstante la definición, que es el hombre en abstracto, sólo existe en la razón. Por eso no pueden coincidir el hombre considerado en abstracto y el concreto, por que el hombre en abstracto no existe. Lo que existe son estos hombres concretos.

Además, ocurre otra cosa. La materia de uno, es distinta a la de los demás; si fuese la misma materia, tampoco habría tres hombres. ¿Cómo puede haber tres hombres que en un sentido sean iguales y en otro distintos? Ello sucede, según hemos dicho

¹⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.26.

¹⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap. 11.

¹⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.31.

¹⁸⁴ sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap. 11.

anteriormente, porque la forma es recibida en una materia que la limita. Por tanto, lo que propiamente significa ser humano, no se agota en un único individuo, pudiendo haber muchos de la misma especie. El ángel es limitado superiormente¹⁸⁵ porque es criatura, pero es ilimitado inferiormente pues la forma no encuentra el límite que le impone lo material. Debido a esto él es su forma. El hombre, en cambio, es limitado tanto superior como inferiormente¹⁸⁶. Por eso un hombre no es la humanidad, por cuanto él no es su forma.

Avanzando en esta línea, se podría pensar que, como deben su singularidad a lo material, dos hombres se diferenciarían más verdaderamente por la materia, de manera que la diferencia radical entre dos hombres se encontraría en todo aquello que se relaciona con la genética individual: su carácter, sus inclinaciones, gustos, emociones, aptitudes, color de pelo, tamaño, etc. Pero avanzando en esta perspectiva nos encontramos imposibilitados, en última instancia, de dar cuenta de aquello que es signo de la persona, esto es, que es dueña de sus actos.

Por eso las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: hipóstasis o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que son dueñas de sus actos¹⁸⁷.

Ser dueño de los propios actos significa necesariamente ser libre, de manera que muchos de los actos realizados por el hombre no pueden atribuirse a la especie.

En la criatura racional aparecen muchas acciones para las que no es suficiente la inclinación de la especie. Los actos personales de la criatura racional son propiamente

¹⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.41.

¹⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.41.

¹⁸⁷ Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1 in c.

los que proceden del alma racional. Pero el alma racional no sólo es capaz de perpetuidad según su especie, sino también según lo individual¹⁸⁸.

Pero ocurre que no puede ser libre alguien que únicamente posea singularidad en cuanto a su naturaleza, porque un animal irracional también es distinto de otro, y ninguno es libre. En ellos no hay actos propios porque no hay alguien. Todos sus actos se encuentran determinados por la especie.

Los seres que son dirigidos en sus actos, considerados éstos únicamente en cuanto pertenecen a la especie, no son dueños de obrar o no obrar, porque todo lo que corresponde a la especie es común y natural a todos los individuos contenidos en ella; y lo natural no cae bajo nuestro dominio. Según esto, si el hombre recibiera la dirección de sus actos tan sólo según la conveniencia de la especie, no tendría poder para obrar o no obrar, pues sería preciso que secundase la inclinación natural común a toda la especie, como sucede en las criaturas irracionales. Luego es evidente que la criatura racional es dirigida en sus actos no sólo en el plano específico sino también en el individual¹⁸⁹.

Es así como los animales no eligen. Sus operaciones se reducen a las leyes de su naturaleza y por eso se puede predecir su comportamiento.

En los animales están determinados los medios para llegar al fin; de ahí observamos el fenómeno de que los animales de la misma especie se comportan todos del mismo modo. Esto, en cambio, no se puede dar en el hombre por la función de la razón, que, conociendo los universales, abarca una variedad infinita de singulares¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.113, n.1.

¹⁸⁹ Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.113, n.2.

¹⁹⁰ In brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.15 ad.3.

Debido a que los hombres son libres, existen los preceptos, las amonestaciones, las prohibiciones, los castigos y los premios. De lo contrario, éstos no tendrían sentido¹⁹¹. Por tanto, si este hombre es libre, no existen leyes para anticipar sus elecciones. Los actos libres no se reducen a las inclinaciones de su naturaleza, no surgen desde determinadas leyes, sino que se originan en la persona. Entonces, si es persona por su singularidad material, no sería libre, pues que lo sea significa que es capaz de elegir.

Nos encontramos entonces con que este hombre tiene una naturaleza compartida con otros y que se singulariza por su materia, pero además es persona y, por tanto, libre. Luego, debe haber algo superior a su naturaleza humana que permita que sus actos no se expliquen desde ella.

Lo que trasciende su naturaleza es la persona entendida desde el ser. Es decir, para dar cuenta de la libertad de un hombre sin caer en contradicción es necesario captar formalmente qué significa el término persona.

Podemos comparar el término *persona* con el término *ente*. *Ente* se puede entender tanto denominativa como formalmente. Denominativamente significa nombrar algo porque es. Muy distinto es nombrarlo desde el ser que tiene, pues todo lo que le corresponde, le viene principalmente desde el ser y no de su esencia, porque ésta tampoco es esencia si no es. Así, ente significa formalmente el acto de la esencia, aquello por lo que la esencia es esencia y además existe¹⁹². Luego, cuando decimos *ente* nombramos de manera radical ese objeto, en virtud de lo que sólo le corresponde a él. Nombramos *in recto* el ser.

Formalmente el término *persona* se toma desde el ser, porque el ser pertenece a la razón de persona¹⁹³. Es así que cuando decimos *persona* nombramos directamente el ser; aquello único, irrepetible y singular que le corresponde por el ser que tiene. Desde ahí captamos que en todo ente personal existe algo que va más allá de su naturaleza: un grado tal de participación en el ser, que es alguien. Por eso, si se considera *persona* desde el ser -tal como podemos tomar ente-, cuando se dice persona, se dice lo radicalísimo y máximamente actual del ente personal. Aquello singular, irrepetible e intransmisible de cada cual en la línea del ser, aquello por lo cual entendemos y

¹⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.83, a.1 in c.

¹⁹² Cfr. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.5.

¹⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.2 in c.

elegimos; lo que no se comparte con otro y que, por tanto, no es genérico. Así, pues, *persona* no puede constituirse en género.

¿Por qué persona no puede ser género? Porque en el género se esconden equivocidades¹⁹⁴. Analicemos lo siguiente. Para constituir un género debemos confundir formas. Al tomar león y hombre se puede constituir el género *animal*, confundiendo lo que son el león y el hombre propiamente tales, desde la consideración de algo más general, común a ambos. ¿Qué se ha hecho? Se ha prescindido de la forma quedando con lo más potencial e indeterminado: aquello que desde el punto de vista formal es más potencial en ellos.

Se puede ampliar el conjunto incluyendo la piedra, siempre y cuando se cambie al género *cuerpo*. Es decir, reuniéndolos bajo un aspecto aun más potencial. El león, el hombre y la piedra son cuerpos y comunican en ello. Mas en tal género, hay entes vivos y entes no vivos. Si se añade una mesa, que además de no vivo es un ente artificial, no habría problema, pues dicho género lo resiste. Se ha tomado algo común a la mesa, el león, el hombre y la piedra y bajo ese aspecto común los hemos reunido confundiendo sus especificaciones formales.

A medida que avanzamos en la línea de lo potencial, es posible ir separando lo actual y quedarnos con lo más potencial del ente. Sin embargo, el ser no es potencia, sino el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones¹⁹⁵. El ser no es un elemento común, pues es imposible que dos cosas imperfectas tengan el mismo ser¹⁹⁶. Si comunicasen en el ser no habría dos entes, porque sería el mismo ente. Por lo demás, siempre que formamos un género prescindimos del ser que es justamente lo diverso. Cuando decimos persona y ente formalmente, no estamos refiriéndonos a lo potencial, sino a lo máximamente actual. Eso es mencionar *in recto* el ser.

Al decir *persona*, se nombra precisamente aquello en lo que dos entes son máximamente comunicables y que los hace otro en su ser y en su obrar. No existe el género ente, formalmente hablando, porque el ente es diverso en los diversos¹⁹⁷. Así como no existe el género ente, no existe el género persona.

¹⁹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Physica*, L.VII, c.4.

¹⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1 ad.3.

¹⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.2 in c.

¹⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.4, n.38.

Ahora bien, sucede otra cosa: si no es género no se puede definir, porque en toda definición tenemos género y diferencia específica. Al no tener género no tenemos definición de persona, si tomamos el término desde el ser. Entonces si este hombre es persona, en cuanto tal no tiene definición. Es hombre, y en cuanto hombre posee definición, y también es persona, y en cuanto persona, desde el ser, es indefinible.

Por tanto, lo que se manifiesta en él está más allá de toda definición, pues es máximamente singular. Tan singular, que en cuanto persona no posee nada común con otro. De este modo, no sólo es único en su ser sino también en su actuar. Esto significa que nadie puede reemplazarle en sus elecciones. No es sustituible. Nadie puede querer por él. Es máximamente incomunicable. Además, el ser de todo hombre, por el cual es él, le confiere tal dignidad que es fin en sí mismo.

Es aquí donde se delinea un rasgo específico para la persona: el hombre no sólo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellos de una manera espontánea o, si se quiere, maquinal, sino que en toda su actitud de cara al mundo, a la realidad, tiende a afirmarse a sí mismo -a afirmar su propio "yo"-, y ha de actuar de este modo, porque lo exige la naturaleza de su ser. El hombre tiene una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales. Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, y que se manifiesta en el hecho de que el hombre, al actuar, elige lo que quiere hacer. Se llama esta facultad el libre arbitrio.

Del hecho de que el hombre, en cuanto persona, está dotado de libre arbitrio, se sigue que es también dueño de sí mismo. ¿No dice el adagio latino que la persona es *sui juris*? Otra propiedad se deduce: la persona es *alteri incomunicabilis*, sirviéndonos del latín de los filósofos, es incomunicable, inalienable. No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único, que no tiene su equivalente, porque esto se puede afirmar de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El hecho de que la persona sea incomunicable e inalienable está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre arbitrio. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que alguno desea fervientemente que yo desee lo que él quiere; entonces aparece como nunca esa frontera infranqueable entre él y yo, frontera determinada precisamente por el libre arbitrio. Yo puedo no querer lo que el otro desea que yo quiera, y en esto es en lo que soy *incomunicabilis*. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos. Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana; la educación y la cultura se reducen a este principio¹⁹⁸.

¹⁹⁸ WOJTYLA, K., *Amor y Responsabilidad*, p.16.

Lo radical entonces no es que es hombre, porque hombre es parte y la persona es el todo, la razón significada por parte contraría la razón de persona¹⁹⁹. Si la persona es el todo, lo más propio de un hombre es lo que se constituye a partir de su ser personal. Ese “yo” configura, por medio de sus elecciones, una vida íntima que sólo es conocida en la medida que es revelada: la interioridad, que en el hombre se manifiesta implícitamente en su misma corporeidad y que se expresa mediante la palabra y que se encuentra naturalmente orientada a la entrega.

Es conveniente, en todo orden de cosas, considerar ambos aspectos: este ser es hombre y es persona. En cuanto hombre, posee una naturaleza común a todo otro hombre y esa naturaleza tiene un orden común. Por eso se pueden, por ejemplo, reunir hombres para ser sujetos de enseñanza, porque se enseña apoyado en elementos comunes a la esencia de todos. Pero en cuanto persona, cada uno es único e irrepetible y en su educación se debe atender a aquello que es singularísimo en él. Es imprescindible en la construcción de una sociedad auténtica que los hombres que la constituyen se sientan y se sepan amados por sí mismos y para ello es necesario mirar a cada hombre como persona. Podríamos ahora, preguntarnos, ¿de dónde procede naturalmente esa mirada que brota del amor desinteresado y que otorga gran estabilidad a la vida personal?

El amor personal que sostiene la propia vida y que recuerda incansablemente la dignidad propia, naturalmente hunde sus raíces en la mirada paterna. El padre engendra porque ama y una vez que ha engendrado se admira por el efecto producido, el cual supera indeciblemente lo que pudiese haber anticipado y que por lo tanto lo adentra de un modo especialísimo en la vivencia personal del Don. El padre se entrega para engendrar, pero a su vez y de un modo radical recibe al hijo como un Don. De tal manera que la mirada original de la existencia es, junto con la de madre, una mirada paterna en la que ancla la convicción de que la vida de cada persona no tiene precio. Percibir existencialmente la dignidad personal, en lo referido al especial valor que posee cada persona y a todo aquello que está a la altura de ese valor, es una experiencia enraizada en la mirada de un padre que señala con ella la excelencia que le pertenece a la persona por ser quien es y el lugar que ocupa en el universo. Es decir, la mirada del padre indica humanamente al hijo que no hay nada equivalente a él, hallándose por encima de todo valor y por lo tanto gozando de una especialísima dignidad. El propósito, en adelante, será procurar la fundamentación que permitan comprender que el amor personal, que sostiene una mirada de tal naturaleza, proviene,

¹⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* L.III, d.5, 3, 2.

en el orden natural, originalmente del padre, sin la cual el desarrollo personal, y consecuentemente de la cultura y la vivencia de la amistad entre los hombres carece de un elemento natural fundamental. Esa mirada personal no hunde sus raíces en egoísmo paterno, sino en su bondad, reflejada en una palabra interior especialmente contundente.

3.2. La comunicación de la vida personal

El hombre manifiesta su interioridad explícitamente mediante la palabra, porque el género humano vive del arte y de la razón²⁰⁰. Y si lo propio del hombre, por ser persona, es que tenga interior, lo propio también es que tenga palabra; ella le permite vivir políticamente por cuanto habla de justicia e injusticia²⁰¹. Por su entendimiento, que posibilita la palabra, supera a todos los animales²⁰². Pues la naturaleza, que no obra en vano, ha otorgado exclusivamente al hombre la palabra, por medio de la cual puede expresar desde sí mismo el bien y el mal, y consecuentemente lo justo y lo injusto, lo cual posibilita la constitución de la familia y la sociedad.

Por eso, una vida humana, es una vida orientada desde la palabra: “Una vida digna y noble es un pensamiento tenido en la juventud y realizado en la edad madura”²⁰³. Una vida digna y noble es una vida en relación personal con otros. Desde esta perspectiva, para abordar metafísicamente la relación entre las personas, es vital comprender el valor espiritual de la palabra.

El término palabra puede emplearse en tres sentidos distintos:

Se llama palabra el sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo, ora lo modulen nuestros labios, ora quede recatada en nuestro pensar. En otro sentido es palabra todo lo conocido e impreso en el alma mientras lo retenga la memoria y puede

²⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Post. Analyt.*, n.1.

²⁰¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, 1253.

²⁰² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 in c.

²⁰³ GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Las tres edades de la vida interior*, p.409.

ser definido, aunque en realidad nos desagrade. Por fin, se llama palabra el concepto de la mente cuando place²⁰⁴.

Es decir, una primera acepción es el fonema que resuena al oído, una segunda acepción, es el conocimiento que retiene el hombre en su memoria y que se puede referir a cosas incluso que rechaza; pero en un tercer sentido, más radical e importante, se llama palabra al concepto verdadero que el hombre ama. En consecuencia, la palabra interior puede expresar diferentes realidades, unas más importante que otras, como lo teórico, lo electivo y lo técnico. Así también, a nivel teórico, no es lo mismo tener ciencia respecto del mundo animal y vegetal que tener ciencia respecto de la metafísica del obrar humano. Porque el obrar humano es un objeto de conocimiento más sublime que todo el conocimiento acerca de los entes naturales. Por lo mismo, es fundamental el conocimiento acerca de sí mismo, del bien y del mal.

La palabra puede exteriorizarse mediante signos para que otro la entienda, o puede ser dicha interiormente, pero en realidad es una palabra más íntima, fuente de las otras dos. Es la palabra que expresa lo que el hombre entiende y ama²⁰⁵. En ella dice lo que algo es, prescindiendo incluso interiormente de signos. Por ejemplo, podemos decir “perro” con la voz o sin ella, y también podemos pensar en el concepto “perro” sin signo alguno.

Esto lo dice de un modo muy luminoso San Agustín:

Es, pues, necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en la memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en el corazón, palabra que no es ni griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno, pero siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquéllos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con frecuencia un sonido, alguna vez una seña; aquél habla al oído, ésta a la vista; y

²⁰⁴ Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenet, sive pronuntientur sive cogitentur; aliter omne quod notum est verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiripotest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 10, 15.

²⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.1 in c.

estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestra palabra mental²⁰⁶.

En este texto se manifiesta la naturaleza y el lugar que la palabra mental tiene en la vida del hombre. La vida inteligente y, por lo mismo, personal, se expresa mediante esta palabra y se apoya en ella. El hombre dice desde sí mismo la verdad cuando, actualizada su inteligencia por la realidad de las cosas, la manifiesta por medio del verbo mental. Esta palabra es imprescindible para la vida humana, tanto, que sin ella, no hay vida inteligente y se hace imposible la amistad entre los hombres y la vida social se vuelve radicalmente infecunda.

Todo el conocimiento del hombre se contiene en esa palabra que llamamos interior, que prescinde de signos y que expresa interiormente, con amor puro, la verdad de algo. Esta palabra, en el sentido más radical, emana del conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma y por eso orienta toda la vida de un hombre. Ella puede orientar la existencia porque la concepción y el parto se identifican en su formación, y por lo tanto no se separa del hombre una vez que se pronuncia interiormente. Expresa quién es este hombre.

Pero de la razón esencial de lo que es el entender es el que existan el inteligente y lo entendido. Pero lo que es por sí lo entendido no es la cosa aquella cuya noticia se tiene por el entendimiento, porque aquella a veces solo es entendida en potencia, y existe fuera del inteligente, como cuando el hombre entiende las cosas materiales, como la piedra o el animal o algo así: mientras que es necesario que lo entendido exista en el que entiende y sea uno con él mismo. Ni tampoco es por sí lo entendido la semejanza de la cosa entendida, por la que es informado el entendimiento para entender. Pues el entendimiento no puede entender sino según que se hace en acto por esta semejanza, así como nada puede obrar según que es en potencia, sino según que es en acto por alguna forma. Luego, esta semejanza se ha de entender como principio del entender. Así, pues, lo primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento en sí mismo concibe acerca de la cosa entendida.

Esto es así concebido por el entendimiento y es llamada palabra interior, pues esto es lo que se significa por la voz; pues la voz exterior no significa el entendimiento mismo, o su

²⁰⁶ Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in forum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur. Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis exhibetur, ut per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum quod mente gerimus innotescat. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 10, 19.

forma inteligible, o el mismo entender; sino el concepto del entendimiento mediante el cual significa la cosa²⁰⁷.

Se puede expresar una palabra mediante signos sin comprender su significado, como repetir una palabra en un idioma desconocido. Pero no es posible reflexionar sobre la esencia de un objeto sin la expresión interior, manifestativa para uno mismo de la verdad de aquello. En la locución interna del pensamiento, lo expresado y la expresión es algo uno.

Pero no porque decimos que los pensamientos son locuciones del corazón dejan por ello de ser también visiones surgidas de las visiones de la noticia cuando son verdaderas. Pues cuando se realizan externamente por el cuerpo una cosa es la visión y otra la locución, pero cuando internamente pensamos, una y otra son algo uno²⁰⁸.

No se entiende “perro” al pensar en la palabra perro, sino cuando se manifiesta el concepto sin recurrir a signos. Al expresarla de ese modo, se puede decir “perro” en muchas lenguas sin que varíe el concepto, porque las palabras son signos de los conceptos y los conceptos expresan lo que las cosas son. El concepto es el fundamento de toda palabra verdadera, pueden ellas cambiar accidentalmente, sin modificar lo que intrínsecamente expresan.

Por tanto, si queremos saber qué es el verbo interior de la mente, veamos qué significa lo que se profiere al exterior con la voz. Pero en nuestro intelecto existen tres cosas: a saber, la misma potencia del intelecto; la especie de la realidad entendida, que es su

²⁰⁷ De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei*, q.9, a.5 in c.

²⁰⁸ Nec tamen quia dicimus locuciones cordis esse cogitationes, ideo non sunt etiam visiones exorae de notitiae visionibus, quando verae sunt. Foris enim cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio: intus autem cum cogitamus, utrumque unum est. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 10, 18.

forma, en tanto que se refiere al mismo intelecto, como la especie del color a la pupila; y, en tercer lugar, la misma operación del intelecto que es entender. No obstante, ninguno de estos es significado por el verbo exterior proferido por la voz.

Pues el nombre “piedra” no designa a la sustancia del intelecto, ya que al nombrar no se pretende nombrar éste. Ni tampoco significa a la especie, que es aquella por la cual el intelecto entiende, ya que tampoco esto es la intención del que nombra. Tampoco designa al mismo entender, ya que el entender no es acción que salga al exterior del que entiende, sino que permanece en él mismo. Por tanto, se dice propiamente verbo interior a aquello que forma el que entiende al entender²⁰⁹.

La palabra interior es engendrada por la persona cuando contempla lo verdadero e interiormente dice que es así, como dice San Agustín: “Por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al pensar, y que al nacer no se aleja de nosotros”²¹⁰.

Al respecto expresa Santo Tomás de Aquino:

Por lo cual dice el Filósofo que la razón que significa el nombre es la definición. Por tanto, expresado de esta manera esto, a saber, lo formado en el alma, se llama verbo interior; y por eso se compara al intelecto, no como aquello por lo que el intelecto entiende, sino aquello en lo que entiende; ya que, en eso mismo expresado o formado, el intelecto ve la naturaleza de la realidad entendida. En consecuencia, de este modo tenemos precisado el significado del nombre “verbo”²¹¹.

²⁰⁹ Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen lapis non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap.1 l.1.

²¹⁰ Atque inde conceptam rerum veraces notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicens intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 7, 12.

²¹¹ Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis *verbum*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap.1 l.1.

Así sucede que en la medida en que se piensa acerca de lo captado a través de la sensibilidad, se puede penetrar íntimamente en el ser de las cosas y tomar posesión de ellas manifestando interiormente lo que son. El hombre trayendo dentro de sí, por los sentidos, considera interiormente mirando dentro de él²¹², como se afirmó, para entender. Viendo muchos árboles se puede entender lo que es “árbol”, es decir, apropiarse de esa forma quedando libre de estos árboles en concreto. Así, se le reconocerá donde se encuentre y aunque no haya ninguno, será posible pensar en lo que es un árbol y compararlo con otras realidades. Tener conocimiento significa, entonces, poseer intelectualmente lo que algo es, y poseerlo es expresar interiormente esa realidad mediante un verbo mental. Así, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y de la propia vida se transforma en un elemento vital para toda la convivencia humana.

No obstante, la cultura exige que el hombre haya engendrado un verbo amado por él, es decir, es condición para la verdadera vida de los hombres que estos vivan por una palabra, entendiendo por palabra el concepto de la mente cuando place. Porque concebir en sentido escrito involucra el amor del que concibe, y si el hombre que concibe lo hace movido por un amor de deseo, es decir por un bien caduco, el nacimiento se alcanza con el logro del deseo, pero si lo concebido se concibe por un amor más alto, es decir de la verdad inmutable, la concepción y el parto son lo mismo y el hombre vive desde su interior, sin necesidad de ulteriores logros consumatorios, pues el logro se consuma en la misma concepción de la palabra interior que place enraizada en un amor ordenado²¹³.

Esa palabra es engendrada por el hombre bueno que piensa, de manera que si no piensa no forma nada. La causa eficiente del conocimiento es el mismo hombre que forma lo que entiende²¹⁴, por tanto, para entender hay que formar, y para formar hay que pensar.

Pues lo que el entendimiento forma al concebir es palabra. Además, el mismo entendimiento, en cuanto que se da por la especie inteligible en acto, es considerado absolutamente. Y lo mismo el conocer, que se relaciona con el entendimiento en acto como el existir con el ser en acto. Pues entender no indica una acción que salga del que entiende, sino que permanece en él. Por lo tanto, cuando se dice que la palabra es conocimiento, no se toma conocimiento por acto del entendimiento de quien conoce o

²¹² Cfr. DE SANTO TOMÁS, J., *Cursus Theologicus*, dis.32, a.5, n.11.

²¹³ Cfr. SAN AGUSTÍN, De Trinitate, L.IX, 10, 15.

²¹⁴ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.648.

por alguno de sus actos, sino por aquello que el entendimiento concibe entendiendo. Por eso San Agustín dice que la palabra es sabiduría engendrada, porque no es nada más que la misma concepción del sabio; y que, por lo mismo, puede ser llamado conocimiento engendrado²¹⁵.

Este verbo no está junto al hombre sino que inhiere en él, y por su comunicación el hombre revela su vida interior, pues es un conocimiento en el amor²¹⁶, dado a que hunde sus raíces en el conocimiento existencial habitual que el alma tiene de sí misma. Como lo afirma el Aquinate: “Pues es bastante claro que una cosa es inherir y otra es coexistir. Pues nuestra palabra, como no subsiste, no está junto a, sino que inhiere”²¹⁷.

Esta palabra es una cierta semejanza de lo entendido en el entendimiento que entiende en el concepto o verbo interno que el mismo entendimiento concibe al entender. En palabras de Santo Tomás de Aquino:

Y digo idea entendida a lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. Idea que en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama *verbo interno*, que es expresado por el verbo externo²¹⁸.

Desde el conocimiento que se posee se ilumina la vida del hombre en su conjunto. Por lo tanto, en la medida que ignora lo más importante, su capacidad intelectual se ve disminuida y su vida personal interferida. Luego, el hombre tiene que saber aquellas cosas que le permiten, desde su conocimiento, obrar como tal. El concepto es signo de la fecundidad del intelecto y es condición de posibilidad para la fecundidad cultural. El concepto es signo de la riqueza del padre. Por tanto, en una sociedad en que el padre

²¹⁵ Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.34, a.1ad.2

²¹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. IX, 10, 15.

²¹⁷ Satis enim patet quod aliud est inesse, et aliud est adesse. Verbum enim nostrum, cum non subsistat, non adest. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Io.*, cap.1. I.1.

²¹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

se encuentra ausente, se debilita y desprestigia la vida intelectual. Se la calificará de inútil, como inútil puede ser considerado el padre en cuanto tal en una cultura que desprecia lo sapiencial. En la misma línea del empobrecimiento de la vida intelectual, se pierde, progresivamente, de vista lo que significa propiamente ser persona, junto con la dimensión amorosa de la vida intelectual.

La palabra interior es la que ilumina la vida de cada hombre porque es la expresión de lo que sabe y de lo que es. Así también el verbo de un hombre procede en conformidad con su propio entender.²¹⁹ De tal manera que el hombre vive según la luz que tiene y ella se manifiesta con mayor o menor potencia según el grado de importancia de aquellas cosas que el hombre conoce. Cuanto más sublime es el conocimiento que posee, tantas menos cosas necesitan saber para vivir bien si quiere.

Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; y así es que los Ángeles entienden, más no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las demás limitadas tiene distribuido en muchas. Así, los ángeles de la más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que la inteligencia criada se van acercando al criador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella solo vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre.

En efecto: los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de las ideas, sino en que están en posesión de algunas, capitales, anchurosas, donde hacen caber al mundo²²⁰.

Es así como la inteligencia del hombre debe situarse en el punto desde el cual pueda ver toda la realidad ordenada, para luego ordenarse él mismo, conduciéndose según su esencia e iluminar a otros. Todo el bien del hombre depende de este conocimiento. Sin él no puede obrar según lo que es, y sin esa obra queda privado de la perfección a la que aspira. Sin palabra interior que proceda de su corazón²²¹, el ser humano no puede ser feliz, ni puede hacer participar a otro de lo que él es. Y por eso, de la verdad

²¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

²²⁰ BALMES, J., *El Criterio*, 15, 183-184.

²²¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. XV, 16, 19.

depende todo el bien del hombre, porque sin verdad que comunicar no hay amistad que cultivar.

Esto es así porque nadie hace algo queriéndolo si antes no lo dice en su interior²²². Por lo mismo, cuando hay palabra interior, el hombre obra con auténtica libertad, pues se mueve tanto más libremente cuanto más dueño de su acto es, y lo es cuando ha dicho en su interior desde una intimidad²²³ e invisceración cada vez más profunda, lo que quiere.

Esta palabra debe ser radical y verdadera, en ella debe estar enraizada toda la existencia de la persona, especialmente del padre, orientando cada una de sus elecciones. La profundidad de un hombre y su apertura cada vez más auténtica al bien se expresa en ella. Gracias a ella se va constituyendo propiamente un lugar donde invitar a otro a contemplar lo que somos pues, en la medida en que la engendramos, dejamos de ser ajenos a nosotros mismos. Esto es así porque las verdaderas elecciones, a la vez que nos abren más generosamente a la realidad, nos adentran más profundamente en nosotros mismos, de tal manera que el hombre que elige bien ha deliberado y por lo tanto, el acto brota desde muy dentro de sí, y en su elección se manifiesta personalmente de un modo muy auténtico, y por lo mismo, en cada acto abraza nuevamente y de un modo original quién es él y para qué vive. Esto significa, que por medio de esa palabra amada nos definimos a nosotros mismos y sobre ella se va construyendo la existencia personal y la convivencia estable y fructífera con los demás.

En ella se manifiesta el conocimiento que se tiene de uno mismo y de la realidad, sustentando el diálogo que constantemente el hombre tiene consigo mismo y que determina su existencia. “El conocimiento es una especie de vida en la mente del que conoce”²²⁴, dice San Agustín. Cuando el hombre la posee, configurándose a ella por sus elecciones, es auténticamente él mismo, ya que es y se mueve a sí mismo con verdad. Queda libre de imágenes, para decir en el corazón lo que es y obrar según el bien. Por este verbo engendrado interiormente se encuentra a sí mismo y se dispone a un encuentro cada vez más íntimo con otro.

²²² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 7, 12.

²²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, c.11.

²²⁴ Illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 4, 5.

Al dar a luz una palabra íntima que manifiesta el ser de las cosas, hacia dónde se dirige y de dónde viene, consolida su identidad, fortalece su memoria, puede comunicarse y orientar. Y un ser personal que comunica un auténtico bien se enriquece en el orden espiritual.

En la lengua alemana se utilizan vocablos distintos para designar el nacimiento de un animal y de un ser humano. Para el animal se emplea el verbo en voz pasiva *geworfen sein* que significa “ser echado”, para el ser humano también un verbo conjugado en voz pasiva, *geboren sein*, es decir, “ser alumbrado”, “ser dado a luz”. Esta diferencia distingue dos géneros de vida que se encuentran en planos muy diversos²²⁵.

El engendrar del animal finaliza al echarlo fuera porque no debe alcanzar una perfección ulterior, pues ya posee la forma animal. En cambio, para adquirir la forma humana en su plenitud, es necesario además de nacer, ser educado, es decir, ser alumbrado espiritualmente.

En el hombre, el nacimiento es condición de posibilidad para adquirir otra perfección necesaria para vivir como tal. Hacia el término de este otro nacimiento espiritual, el hombre ha formado en sí mismo una palabra verdadera a la cual rinde su corazón. Por eso, a la palabra interior también le corresponde, para ser auténtica, ser más amada, cuanto más capital. Luego, el verdadero conocimiento, entonces, es el conocimiento que se ama. Es lo que señala el Doctor de la Gracia cuando se refiere al concepto de la mente cuando place, es decir, a la concepción interior precede un amor, de tal manera que si ese amor precedente es amor a la verdad inmutable, la concepción y el parto son lo mismo, y ese amor original sostiene y abraza el fruto engendrado y el hombre descansa, se aquieta y ama lo que conoce. Pero si el amor que antecede a la concepción interior es un amor a los bienes caducos, la concepción y el parto difieren, de modo tal, que una vez concebida la idea, el amor no descansa en el conocimiento, sino que se pone en tensión hacia ese bien corruptible que captura los deseos del hombre llevándole fuera de él, con una inquietud que termina cuando ese bien ha sido conseguido, porque ama la posesión del bien caduco y no su conocimiento.

Ahora bien, profundizando en lo que significa la palabra verdadera, existe un aspecto que no se debe olvidar. La palabra que formó la persona reflexionando, en cierto sentido también le fue transmitida por otro. Y esa misma palabra transmitida también ha sido formada por quien la comunica. Porque lo conocido no se hereda, lo que se hereda

²²⁵ Cfr. PALET, M., *La familia educadora del ser humano*, p.23.

es la capacidad de interioridad, mas la interioridad se forma a lo largo de la vida y por lo tanto, es propia, única e irrepetible. Otro puede heredar en lo espiritual en la medida en que se le comunica la palabra con la cual uno vive.

La comunicación, la cultura y la vida amistosa son posibles cuando hay cosas verdaderas e importantes que decir a otros, lo cual sostiene el orden social, como lo advierte el Doctor de la Gracia:

¡Cuánta es la belleza de la doctrina, en la que se contienen los conocimientos de todos los signos! Y ¡cuánta utilidad hay en aquella habilidad por la que la sociedad humana comunica entre sí sus significados, para que no sea la comunidad de los hombres peor que cualquier soledad si, hablando, no pueden hacerse partícipes de sus pensamientos!

A todas las almas racionales se patentiza la visión de la belleza de tal habilidad, por la que los hombres, enunciando palabras significativas, se comunican mutuamente lo que piensan²²⁶.

La cultura y la comunicación entre los seres humanos dependen del cultivo interior, porque el origen de una cultura se encuentra en una palabra formada por algunos que quieren comunicar y transmitir a otros la verdad. El bien que se conoce resplandece en la palabra amada que por su misma naturaleza tiende a ser difusiva de sí misma lo más posible²²⁷. Por lo mismo, también, los hombres y las culturas ricas en sentido humano quieren engendrar porque quieren transmitir aquello por lo que ellos mismos viven.

Un padre sin palabra interior no quiere hijos, y si los tiene evita la comunión auténtica con ellos, sus diálogos son pobres, carentes de peso humano. La palabra está en el origen de la vida pues se supone, dada la dignidad de la misma vida personal, que se engendra apoyado en una palabra ofrecida, que sostiene y custodia la unión del hombre y la mujer.

Por ser el hombre principio activo, según el orden natural, no es difícil pensar que su palabra interior se encuentra al origen de la vida familiar y de la vida humana misma.

²²⁶ Quid ergo amat, nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae, quae continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea perititia, quae inter se humana societas sensa comunicat, ne sibi hominum coetus deteriores sint quavis solitudine, si cogitationes suas colloquendo non misceant. Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima, et novit, et amat; eamque in se perfici studet, quantum potest, quisquis vocum significantium quaecumque ignorat, inquirat. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 1, 2.

²²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei*, q.2, a.1.

Todo hombre es hijo, y como todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa, aquello primero a lo que todo hijo vuelve es a las palabras de su padre que le permiten comprender quién es.

En esta línea un padre interiormente fértil busca conversar con sus hijos porque tiene cosas importantes y verdaderas que decir. Y en la medida en que esas cosas son importantes y verdaderas, se vincula más íntimamente con ellas y desde ellas se explican sus obras.

La comunicación de la vida interior rica constituye el cimiento de una sociedad unificada, porque el justo y verdadero orden de la sociedad se apoya enteramente en la amistad que los hombres tienen entre sí. Especialmente la amistad recíproca en la convivencia de los padres con sus hijos, que encuentra su fundamento en el amor conyugal. Por ello no es de extrañar la inestabilidad interior percibida por el hijo respecto de sí mismo y su propia vida, cuando percibe dificultades en la relación amorosa entre sus padres, puesto que él es efecto del amor entre los padres y debilitada o anulada la causa se debilita o anula el efecto²²⁸. La amistad de los padres nutre la amistad que los padres cultivan con sus hijos, como una prolongación natural de su vida íntima como esposos, aunque de otras maneras y bajo la forma del amor de padres. Tal amistad se cultiva en la conversación por medio de la cual no sólo se comunica algo, sino también y más importante que eso, se abre a lo que otro quiere decirle, poniendo de manifiesto que el otro está en el centro. Y dado que el amor sigue al conocimiento, gracias a la palabra interior los hombres pueden amarse unos a otros ahondando cada vez más íntimamente en el inagotable conocimiento mutuo que estrecha lazos más fuertes que los sanguíneos.

La verdadera comunión entre los hombres depende de la intimidad en la cual se apoya toda la existencia que busca darse a conocer. Esa comunión mutua tranquiliza al ser humano porque lo sitúa en el orden que la vida humana debe tener y de la cual brota la paz individual y común²²⁹.

El hombre que posee palabra amada se encuentra orientado, sabe lo que quiere, puede liberarse de las circunstancias, de los comentarios, de la moda, del estrés, de las presiones, para obrar según verdad. Por la palabra interior se puede integrar el dolor en la vida, sin ser autocompasivo ni autocomplaciente. Gracias a ella se puede mantener

²²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.2 obj.2.

²²⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.XIV, c.IX, n.1.

un orden respecto de sí mismo y de los demás, disponiéndose adecuadamente a la inclinación más íntima de su naturaleza: el don de sí.

La educación culmina cuando se da a luz esta palabra del corazón que permite decidir en cada momento lo que hay que hacer, viviendo como hombre libre de imágenes y recuerdos²³⁰, como señor de la sensibilidad y la imaginación. Así se puede amar, ya que el amor se encarna en la obra que sigue a la palabra dada.

Por el amor hay una tradición que va transmitiendo esa palabra de unos a otros y que se manifiesta en la memoria viva de una familia y un pueblo. Debido a la palabra interior, esto es, el concepto, hay una memoria de la propia historia, que quiere ser entregada, amor que permite resistir en las dificultades y renunciar a sí mismo por el bien de todos.

“Todas las ciencias y artes se ordenan a un solo fin, la perfección del hombre que es su felicidad”²³¹, afirma Santo Tomás de Aquino. Así, el hombre acabado exige que forme interiormente una palabra verdadera acerca de sí mismo, tanto comunitaria como individualmente; una palabra que hable de su origen y de su destino. El encuentro común de todos los hombres y la posibilidad de una vida pacífica entre ellos sólo es posible, por lo tanto, en la verdad. Esta verdad es expresada por el hombre en esa palabra que no es ni griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno²³² y por medio de la cual todos los hombres pueden entenderse.

La palabra interior expresa lo que el hombre entiende y de ella brota la obra humana, que es humana porque surge desde esta “boca del corazón”. Esta palabra es, entonces, principio del buen obrar, es el verbo interior, es el concepto que regula la acción del hombre. Y aunque la palabra puede existir sin las obras, no hay verdadera obra humana sino precede este verbo, anterior a todos los signos que le representan²³³. El hombre que posee conceptos verdaderos queda dispuesto para vivir humanamente, pues le es conocido el ámbito en el cual se desarrolla la vida propiamente humana. La palabra interior verdadera acerca de la naturaleza y fin de la vida, es el principio

²³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, c.1.

²³¹ Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, Proemio.

²³² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 10, 19.

²³³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 11, 20.

ordenador de todo acto y permite libremente disponer de la vida para el bien que le perfecciona. Tanto en el orden teórico, como en el prudencial y técnico posee una luz que posibilita una buena obra.

En la medida en que un hombre posee ese conocimiento fundamental, puede experimentar intencionalmente una adecuada relación con lo trascendente, con los demás y con el mundo que le rodea. Se encuentra capacitado, si quiere, para orientarse al fin que naturalmente se mueve como hombre. Gracias a esa palabra verdadera es posible decir interiormente la verdad, y por eso, sobre todo en el orden moral, la persona se puede disponer a vivir una vida más plena, porque reconoce que la persona debe ser amada por sí misma.

La felicidad del hombre y la verdad se encuentran íntimamente relacionadas, de modo que sin verdad no hay felicidad, pues sin verdad no hay libertad. Engendrar un concepto profundo posibilita la donación libre de toda la vida y la apertura a lo máximamente verdadero en todo el universo y, desde ahí, se consolida la comunión con los demás hombres y la búsqueda del bien común, que es fundamento para todo el orden social y el desarrollo cultural. Ello es una condición indispensable para el desarrollo de una paternidad responsable. Sin ella la sociedad es peor que la soledad estéril²³⁴.

3.3. La triple actividad vital del hombre

El hombre posee un entendimiento que se encuentra abierto al conocimiento de todas las cosas. La inteligencia está abierta a lo que es, es decir, a lo verdadero, porque nada es verdadero sino en cuanto que es. Por lo tanto, el objeto de la inteligencia no puede sino ser la verdad. Ahora bien, la verdad conocida por el entendimiento humano puede ser considerada en dos dimensiones distintas: en sí misma o en orden a otra cosa.

Cuando el entendimiento considera la verdad en sí misma, se le llama entendimiento *especulativo* y su fin es la contemplación. Cuando el entendimiento considera la verdad en orden a otra cosa se le llama *práctico* y su fin es la acción²³⁵. Pero es uno y el mismo entendimiento al que se le denomina de modo diverso según el fin, pues el ser humano tiene un entendimiento que todo lo concibe según una misma razón formal. No obstante, este mismo entendimiento, que propiamente es especulativo, puede

²³⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 1,2.

²³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5 in c.

ordenarse a la acción, de manera que el entendimiento especulativo por extensión se hace práctico. Por tanto, el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico difieren únicamente en el fin. Como el entendimiento humano es uno, todas las operaciones del hombre pueden estar perfectamente unificadas, porque todas ellas, que son propias suyas en cuanto hombre, tienen una misma raíz. El entendimiento como facultad emana de la esencia de un alma que se conoce y ama sustancialmente.

La actividad propia del entendimiento especulativo es la *teoría*, cuya cumbre es la contemplación. Y las actividades propias del entendimiento en cuanto práctico son la *praxis*, en cuanto considera la acción en orden a la perfección del hombre en cuanto tal, y la *poiesis*, en cuanto la considera según la perfección de una obra realizada por el hombre que no le perfeccionan como tal, ni siquiera accidentalmente.

Esto es lo que se conoce como la triple actividad vital del hombre. Se desprende de esto que el hombre vive como tal cuando vive inteligentemente. Pero para vivir así necesita conceptos, los cuales coinciden con lo que hemos llamado palabra interior. Sin ellos no accede a lo intelectual y queda reducido a una vida en el orden de lo irracional.

La *praxis* se vincula con la vida moral y su perfección es la *prudencia*. El hombre que vive perfectamente la *praxis* es un hombre prudente. La vida humana consiste sobre todo en la *praxis*, porque la vida humana consiste en la perfección del hombre en cuanto tal²³⁶. En esta dimensión de la vida, la razón otorga el orden contemplando la verdad para que el hombre se perfeccione como tal. Esto se realiza cuando elige bien y se imperfecciona cuando elige mal. ¿Por qué ocurre así? Porque elegir es un acto inmanente²³⁷, pues la perfección de la obra redundando en él mismo²³⁸. Dicho de otro modo, la perfección del acto queda en él porque son actos que permanecen en el agente. Esto ocurre porque cuando el querer de la voluntad descansa en el conocimiento que el alma tiene de sí misma, la concepción y el nacimiento de la palabra interior que expresa la determinación del corazón, no se aleja del hombre sino que, más bien, manifiestan quién es²³⁹. Si es un acto bueno, se connaturaliza cada vez más con lo que le corresponde por esencia, y si no, se priva, a sí mismo, de esa perfección. Como el verbo interior es proferido por un ser que se encuentra en

²³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.51, a.1 in c.

²³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.1 ad.3.

²³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2 in c.

²³⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. IX, 9, 14.

presencia de sí y de este conocimiento radical habitual emana la palabra, esta no se separa de él, sino que más bien, expresa quién es el que ha hablado interiormente. Así sucede que el que conoce perfectamente y ama rectamente la justicia ya es justo, aunque no haga obras de justicia materialmente²⁴⁰.

No sucede así con la *poiesis*, que es transeúnte. Esto quiere decir que la perfección del acto queda en lo hecho, pues se trata de una disposición productiva²⁴¹. Por ejemplo: cuando se pinta bien un cuadro, el cuadro queda bello. ¿Qué ha sucedido? Se ha comunicado una perfección concebida en el interior que queda plasmada en la obra, pero ésta no se encarna en quien la concibe. Por eso el coloreado es el cuadro y no la persona. La persona colorea el cuadro. De esta forma, lo admirado será el cuadro porque la perfección quedó fuera del pintor. Sí se perfeccionó el hombre en cuanto pintor, pero no en cuanto hombre, de manera que puede ser buen pintor y no ser buena persona, porque son perfecciones que se encuentran en planos distintos.

Así distingue Santo Tomás de Aquino estos dos planos:

Hay un doble género de acción. Una, que pasa a algo exterior y produce en él una pasión. Ejemplo: Quemar y cortar. Otra, que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: Sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente. Si se trata de la primera, es evidente que no hay lugar para afirmar que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él; y este tipo de acciones consiste en algo que pasa del agente al paciente. En cuanto a la segunda, esencialmente requiere ser infinita, bien absolutamente, bien en cierto modo. Absolutamente, como entender, cuyo objeto es lo verdadero; o querer, cuyo objeto es el bien²⁴².

Lo *poiético* es una perfección técnica. Es una habilidad adquirida por un hombre, una perfección accidental, y al perderla la persona no cambia en términos humanos.

²⁴⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 9, 14.

²⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, c.4, 1140 a 19-21.

²⁴² Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2 in c.

Podríamos poner como ejemplo, el adiestrarse técnicamente para acrecentar la capacidad de la memoria. En este caso la persona destaca por su gran capacidad memorística, pero no incide ello necesaria y directamente en su vida interior, en término morales, por eso puede exclamar San Agustín: “¿Quién puede en verdad dudar de que es mucho mejor tener un espíritu bueno que una memoria prodigiosa? Pues nadie es malo si tiene un espíritu bueno; los hay, sin embargo, pésimos con una admirable memoria, y tanto más culpables cuanto menos pueden olvidar el mal que maquinan”²⁴³.

Los quehaceres de orden técnico ni siquiera perfeccionan al hombre accidentalmente, pues son operaciones transeúntes, cuya perfección queda fuera. No se es feliz por ser buen técnico, ya que la felicidad se relaciona con una posesión íntima del ser y no con algo que queda fuera del hombre. Asimismo, cuanto mayor dominio se tiene de una disciplina tanto peor se puede realizar intencionalmente. Es decir, el mejor artista en determinada disciplina es quien puede realizarla intencionalmente de la manera más inadecuada, porque es quien conoce y maneja tan espléndidamente ese arte que puede realizarlo del modo más imperfecto, confirmando así lo experto que es en ese campo.

No sucede así con la *praxis*. Un hombre, cuanto mejor miente intencionalmente es un mejor falsificador de la verdad, pero en cuanto hombre vive muy inhumanamente. Cuanto más “perfecta” la mentira, menos hombre es. Así lo afirma Aristóteles, cuando manifiesta que en el arte quien causa de intento lo malo es más elogiable; pero en cuanto a la prudencia lo es menos, y así como en las demás virtudes²⁴⁴.

Además, dado el carácter inmanente del acto, no es necesario que ejecute la acción, basta que la quiera interiormente. Porque si quiso ser infiel y dijo en su corazón “seré infiel”, basta para que ya sea adúltero, ya que si materialmente no puede cometer adulterio será por algo que accidentalmente se lo impide, pero interiormente es adúltero. Es decir, la privación de perfección que significa esa elección redundante en él, de manera que no decimos que tiene adulterio, sino que es adúltero. Esto sucede porque al querer ser adúltero se hizo tal y en esa misma medida se deshumaniza. Aún

²⁴³ Quis enim dubitet multo esse melius habere bonam mentem, quam memoriam quantumlibet ingentem? Nemo enim malus est, qui bonam habet mentem: quidam vero pessimi memoria sunt mirabili, tanto peiores quanto minus possunt, quod male cogitant, oblivisci. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L:VII, 3.

²⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, A 1140 b 23-26.

teniendo la norma de la razón que le indica el orden de sus actos, se aparta de ese orden y elige, privándose del bien que le corresponde y, por tanto, desciende.²⁴⁵ ¿Pero acaso el ladrón no experimenta felicidad al robar? ¿Y robar no significa elegir fuera del orden de lo humano? ¿Cómo experimenta felicidad, si la felicidad es un bien propio de los hombres buenos? El ladrón no es feliz por ser ladrón, sino que es feliz cuando roba²⁴⁶. Mientras no roba no es feliz porque no posee el bien ajeno. Es más, puede sufrir porque ansía el bien ajeno y aun no lo posee. Entonces roba y se alegra al descansar en el bien conseguido. Pero eso es una emoción²⁴⁷ y para perpetuarse necesita de otro robo, porque su felicidad no está en ser, más bien, consiste en estar contento por tener.

No sucede así con el generoso, debido a que él es feliz aún cuando materialmente no se desprenda de sus bienes. ¿Cómo es esto? Una vez que el hombre ha dicho en su interior “daré de lo mío”, formalmente ya se desprendió de sus bienes y la perfección de esa decisión queda en él, de manera que no tiene generosidad sino que es generoso. Si por un accidente no puede dar, no pierde la perfección de su acto. Y si ha adquirido la virtud de la generosidad, experimentará la felicidad de la generosidad aún cuando duerma. Porque se hizo más hombre en cuanto hombre. Ahora es más que antes. Pues todo lo que dice a nivel moral es dicho desde la radical unidad de su ser por la que es siempre presente a sí mismo, como memoria de sí. Son palabras formadas con la capacidad que posee el hombre de entender pensando, es decir, cuando “nuestro pensamiento es informado por el recuerdo en la memoria presente, pero en el cual no pensábamos”²⁴⁸. Esto significa que surge del conocimiento existencial de sí, que es el alma misma, por lo tanto expresión de su mismo ser. En consecuencia, en sus elecciones se connaturaliza o no con el bien objetivo trascendente, que es la norma de las elecciones humanas.

De este modo, un hombre vive como tal en la medida que elige bien, cuando libremente dice la verdad en su interior y decide escoger el bien, no cuando realiza actos materialmente buenos, porque también puede realizar actos buenos con una intención torcida y en esa misma medida priva al acto del orden.

²⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.94, a.2 in c.

²⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 9, 14.

²⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.1 in c.

²⁴⁸ Quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. XIV, 7,10.

La perfección técnica no puede encarnarse en el hombre, pero la perfección en la línea de la praxis se identifica con él mismo. La acción buena con una intención torcida se vicia y una acción mala con una noble intención sigue siendo mala. La vida humana como tal se posibilita en la medida que el hombre es conducido a un estado de mayor perfección. Por lo tanto, la vida de los entes personales humanos se conduce principalmente por la línea de la praxis que integra la *poiesis*, brindándole su carácter moral. Los hombres prescindiendo de la bondad o malicia objetiva de sus quehaceres técnicos, se empobrecen y conducen hacia la injusticia, que impide la vivencia de la amistad recíproca. Mas, integrando la técnica a lo verdaderamente bueno posibilitan el desarrollo integral del hombre y de cada hombre. Esta integración exige la vivencia de la virtud que procura la educación, por lo tanto, el padre orienta especialmente respecto de ella.

En esta misma línea que considera los actos inmanentes y transeúntes, brindándole la perfección que posee el acto inmanente sobre el transeúnte, habrá que admitir necesariamente, por lo mismo, el carácter principal de la contemplación por sobre las demás operaciones, pues la perfección de lo efectuado por el agente toma la medida del grado de intimidad del efecto que produce.

Quando hay que buscar, por consiguiente, el prototipo de la acción y de la vida perfecta, la que inmortaliza el momento único del desprendimiento, del olvido de sí mismo, de la belleza sin mancha, deberemos buscarlo en la actividad y en la vida íntima sin agitación, sin fatiga, supremamente naturales y espontáneas, que unen a los seres personales entre sí y con su Dios por el conocimiento y el amor. Es *la teoría del primado de la contemplación*²⁴⁹.

Por la contemplación, que es la cumbre de la vida especulativa se produce la apertura real del ser personal, por medio de la cual, éste comunica con lo que es superior a él²⁵⁰. Sin esta apertura a lo más auténticamente metafísico y trascendente al entendimiento mismo, el intelecto queda atrapado en sí mismo con una tendencia cada vez más feroz hacia la consideración intelectual de aquellos aspectos de la realidad que permiten dominarla y someterla, obscureciéndose paulatinamente en el horizonte la comprensión de la dignidad de las personas. El olvido de lo que es una persona y el lugar que ocupa en el universo es un problema que amenaza toda la cultura, que carente de tal principio ordenador, se vuelve, obviamente contra ellas. Es decir, el descuido de la dimensión más sapiencial del intelecto, que permite contemplar y juzgar de aquello que es lo

²⁴⁹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.44.

²⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.37.

máximamente verdadero, trae consigo un opacamiento en las restantes dimensiones de la vida inteligente, de manera que, incluso los grandísimos bienes, que significan la ciencia y la técnica, se transforman en instrumento que someten y denigran a la persona misma.

No es posible un armónico desarrollo del hombre, personalmente considerado, y en su conjunto, como comunidad, cuando la contemplación no ocupa su lugar arquitectónico en toda la comprensión de la realidad y su progresivo conocimiento. La contemplación de la verdad en sí misma de lo más perfecto, es decir, de aquello que es ser espiritual, esto es, personal y dignísimo en sí mismo, es el principio indispensable para entender el lugar que ocupa cada ente en la totalidad del cosmos y establecer las relaciones mutuas en el orden que salva la posibilidad de conducir la vida humana hacia su plenitud.

Es la contemplación, la operación más perfecta de la inteligencia, la que permite captar y defender racionalmente el primado de las personas dentro de toda la estructura cósmica. Nada hay más importante que las personas. Ello significa, por lo tanto, ser hombre, por ejemplo, es más digno que ser maestro, porque el maestro está al servicio de la felicidad de las personas, de lo contrario, el maestro ya no ocupa el lugar debido. En palabras del profesor Francisco Canals:

No nos hemos de dejar llevar por los vestigios publicitarios y por las presiones de la mundanidad y de la publicidad. No es más importante ser profesor universitario que ser hombre, porque si no fuese profesor universitario, servidor de la felicidad de los hombres, sería como campana que resuena. No hay nada importante que tenga tanta relevancia como cada hombre en su vida personal, tendiente a la felicidad. Lo personal es lo máximo, la gran dignidad del hombre es ser personal. Esto me parecen verdades de sentido común. Esto lo digo como un servicio. El mundo occidental vive de esta convicción de la máxima dignidad del ente personal por encima de los desarrollos culturales, económicos, creaciones artísticas, carismas, la dignidad de los obispos y Papas²⁵¹.

Todo se ordena al bien de las personas y desde las personas se ordena todo lo que es, porque nada es tanto como la persona. Quien trasmite visceralmente una convicción de esta naturaleza es, según intentamos fundamentar con este trabajo, de una manera especialísima el padre. Con su vida testimonia la dignidad de los suyos y toda su vida

²⁵¹ CANALS, F., *La persona, sujeto y término de amor y amistad*, Conferencia en el Campus de la Pontificia Universidad Católica de Chile, abril 1989.

es una postergación generosa de sí mismo por el bien de aquellos que se encuentran bajo su tutela. En primer lugar su esposa y consecuentemente sus hijos. Esta dependencia amorosa recíproca que enlaza la totalidad de la vida, trasciende lo puramente material enraizándose en la certeza espiritual del valor del ser personal. La vida paterna verdadera y que en el orden natural posibilita el desarrollo de la cultura ancla, en definitiva, en una palabra interior que da sentido a toda una vida que se esfuerza por expresar que nada es tan valioso como la vida de las personas. Ello constituye un elemento central exigido al ser humano en cuanto padre de otro.

II. EL ORDEN DE LA VIDA PARA LA CONTEMPLACION

1. El orden de la vida cognoscitiva

Habiendo estudiado ya el tema del orden en general, relacionando la figura del hombre sabio y el conocimiento del orden, para esclarecer luego el fin del mundo material, adentrándose posteriormente en el estudio del orden de la naturaleza humana, a partir del estudio del alma humana y su unión con el cuerpo, así como sus potencias en términos generales y la distinción de varón-mujer, para así abordar el orden de la vida personal y en particular el ámbito de la vida personal humana, pasemos a continuación al estudio más pormenorizado del perfeccionamiento de la vida humana para la contemplación, considerando más atentamente de qué modo este perfeccionamiento es causado por la palabra interior propia y de qué manera este perfeccionamiento requiere la palabra del maestro que es principalmente el padre.

Para ello estudiaremos el orden de las potencias cognoscitivas, que permitirá visualizar la radical importancia de un entendimiento claro en la vida paterna como principio de orden en la vida personal, y luego el orden de las potencias apetitivas del hombre en general, para analizar ulteriormente su perfeccionamiento gracias a la virtud en contraste con las consecuencias de la falta de orden fundadas en el egoísmo.

1.1. El conocimiento intelectual

La suprema facultad del hombre es la inteligencia²⁵² y ésta tiene por objeto la verdad²⁵³, de manera que el bien del hombre consiste en conocer la verdad. De ahí la afirmación de Santo Tomás que dice que “el que entienda algo distinto a como es en la realidad no está entendiendo correctamente”²⁵⁴ y que lo que importa no es lo que piensan los hombres sino cuál es la verdad objetiva²⁵⁵.

1.1.1. La verdad y el anhelo personal de síntesis

¿Qué es la verdad? La verdad es lo que es.

Hallamos que la verdad y lo verdadero se definen de tres maneras. De una manera según aquello que precede al concepto de verdadero, y en lo que lo verdadero se funda; y así define Agustín en el libro de los Soliloquios, c.5, que lo verdadero es lo que es; Avicena, “Metafísica”, libro XI, c.2, dice que la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, que está establecido para la cosa; y para algún autor así: lo verdadero es la indivisión del ser y de lo que es. Y de otro modo se define según aquello que formalmente perfecciona el concepto de lo verdadero, y así dice Isaac, que la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento; y Anselmo, en el libro “sobre la verdad” c.XII, dice que la verdad es la rectitud que puede ser percibida solo por la mente. Y una tercera manera se define lo verdadero como el efecto que se sigue; y así lo define Hilario, diciendo que lo verdadero es lo manifestativo y declarativo del ser; y Agustín, en

²⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.2 in c.

²⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.60, a.1 ad.1.

²⁵⁴ Quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.6 ad.2.

²⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Caelo*, 1, 22.

el libro "Sobre la verdadera religión" c.36, dice que la verdad es aquello por lo que se pone de manifiesto lo que es.

La existencia de la verdad es innegable ante cualquier objeción. Que ella existe es evidente en sí mismo.

No obstante abordemos algunas objeciones directas e indirectas. La primera objeción y más directa sería negar su existencia. Pero quien la niega la afirma²⁵⁶. Es decir, quien dice que la verdad no existe, está afirmando la existencia de la verdad, porque dice que es verdad que la verdad no existe. Por lo tanto, existe la verdad.

Una segunda objeción sería la posibilidad de la duda, pero esa misma posibilidad afirma la existencia de la verdad, pues quien afirma que duda sabe que duda, y entiende entonces la verdad y se encuentra cierto de sí²⁵⁷. Pues no se puede dudar sin estar cierto de que se duda. Por eso, incluso quien duda de todo afirma la verdad²⁵⁸.

Por otra parte, quien asegura que la verdad no se puede conocer la está afirmando en la contradicción de su afirmación, pues de ser así ¿cómo sabe que la verdad no se puede conocer? Si no se puede conocer la verdad, ¿cómo conoce con verdad que la verdad no se puede conocer? Eso sería conocer la verdad, la verdad de que la inteligencia no puede conocer la verdad.

Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in Lib. Solil.: *verum est id quod est*; et Avicenna in sua Metaphysic.: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; et quidam sic: *verum est indivisio esse, et quod est*. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*; et Anselmus in Lib. de veritate: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit in IV Metaphysic., quod definientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod *verum est declarativum et manifestativum esse*; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: *veritas est qua ostenditur id quod est*; et in eodem libro: *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1 in c.

²⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1 obj.3.

²⁵⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Vera religione*, c.39.

²⁵⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 10, 14.

Afirmar que la inteligencia no puede conocer la verdad es lo mismo que decir que la inteligencia no puede conocer, pues ¿cómo conocemos algo que no sea la verdad? No es posible. Si la inteligencia alcanza algo, no puede sino ser verdadero.

Lo mismo le sucede a quien afirma que todo es relativo, ya que si todo es relativo, entonces no todo es relativo, pues si es cierta esa afirmación, al menos esa afirmación no puede ser relativa, de lo contrario no puede afirmarse. Distinto es que la verdad puede ser conocida con mayor o menor profundidad.

Se puede decir, entonces, que la inteligencia es, de alguna forma, para la verdad. Todo estudio crítico o afirmación acerca de la naturaleza del entendimiento se apoya en una concepción de él, fundada en el supuesto insuperable que afirma que el entendimiento conoce. Es ella su objeto propio. Luego, la verdad causa el conocimiento. Aún más, es necesario que la verdad exista porque todos los hombres poseen un deseo natural de saber. No obstante, el entendimiento humano no tiene impresa naturalmente la noticia de la verdad de las cosas ofrecidas a sus sentidos.

Así, el entendimiento está abierto al conocimiento de todas las cosas. Tiene deseos de conocer la verdad y de poseerla. El hombre quiere conocer una verdad definitiva que dé cuenta de todo. No es un deseo de saber en amplitud, sino en profundidad, que es posible por la capacidad penetrativa de la inteligencia.

El entendimiento puede conocer aquello que conoce el sentido, sin embargo, lo conoce de un modo más profundo que el sentido; pues el sentido conoce las cosas en cuanto a sus disposiciones materiales y accidentes externos, pero el entendimiento penetra hasta la naturaleza íntima de la cosa, naturaleza que existe en los mismos individuos²⁵⁹.

Es deseo de conocer el fundamento más allá del fenómeno. Es un deseo de síntesis, de llegar a algo absoluto, último y fundamental. En este sentido, ¿qué quiere decir que conoce? Significa que, entendiendo aquello del universo material que es proporcionado a su conocimiento, se remonta al conocimiento de su naturaleza, para vivir conforme a su esencia²⁶⁰. Porque conociendo qué es, puede vivir según quién es, amando lo que es. Así, al ser humano le corresponde conocer su naturaleza para realizar elecciones que le perfeccionen según la norma debida.

²⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.5 ad.5.

²⁶⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 5, 7.

La inteligencia necesita conocer cosas profundas, pues busca un conocimiento hondo de la realidad. Mientras no ocurre así, el hombre permanece inquieto. Cuando un hombre no conoce lo que está a su alcance, está intranquilo, excesivamente atento a sus actividades, como fuera de sí mismo. Se contenta con pequeñeces. Conoce de manera superficial sin alcanzar la hondura que anhela su inteligencia. Lo cual se transforma en un principio de inestabilidad existencial.

Cuando los hombres no cultivamos esta facultad con conocimientos profundos nos volvemos superfluos, incapaces de llevar una conversación íntima. Nos vaciamos interiormente, no tenemos pensamientos radicales que comunicar. Se pierde la posibilidad de encuentro, porque el encuentro íntimo entre dos personas no puede darse sino en lo profundo.

Un hombre incapaz de poner su mirada en lo esencial se engaña a sí mismo si cree saber, porque no sabe verdaderamente. Su inteligencia carece del orden necesario. Y como desde la inteligencia se ordena toda la vida del hombre, esa misma falta de orden invade todas las dimensiones de su vida²⁶¹.

Por ese camino se vuelve en un ser inestable, cambiante, movido por las circunstancias. La falta de verdad devora y llena de fatiga al hombre, haciéndolo descender a un nivel infrahumano, tal como lo expresa San Agustín: “Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad”²⁶².

Resulta frecuente que se sobreestime el conocimiento de las ciencias naturales, siendo un conocimiento más necesario el conocimiento de sí mismo, que posibilita el seguir una senda estable y saludable, con una certeza con relación a la propia existencia²⁶³.

Por tanto, es posible prescindir de la amplitud en el conocimiento, pero no de la profundidad. Quien sabe ampliamente pero sin profundidad en realidad no sabe. No es

²⁶¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, n.18.

²⁶² Vae, vae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus-tibi enim, confiteor, qui me miseratur es et nondum confitentem-, cum te non secundum intellectum mentis quo me praestare voluisti belluis, sed secundum sensum carnis quaererem. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.III, 6, 11.

²⁶³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IV, pról.1.

sabio quien sabe mucho, pues un entendimiento, cuanto más tenaz y más claro es conociendo, más cosas puede comprender por medio de una sola idea²⁶⁴.

Así es como verdaderamente sabe, en último término, quien sabe lo importante. En consecuencia, un hombre que desconoce las cosas fundamentales de la vida humana no es verdaderamente sabio y tampoco sabe verdaderamente. El sabio tiene una palabra profunda respecto del orden del universo y su fin; sabe que las artes, las disciplinas, todo el saber humano se ordena a la persona y que ella es fin en sí misma y debe ser amada por sí misma. Tiene un pensamiento orientador respecto del dolor, del matrimonio, de la familia, de la educación de los hijos, de la vida humana, del Fin y su relación con el hombre. Una persona que desconoce esto ignora elementos importantes para el orden personal.

La inteligencia desea conocerlo todo, por eso hay que ordenarla para que se dedique en primer lugar a lo más importante. Si un hombre desconoce estas cosas, no es porque no quiera saber -pues todos quieren saber²⁶⁵-, sino por falta de orden. La curiosidad, entendida como vicio, impide conocer²⁶⁶. Una mente curiosa se encontrará llena de pensamientos vanos e ideas oscuras.

El deseo de saber es esencialmente bueno, ya que le pertenece al hombre de modo natural, pero puede resultar accidentalmente malo²⁶⁷. La curiosidad puede significar un desorden respecto del fin que tiene el conocimiento, y como el fin es lo primero en cuanto a la intención, todo el movimiento sapiencial se encuentra viciado desde su origen.

El vicio de la curiosidad se vence con la estudiosidad. Si la curiosidad es deseo de conocer lo que no es pertinente, la estudiosidad constituye la aplicación intensa de la mente al conocimiento de una sola cosa²⁶⁸. No hay avance en el orden intelectual si la mente no se detiene en algo uno de modo intenso y profundo. El hombre, en cuanto ser espiritual y corpóreo, desea conocer y experimenta la fatiga del trabajo intelectual. La estudiosidad es el hábito que permite al hombre avanzar y progresar en el estudio de la

²⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.69.

²⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, c.1.

²⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.1 in c.

²⁶⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.1 in c.

verdad²⁶⁹. Este orden básico es de capital relevancia para el advenimiento interior de la capacidad paterna en el hombre.

Que el entendimiento sea la facultad suprema significa que todas las demás están para que el hombre alcance el conocimiento intelectual. Para realizar dicha operación debe disponerse. Esto ocurre en dos sentidos: el primero se refiere al orden para adquirir la ciencia, y el segundo, a la necesidad que tiene el alma, a pesar de ser una sustancia intelectual, de la noticia recibida por los sentidos sobre las cosas.

En resumen, ¿por qué el hombre se alimenta? Para entender. ¿Por qué descansa? Para entender. ¿Por qué tiene imaginación? Para entender. Todas las potencias existen para que se realice la operación intelectual fecundamente. Para que el hombre sea dentro del cosmos material fértil espiritualmente, concibiendo en su interior el verbo mental²⁷⁰ y luego ame con libertad comunicando de sí y recibiendo de otro.

1.1.2. El entendimiento agente en la formación del concepto

El entendimiento humano es, de alguna manera, acto, porque es una luz que actualiza las formas inteligibles, así, el verbo mental se origina en el entendimiento cuando este está en acto, pues simultáneamente al estar en acto concibe²⁷¹, y es potencia en la medida en que es actualizado por las formas inteligibles que por su misma virtud inmaterial ilumina.

La luminosidad que el alma posee es el entendimiento conocido como agente.

²⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.2 in c.

²⁷⁰ Cfr. DE SANTO TOMÁS, J., *Cursus Theologicus*, disp.32, a.4.

²⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, c.11.

El entendimiento humano es totalmente en potencia respecto de los inteligibles, en cuanto entendimiento posible; es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes, en cuanto entendimiento agente²⁷².

Esta luminosidad es propiedad del alma misma. Gracias a ella se abre cognoscitivamente a la realidad. Se trata de una virtud de ella, que de alguna manera la desborda, como hallándose más allá de ella misma, según lo expresa el Aquinate:

Algunos afirmaron que este entendimiento era una sustancia separada, no multiplicada según la multitud de hombres; otros, en cambio, pensaron que era una virtud del alma y que se multiplicaba en los distintos hombres. Y ciertamente ambas opiniones son de algún modo verdad²⁷³.

Así también, para que el alma entienda se necesita un entendimiento del cual dependa su entender. Es necesario que por encima del alma se encuentre un entendimiento que esté siempre en acto, completamente perfecto en la inteligencia de la verdad²⁷⁴. Como el alma humana es la que goza de mayor perfección entre los seres inferiores, se exige que posea, de alguna manera, en ella la virtud particular para lograr el efecto de hacer inteligibles en acto²⁷⁵.

Sabemos que todo agente que ejecuta una acción tiene en sí mismo formalmente la virtud que es principio de esa acción. El entendimiento humano es acto de lo inteligible, y es necesario que el entendimiento agente sea algo formalmente inherente al hombre, porque es este hombre en particular el que entiende. Aristóteles afirma en el *De anima* que el entendimiento agente es como una luz²⁷⁶.

Es decir, el alma es luminosa por su grado de participación en el ser, pues es intrínsecamente inteligible, por el mismo carácter íntimo de la conciencia del yo en su ser, por la cual el alma intelectual es conciente de sí. La luz connatural del alma intelectual que es el acto de los inteligibles no es recibida de lo sensible, sino que la

²⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quodlib.*, 7, a.4. in c.

²⁷³ Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliquater est verum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, a.10.

²⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.III, c.5, 430 a 10-18.

posee el alma intrínsecamente en razón de su actual inmaterialidad, pues posee ser inteligible.

La luz connatural a la misma alma intelectual, que es el acto de los inteligibles que abstrae de las imágenes, no es recibida de lo sensible, sino, por el contrario, poseída intrínsecamente por el alma intelectual, en razón de su actual inmaterialidad, que la constituye en sustancia intelectual y, por lo mismo, en perteneciente por modo intrínseco al orden de los entes que poseen ser inteligible²⁷⁷.

Por el hecho de que el hombre conozca a partir de las imágenes, suceden dos cosas: primero, que no se encuentra siempre entendiendo sino que llega a entender, y segundo, que las imágenes de las cosas no son las cosas, porque las formas de los objetos materiales no se encuentran fuera del alma de modo inmaterial. Eso las hace susceptibles de ser entendidas.

Ahora bien, ocurre que el hombre, para llegar a entender, necesita inmaterializar las formas de las cosas materiales en su interior.

Hay que considerar que el entendimiento informado por la especie de la cosa, forma en sí mismo entendiendo cierta intención de la cosa entendida, que es su ratio (su concepto esencial) la que es significada por la definición. Y esto es por cierto necesario: por cuanto el entendimiento entiende indiferentemente la cosa ausente y la presente, en lo que la imaginación conviene con el entendimiento; pero el entendimiento tiene esto además: que entiende también la cosa como separada de las condiciones materiales sin las que no existe en la naturaleza de las cosas; y esto no podría ser sino formase el entendimiento para sí la mencionada intención²⁷⁸.

En consecuencia, su entendimiento es posible en cuanto todavía no está actualizado por esas formas.

²⁷⁷ CANALS, F., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso D'Aquino, Tai del Congresso della Societa Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA) Roma, 2-5 Gennaio 1986. Actual Inteligibilidad y posesión originaria de toda ciencia*, p.207-218.

²⁷⁸ *Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.53, n.3.

Y según esto es verdadero que la ciencia la recibe nuestra mente de las cosas sensibles; sin embargo, la misma alma forma en sí la semejanza de las cosas, en cuanto por la luz del entendimiento agente son hechas inteligibles en acto, para que puedan ser recibidas en el entendimiento posible las formas abstraídas de lo sensible²⁷⁹.

Pero al mismo tiempo, su entendimiento es agente, que dentro del alma actualiza esas formas y las hace inteligibles.

Supuesto el agente, es perfectamente posible que se reciba por modo diverso su semejanza en lo diverso, por su diversa disposición. Pero si el agente no preexiste, en nada influye la disposición del receptor. Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo existente en la naturaleza de las cosas sensibles, que no subsisten fuera de la materia. Y por esto, no bastaría la inmaterialidad del entendimiento posible para entender si no existiese además el entendimiento agente que causase los inteligibles en acto mediante la abstracción²⁸⁰.

El entendimiento agente, constituye la dimensión actual y activa del alma intelectual humana, por la cual forma verbos mentales. No sólo está el hombre en potencia de entender, sino además sus objetos son potencialmente inteligibles, como lo dice también el Angélico: la virtud intelectual juzga de la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera de ella, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles²⁸¹.

Por esto, es necesaria la distinción entre entendimiento posible y agente.

²⁷⁹ Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.6 in c.

²⁸⁰ Supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.3 ad.3.

²⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, a.10 ad.8.

La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible es debida al hecho de que a veces estamos en potencia para entender, y no en acto; por lo cual es necesario que exista una virtud que, antes de entender, esté en potencia con relación a los objetos inteligibles, y que se reduzca a su acto cuando adquiere ciencia de ellos y después cuando los piensa actualmente; y esta virtud es a la que llamamos entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene de que las naturalezas de los seres materiales, que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado *in material* y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia, por lo cual es necesario que exista alguna virtud que las haga inteligibles en acto, y esa virtud llamamos en nosotros entendimiento agente²⁸².

En el hombre no hay dos entendimientos sino uno que, dada su imperfección, posee dos virtudes distintas que hacen posible, gracias a la inmaterialidad de su alma, que sea intelectual.

Pues tiene el alma intelectiva algo en acto, respecto de lo cual la imagen está en potencia; y está en potencia en orden a algo, que se halla en acto en las imágenes. Pues tiene la sustancia del alma humana la inmaterialidad, y por esto tiene naturaleza intelectual²⁸³.

La potencia activa del entendimiento posee en la línea de la formación de inteligibles la infinidad que la dimensión pasiva del entendimiento posee en la línea de la receptividad de inteligibles.

La luz del entendimiento agente, que constituye la dimensión actual y activa del alma intelectiva humana, aquélla por la que tiene virtud activa formadora de especies inteligibles, tiene, en la línea de la actividad eficiente y formadora, la infinidad que la

²⁸² *Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.4 in c.*

²⁸³ *Videbitur autem forsitan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.77, n.1.*

potencia de entender o entendimiento posible tiene en la línea de la receptividad respecto de inteligibles²⁸⁴.

El entendimiento agente, por lo tanto, no es una facultad distinta del mismo entendimiento, sino lo actual que éste tiene, por cuanto el alma intelectual subsiste sin materia. Es esta misma luz actual la que permite al hombre conocer por sí mismo y afirmar, conjuntamente, que la ciencia preexiste en el que la adquiere.

Y así, incluso en la luz del entendimiento agente está en nosotros innata originalmente toda ciencia, por medio de los conceptos universales, que son conocidos inmediatamente por la luz del entendimiento agente, por los cuales, como por principios universales, juzgamos de todas las otras cosas y las preconocemos en los mismos²⁸⁵.

Esta adquisición de la ciencia no es puramente pasiva, sino adquisición activa.

Así, pues, cuando algo preexiste en potencia completa, entonces el agente extrínseco no obra sino ayudando al agente intrínseco, como el médico, que es en la curación un servidor de la naturaleza. La ciencia preexiste en el que la adquiere, en potencia no puramente pasiva, sino activa; en otro caso no podría el hombre adquirir la ciencia por sí mismo²⁸⁶.

En definitiva, el entendimiento brota de la esencia del alma, en cuanto ésta no especifica al ser constrictiéndolo hasta que no pueda manifestarse algo propio de su plenitud, que es la Autoconciencia. Esta potencia, que en el hombre constituye un accidente, procede de la esencia de su alma, dado el grado de participación que tiene del primer principio. El alma humana es acto y es presente a sí misma, es decir, posee el ser de manera que puede entender, pues vuelve sobre sí. Pero su facultad intelectual

²⁸⁴ CANALS, F., *Actual inteligibilidad y posesión originaria de toda ciencia*. L'Anima nell'antropologia di s. Tommaso De Aquino, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe., Milano, 1987, p. 207-218.

²⁸⁵ Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.6 in c.

²⁸⁶ Quando igitur praexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

es deficiente y no tiene ningún conocimiento esencial previo a la iluminación que él hace del primer inteligible, que a su vez le actualiza. No obstante, el entendimiento ilumina por su misma actualidad en el ser. Por lo tanto, la inteligencia humana se relaciona de dos maneras con las cosas sensibles que se encuentran fuera del alma: en primer lugar, como acto a la potencia, por cuanto las formas sensibles que actualizan la materia son potencialmente inteligibles y actualizadas por la luz de la inteligencia, de modo que el entendimiento es acto de los inteligibles. Y por otra parte, se comporta como potencia al acto, en cuanto que, una vez abstraídas estas formas, el entendimiento pasa de cognoscente en potencia a cognoscente en acto, en la línea del conocimiento de lo *quidditativo*. Es decir, el entendimiento humano pasa de la potencia al acto por cuanto es informado por la especie de lo otro, que en cuanto potencia, carece.

Ya hemos dicho que el alma humana como substancia intelectual tiene conocimiento de sí y, por lo tanto, es autopresente, lo cual manifiesta su luminosidad, por ser acto. Y, como es la última de las sustancias intelectuales, su grado de participación en el ser no le permite conocer de sí qué es. En ese sentido, se encuentra en potencia y es comparable a la materia prima en el orden de lo sensible. Ésta asciende al conocimiento de su propia esencia luego de conocer otras esencias.

Todo su conocimiento parte del conocimiento de lo sensible, pero ella misma hace inteligibles, por la luz del entendimiento agente que hace los inteligibles²⁸⁷. Esta operación la realiza apoyada en las imágenes de las cosas, formando la semejanza que posibilita la recepción en cuanto es el entendimiento posible, por la actualidad del mismo entendimiento, que se llama agente. De tal modo que por la inteligencia en acto las cosas encuentran un estado similar al que tuvieron en su Primera Causa.

Una concepción primaria de la fidelidad que nuestro pensamiento debe guardar a la realidad para ser verdadero, llevaría a hacer consistir el entender en la impresión misma que las cosas producen en nosotros, cuando en realidad esta impresión es tan sólo la fase previa al conocimiento propiamente dicho, requerida por el carácter parcialmente pasivo de nuestro conocimiento humano. La acción del objeto sobre nuestra facultad, no es más que una condición ontológica requerida para que ésta salga de su pasividad, de su indiferencia inicial con respecto a cualquier contenido objetivo particular. Nuestro pensar, en efecto, no es un calco, sino una interpretación; y el carácter de verdad o de veracidad que es atributo de esa versión espiritual de la Naturaleza no consiste sólo en

²⁸⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, a.10 ad. 8.

la fidelidad a lo objetivo, sino en ser una manifestación suya; un devolver las cosas en lo posible al primitivo y perfecto estado ideal que tienen en la mente de su Autor²⁸⁸.

En esta actualidad se nos es dada de alguna manera toda ciencia, por los conceptos más universales, a partir de los cuales el hombre juzga todo otro conocimiento, y que le son conocidos inmediatamente por la luz del entendimiento agente. De manera que no es falso afirmar que todo lo que posteriormente conoce el hombre, de algún modo ya lo sabía²⁸⁹.

El hombre posee de manera misteriosa, por la luz del alma misma, dada su subsistencia inmaterial, originariamente toda ciencia²⁹⁰, a pesar que incluso los primeros principios indemostrables y patentes de por sí sean abstraídos de los singulares, que tienen su causa en el mismo entendimiento agente preexistente²⁹¹.

El ser del alma es el principio unificador de la aparente multiplicidad de la inteligencia. Esta facultad pertenece a un yo cognoscente finito, en cuyo entender se manifiesta el acto y la potencia, de manera que actualiza y es actualizada.

1.1.3. El acto de conocer y la configuración de la intimidad

¿Cuándo se manifiesta esa actualización? Cuando el cognoscente y lo conocido son uno.

El inteligente y lo entendido en cuanto se ha hecho de ellos algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es el entender. Y digo que de ellos se ha hecho algo uno, en cuanto lo entendido se une al que entiende ya sea por su esencia, ya por su semejanza; por lo cual el inteligente no se comporta como agente o paciente si no es accidentalmente; a saber, en cuanto que, para que lo inteligible se una al entendimiento, se requiere una acción o una pasión; acción según que el entendimiento agente hace que las especies sean inteligibles en acto; pasión, según que el entendimiento posible recibe las especies inteligibles, y el sentido las especies sensibles. Pero esto que es el entender se sigue de esta pasión o acción, como el efecto de su causa. Por consiguiente, así como un cuerpo lúcido luce cuando

²⁸⁸ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.37.

²⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.6, in c.

²⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8 in c.

²⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, q. única, a.5. in c.

existe en él en acto la luz, así el entendimiento entiende todo aquello que es en él inteligible en acto²⁹².

En consecuencia, para conocer una forma, intelectualmente debe el cognoscente hacerse esa forma²⁹³, de lo contrario todavía no la conoce, porque el entendimiento, entendiendo, concibe y forma la idea o la razón entendida, llamado verbo interior²⁹⁴. El entendimiento se hace a sí mismo inteligible en la medida que asume en sí lo inteligible, haciéndose así inteligible para sí mismo, evidenciando que el entendimiento y lo entendido son algo uno.

Ello dado que el conocimiento exige que lo conocido esté en quien conoce²⁹⁵, ello según el modo de ser del que conoce, lo cual da cuenta de la inmaterialidad del entendimiento.

Ahora bien: la perfección de un sujeto no puede estar en otro según su mismo ser individual que en el primero tiene; para que pueda estar en otro, hay que considerarla sin esta limitación. Pero, siendo así que la forma y las perfecciones de las cosas están limitadas por la materia, resulta que un ser es cognoscible en tanto que está separado de la materia.

De lo cual se sigue que también el sujeto en quien dicha perfección se recibe ha de ser inmaterial: de lo contrario, la perfección recibida por él lo sería según un modo de ser

²⁹² Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur aliqua actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in ipso. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.8, a.6 in c.

²⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.47.

²⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

²⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.52.

otra vez concreto y limitado, no estaría en él como cognoscible según que la perfección de uno está hecha para estar en otro²⁹⁶.

Lo primero que cae bajo la concepción del entendimiento es el ente²⁹⁷ y luego la esencia. La esencia se conoce cuando, dado el carácter locutivo esencial de la inteligencia, puede dar cuenta de la *quiddidad* de la cosa. En ese sentido, la palabra mental formada por el que conoce es el lugar propio para la manifestación del ente. No sólo se manifiesta que es, sino además qué es. El entendimiento humano que capta el ser debe penetrar en el ser para finalmente dar cuenta del orden del universo. Y puede dar cuenta de ese orden porque es capaz de conocer todo el universo, por cuanto el alma humana es, en potencia, todas las cosas.

Cuando el hombre dice la verdad, esto es, cuando afirma lo que entiende, el verbo mental debe ser del todo idéntico a la naturaleza de aquello que enuncia. El objeto conocido no existe en nosotros en su propia naturaleza, sino que su especie se encuentra en el entendimiento, así actualizado el entendimiento por la especie de lo conocido conoce su forma, es decir, el objeto mismo. Mas, no como si el entender fuera una acción que va hacia el objeto que se entiende, sino como un acto del acto que permanece en el inteligente, en cuanto inteligente. No obstante el acto guarda relación con lo entendido, pues la especie, principio del entender, en cuanto es forma es semejanza del objeto. Así, pues, informado por esta especie, el entendimiento forma en sí mismo una intención de lo que entiende que expresa en la definición la naturaleza del objeto abstraída de sus condiciones materiales²⁹⁸.

Así la inteligencia, informada por la realidad de lo conocido, se transforma en lo conocido expresándolo²⁹⁹. En la palabra interna entiende y dice lo que conoce.

²⁹⁶ Perfectio autem unius rei in altero esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerari absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur. Unde oportet ut et illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet ut, existens perfectio unius, est nata esse in altero. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.2, a.2 in c.

²⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.11, a.2 ad.4.

²⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.53, n.2.

²⁹⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 10, 19.

Es llamado propiamente palabra interna aquello que el inteligente forma entendiendo ... esto así expresado, a saber, formado en el alma, es llamado palabra interna; y así se compara al entendimiento, no como aquello por lo que entiende, sino como aquello en lo que entiende; porque en esto mismo expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida³⁰⁰.

Es claro desde esta perspectiva que lo intelectual busca ser comunicado, que si el hombre llega a entender es para expresar que ha dado a luz interiormente y que se manifiesta por medio de la palabra interior.

A una fase receptiva sigue siempre en nuestro entender, una fase constructiva; a un contemplar las cosas, un tratar de ellas; porque nuestro conocimiento intelectual no consiste tan sólo en ver, sino, además, en expresar; se perfecciona, en efecto, en un verbo mental o concepto, fruto inmanente de un parto intelectual. No se entra en el alma de las cosas sino dándolas a luz, de alguna manera, en nuestra propia alma: entenderlas exige decir lo que ellas son³⁰¹.

El entendimiento del hombre es una facultad simple, gracias a la cual se va constituyendo la vida íntima.

Entender, en efecto, es un acto del sujeto inteligente, que permanece en él y que no pasa a algo extrínseco, como la calefacción, por ejemplo, pasa al objeto calentado; en efecto, un objeto inteligible no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona³⁰².

La perfección que adquiere el inteligente funda la eventual autoposición que permite la donación de sí. Gracias a que tenemos interioridad podemos destinarnos y entregarnos a otro. Por eso, un hombre con vida interior se dispone a una vida plenamente humana.

³⁰⁰ Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap.1 l.1.

³⁰¹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.37.

³⁰² Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.45, n.2.

La vida interior es lo que un hombre conoce, lo que un hombre elige, es la conversación racional que cada uno tiene consigo mismo, resuena ahí la voz de la conciencia, nuestra memoria, el conocimiento de nuestras raíces, el amor a lo que somos, a lo que nos debemos y a lo que nos trasciende.

En la medida en que los hombres no pensamos no conocemos, pues la causa eficiente del conocimiento es el disciente mismo³⁰³, pues los conceptos son formados por la inteligencia pensando, porque pensando conoce, así lo entendido se comporta como algo constituido o formado por la operación del entender³⁰⁴. Por tanto, el que no piensa no forma verbo en su interior y es humanamente indigente. De tal manera que queda incapacitado para realizar la operación más perfecta de la que es capaz un entendimiento: la contemplación.

1.1.4. La contemplación humana

La perfección de la inteligencia es la contemplación. Así, el diálogo interior entre el hombre y la verdad se constituye en fuente de felicidad y en plenitud de la inteligencia. La inteligencia está hecha para contemplar, y si no contempla no se perfecciona como inteligencia, viviendo de modo precario y no según su naturaleza. La contemplación de la verdad es la vida intelectual. ¿Qué hace el hombre cuando contempla? Descansa, reposa, ama. Goza interiormente con la verdad que se le manifiesta, que se le revela y que descubre. Al contemplar, el hombre está en paz porque descansa en el orden³⁰⁵.

Este descanso no es solamente un acto personal, sino interpersonal; en efecto, como tal, de una mutua entrega que hará de dos Personas una sola cosa. Su nombre propio -lo habremos ya presentido- es la contemplación³⁰⁶.

Por medio de la inteligencia el hombre puede poseer lo que anhela y deleitarse en esta presencia real interior de la Verdad. El hombre quiere alcanzar un determinado bien inteligible, que es alcanzado cuando es presente por el entendimiento; y entonces el hombre descansa con inefable gozo en el fin alcanzado³⁰⁷.

³⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

³⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, a.9 ad.5.

³⁰⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1.

³⁰⁶ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.10.

³⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.4 in c.

Podemos preguntarnos, ¿qué es lo más perfecto que puede contemplar un hombre? Lo más digno de ser contemplado es la Persona., puesto que si sólo la Persona puede contemplar, sólo la Persona, estrictamente hablando, puede ser contemplada³⁰⁸. Esto significa que hay más verdad en un ser personal que en todos los demás entes del universo. Lo más adecuado a la inteligencia es el ser personal, cuyo conocimiento no perfecciona intencionalmente a la inteligencia, sino que por la inteligencia la Persona se hace presente en su individualidad al hombre.

La inteligencia no está hecha para conocer las cosas materiales, ni las verdades físicas, ni químicas, ni la historia universal, ni las verdades matemáticas o filosóficas en último término. Todos esos conocimientos deben llevarnos al conocimiento de la persona. Por eso la inteligencia se perfecciona más cuando se ocupa de otro, cuando contempla la vida de otro, y goza máximamente cuando descubre la bondad escondida en el ser personal y su historia.

Esta contemplación es fruto de la confianza en la intimidad de un ser con otro, que comunica aquello que es inasequible a la penetración unilateral, y que sólo puede darse por la entrega confiada que revela los secretos que siempre pueden quedar guardados interiormente si se quiere. Es así como la intimidad de la Persona no es susceptible de violación y únicamente se conquista por la recíproca donación³⁰⁹.

En lo que más se perfecciona nuestro pensamiento es en la contemplación de aquello máximamente verdadero. Lo máximamente verdadero es lo singular no material. Tal como lo afirma el Doctor Angélico: “lo singular no repugna que sea entendido en cuanto singular, sino en cuanto material, y así, si algo es singular e inmaterial, como el entendimiento mismo, no repugna que sea entendido”³¹⁰. Máximamente singular e inmaterial es la Persona.

Lo más verdadero, entonces, son las palabras de una persona, la historia de sus elecciones, su ser y también su obrar. Así, lo que la persona ha dicho en su interior no pasará jamás. Por lo tanto, más perfección alcanza quien se ocupa del conocimiento de otra persona que quien se afana en el saber filosófico.

³⁰⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁰⁹ Cfr. BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.10.

³¹⁰ Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.86, a.1 ad.3.

Podemos ver entonces, desde esta perspectiva, que toda la vida humana se ordena a la amistad. Luego, los distintos ámbitos de la vida, debieran ser ordenados para que pudieran dedicarse a la contemplación, es decir, a cultivar la amistad, porque en la medida en que los hombres tienen amigos, viven como tales. De lo contrario, quedamos enajenados, lejos de nosotros mismos, pues verdaderamente nos encontramos cuando encontramos a otro. De lo contrario incluso los buenos afanes aplastan. En el encuentro real con otro no se está fuera de sí mismo; es un encuentro en lo escondido, en lo íntimo de cada uno, dado a que es un encuentro fundado en la vida espiritual. Por todo esto pudo afirmar enfáticamente San Agustín:

Por eso el amor a la verdad busca el ocio santo, y la urgencia de la caridad acepta la ocupación debida. Si nadie nos impone esta carga debemos aplicarnos al estudio y contemplación de la verdad. Y si se nos impone debemos aceptarla por la urgencia de la caridad. Pero incluso entonces no debemos abandonar del todo la dulce contemplación de la verdad, no sea que privados de aquella suavidad, nos aplaste esta urgencia³¹¹

Si el hombre ocupado en afanes debidos, abandona del todo la contemplación, es decir, el conocimiento y cultivo de la amistad, máxime de los más cercanos y confiados a su cuidado, se priva del conocimiento que endulza y suaviza todos sus quehaceres, de manera tal, que esos mismos deberes terminan aplastándole. Bajo tales circunstancias la convivencia humana se vuelve insostenible, tensa e ingrata, y la posibilidad de un verdadero encuentro humano fuertemente impedido. La vida familiar sin contemplación se fragmenta y destruye, por la carencia de la fuerza unitiva del amor contemplativo.

Íntimamente unida a la capacidad contemplativa se encuentra la memoria. Esta dimensión de lo humano fragua la identidad de los seres humanos, tanto en lo personal como en lo comunitario³¹². Se trata de la primera realidad del espíritu de la cual emanan el entendimiento y la voluntad del hombre³¹³. Es tan estrecha la vinculación entre la identidad y la memoria, que sin memoria no hay identidad. Gracias a la memoria se forma y se hace concreta en la mente del hombre lo que él es.

³¹¹ Quam ob rem otium sanctus caritas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam carcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritatis: si autem imponitur, suscipiendae est propter caritatis necessitatem: sed nec sic amni modo veritatis delectatio despenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 19.

³¹² Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, cap.23.

³¹³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XI, 3,5.

Grande es la fuerza de la memoria, grande sobre manera. Dios mío, ámbito ancho e infinito ¿quién alcanzará a su fondo? Y esta facultad lo es de mi alma y pertenece a mi naturaleza, y ni yo mismo abarco todo lo que soy. Luego el ánimo es estrecha para poseerse a sí misma, ¿dónde está lo que no comprende de sí?; ¿acaso fuera del mismo y no en él mismo? ¿Cómo, pues, no lo capta?³¹⁴

Por eso puede decir San Agustín que es grande la fuerza de la memoria que llena de admiración, repleta de profunda e infinita multiplicidad, reconociendo que eso es él mismo, en su ser personal³¹⁵. El núcleo más íntimo de la esencia del alma de la cual brotan todas sus potencias, tanto la más las racionales que son más íntimas e inmateriales, anterior a todo pensamiento, y que posibilitan engendrar un verbo interior describiendo íntimamente el orden del cosmos, es la memoria del espíritu³¹⁶, que se identifica con la misma luz del alma, raíz del conocimiento existencial habitual que ésta tiene de sí misma.

Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos al pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria. Pero, a decir verdad, si el pensamiento no contara con una cierta reminiscencia, no volvería, cuando ha estado pensando en otras cosas, sobre lo que ha dejado en su memoria³¹⁷.

Todo lo que un hombre dice acerca de él, del mundo y de su causa depende de la memoria. Y cuando sufrimos olvido de la memoria, nuestra identidad inevitablemente se vuelve confusa y la seguridad respecto del presente y del futuro se debilita, porque

³¹⁴ Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? SAN AGUSTÍN, *Confessione*, X, 8, 15.

³¹⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessione*, X, 16, 26.

³¹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 6, 8.

³¹⁷ Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rerus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligencia quae apparet in cogitatione, de intelligencia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quanquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquert, cum alia cogitaret. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 21, 41.

en la memoria se encuentra el peso que estabiliza la existencia. Las cosas más importantes y que son vida para el hombre, se le confían a ella. Lo más verdadero y fuerte está en ella y desde ella se actualiza para el presente de la persona. La memoria humanamente cultivada se vincula fuertemente con el *pondus* personal.

La memoria es la facultad de estar presente a sí misma³¹⁸. La memoria guarda los frutos, por eso, de alguna manera, los hijos son la memoria viva de sus padres. Recurriendo a la memoria, los hombres descubren continuamente su propia identidad. Quienes somos, de donde venimos y a dónde vamos. Ella permite al hombre comprenderse desde sus más profundas raíces. Le recuerda que todo es un Don, que su origen se halla en la comunión de personas, en la familia, la ascendencia, la patria.

La memoria de un pueblo es la que permite adentrarse en su cultura, así como desde la memoria de un hombre descubrimos quién es él y quién son sus padres. Desde ella accedemos a todo lo que es verdadero, bueno y bello, posibilitando el encuentro íntimo de la vida personal. Por medio de la memoria podemos retornar y volver sobre nosotros mismos, encontrándonos de un modo continuo. De ahí que la memoria es fundamento para la comunión y reconciliación entre los hombres, pues ella recuerda el origen y el destino común. Es el fundamento de la contemplación. Desde ella brota un “eco del principio”; aquel buen principio que le recuerda quién es y para qué existe. Por tanto, la memoria de lo originario es una fuente vivificadora para el presente del hombre, avivando en él el patrimonio del principio y el recuerdo de su herencia.

La memoria humana tiene varias dimensiones. Una primera y radicalísima dimensión es aquélla por la cual el hombre puede buscarse a sí mismo y llegar a un conocimiento esencial de sí. Ello porque el alma humana, cuando se busca, no se busca como quien no se conoce. Pues, si no se conociera de alguna forma, no podría llegar al conocimiento de sí. ¿Cómo sabría que es ella cuando se encuentre? Es más, cómo puede entender la máxima “conócete a ti misma” si de algún modo no se conoce ya y tiene siempre una memoria de sí³¹⁹.

El conocimiento existencial del alma se apoya en una memoria original acerca de sí, porque es a sí misma *sibi praesens* y gracias a ello puede contemplar.

³¹⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 12, 15.

³¹⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 10, 13.

Por consiguiente queda afirmar que su mirada es algo perteneciente a su naturaleza, y que hacia ella misma, cuando se piensa, es llamada no como por espacio local, sino por una conversión incorpórea: y cuando no se piensa, no existe ciertamente en su mirada, ni se forma su conocimiento de ella, pero sin embargo se sabe a sí misma como siendo ella misma para sí memoria de sí³²⁰.

Se conoce como quien es, y es lo que llega a afirmar de sí, pero que ella es le es manifiesto siempre por una *memoria sui*. La autopresencia del ama se apoya en un fundamento constituido por una memoria del ser. Antes que el hoy está la memoria, sin memoria no hay presente, por eso ella es causa de cierta estabilidad ontológica y existencial, posibilitando la conciencia actual de lo vivido desde un yo unitario. Sin memoria no hay contemplación. Se trata de una mismidad sustancial del espíritu que posee el hombre, cuyo acto es la autopresencia, que es, al mismo tiempo, la fuente de la cual brotan todas sus potencias, y el núcleo unificador de todas. Esta memoria de sí mismo se actualiza en la autoposición cognoscitiva que se tiene de sí mismo según su ser, que se puede entender con el nombre de conciencia de sí³²¹.

La inteligencia -entendiendo por la actividad por la que pensamos contemplando la verdad esencial y necesaria de las cosas- surge de la memoria -autopresencia de la mente para sí misma constitutivamente abierta a la posesión de toda verdad-, había afirmado San Agustín³²².

El problema de la inestabilidad e inseguridad del hombre es que sufre un olvido y contaminación de su memoria, en muchas de sus dimensiones y porque no recurre a ella en su dimensión más original.

La memoria se refleja en la tradición, que es como una memoria viva, porque implica recordar transmitiendo, revivir dando. Respetando las tradiciones se respeta la propia identidad. Por lo tanto, cuando hay memoria hay algo que entregar y comunicar a otros. Hay algo que legar y confiar. Tenemos cosas que conmemorar y ritos que realizar que reflejan lo que somos, el principio y el fin, y con esta conmemoración buscamos que sea conocido y por alguno compartido, viviendo lo que se es intensamente.

³²⁰ Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suos formetur obitus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 6, 8.

³²¹ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.360.

³²² CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.322.

En la memoria se guardan las palabras recibidas que orientan e iluminan la propia vida. Sin la memoria, las palabras no se pueden actualizar y, por ella, esas palabras se pueden encarnar. En ella se retiene todo lo que otros han hecho por nosotros y muestra cómo somos deudores, cómo todo ha sido recibido, y recuerda que nadie se crea a sí mismo, suscitando un corazón agradecido, atento y receptivo. Es fuente de esperanza que disminuye el temor, porque nos centra especialmente en lo que está al principio, animando y recordando desde ahí lo que hay que hacer. Porque la memoria, al traer el gozo de los recuerdos, impulsa al hombre a conformarse al bien contenido en su historia. Esta facultad más que el recuerdo de lo pasado posibilita su presencia.

En ella radican los tesoros, que conforman una fuente de riqueza y de sentido, porque el sentido más profundo emana de ella. El fin se guarda en la memoria y desde ella surge la orientación por el recuerdo del mismo. Sin memoria no puede haber acto prudencial, lo que significa que para que el hombre se perfeccione como tal necesita recurrir a ella.

La memoria guarda un tesoro para la vida de todo hombre³²³. Luego, quien tiene memoria en un sentido profundo es poseedor de una inestimable riqueza personal. Quien tiene memoria es rico en vida humana susceptible de ser comunicada. Por todo esto, se podría decir que la memoria es el lugar de la paternidad. El hombre vuelve recurrentemente su pensamiento, y tanto más cuanto más avanza la vida, sobre el recuerdo de las palabras paternas que expresan el sentido de lo primordial, de manera que nutren y estabilizan interiormente, tanto más cuánto más verdaderas, vivificando el espíritu y produciendo un descanso interior envuelto en un indecible gozo personal para el hombre, en cuanto hijo.

El varón hace fecunda la memoria del espíritu y por eso el padre es signo de la riqueza que la memoria guarda. El varón comunica; sostiene y protege, penetra y orienta. Ocurre así, en la vida familiar, que la madre comunica a los hijos una palabra verdadera respecto de quien es el padre, lo cual es un principio orientador para la vida y camino para conocer la verdad de sí mismo. Así se puede entender también como sin memoria no hay identidad.

En la vida familiar la madre expresa directa o indirectamente, en última instancia, con qué amor ha sido tomada y fecundada por el padre en todas las dimensiones de su vida, lo cual impacta positiva o negativamente sobre las vidas que surgen de dicha

³²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

unión. Ello marca originalmente la existencia del fruto de la unión conyugal e impacta la existencia personal de todo hombre.

1.2. El conocimiento sensible

Sabemos que el alma humana es substancia intelectual y además es la inferior de todas las substancias intelectuales. Porque es intelectual, por medio de su entendimiento, forma conceptos, y como es la inferior de las formas subsistentes informa un cuerpo para conocer. Después de conocer algo distinta de sí, el alma puede ascender al conocimiento de las cosas inmateriales, posteriormente a la consideración de su acto de entender.

Esto es tan verdadero que incluso en Aristóteles se dice que la ciencia sobre el alma es como el principio para conocer las substancias separadas de la materia. Pues por cuanto nuestra alma se conoce a sí misma alcanza a tener algún conocimiento de las substancias incorpóreas cual es posible alcanzar por ella³²⁴.

El alma posee el ser en sí misma, ser que es comunicado a la materia de manera que el hombre es un único ser en un único compuesto.

El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma³²⁵.

Por ser intelectual tiene deseo natural de saber y por ser el inferior necesita del cuerpo para conocer. El cuerpo es configurado de tal manera que puede acceder a las características sensibles de la realidad sensible³²⁶. Lleva a cabo este conocimiento por medio de la sensibilidad³²⁷.

³²⁴ Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.88, a.1 ad 1.

³²⁵ Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 ad.5.

³²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.8, a.9 in c.

³²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, a.15 in c.

Esto es de experiencia común y se constata al observar el cuerpo humano y sus posibilidades. Por medio del cuerpo, un ser humano normal, puede captar el color que las cosas materiales tienen y todas los demás accidentes sensibles, por los sentidos del cuerpo que reciben lo que al hombre le es dado³²⁸.

Sabemos que el alma debe llegar a tener un conocimiento esencial de sí misma, conocimiento que es la puerta de entrada para ascender al conocimiento de las realidades espirituales. Este ascenso por analogía se realiza gracias a la especie abstraída de los sentidos, aunque nuestra alma no se conoce por la especie abstraída, como si en ella encontrase una semejanza proporcional de su propia esencia, sino que al considerar la naturaleza de la especie que abstrae de lo sensible, se halla la naturaleza inmaterial del alma que la recibe.³²⁹

El alma no puede acceder a ese conocimiento sin pasar primero por el conocimiento esencial de algo compuesto distinto a ella. Los sentidos le contactan a la realidad sensible, y así, el hombre, por medio de estos, pueda conocer las cualidades sensibles de las cosas. Es así como la sensibilidad está al servicio de la intelectualidad. Tal como lo expresa el Aquinate: “el sentido es por causa del entendimiento, y no a la inversa. El sentido es, incluso, cierta participación deficiente del entendimiento”³³⁰.

Es así que existen dos condiciones para el conocimiento natural:

El conocimiento que tenemos por razón natural requiere de dos elementos: las imágenes que se toman de lo sensible, y la luz natural inteligible con cuyo poder abstraemos de aquello los conceptos³³¹.

Ahora bien, no obstante, que el conocimiento humano parte de lo sensitivo, no es necesario que todo lo que el hombre conozca se reduzca a lo sensible. No hay que olvidar que el entendimiento se entiende a sí mismo por su acto que es inmaterial.

³²⁸ Cfr. KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, B158.

³²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8.

³³⁰ Sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.7 in c.

³³¹ Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.13 in c.

El principio del conocimiento humano está en los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto al sentido inmediatamente, por un efecto sensible; pues es el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos³³².

De esta manera, poseyendo sensibilidad y constituyendo ella el punto de partida del conocimiento humano, no impide al hombre, más bien le posibilita, acceder al conocimiento de las realidades más perfectas.

1.2.1. Los sentidos externos en general

Los sentidos externos se nos revelan observando cualquier corporeidad humana y su relación con el ambiente. Con la experiencia de la realidad constatamos que son alterados por las cualidades sensibles de las cosas. Hay tantos sentidos como cualidades diversas se sienten y, por tanto, los distinguimos según aquello que específicamente cada uno capta.

Además, si analizamos los sentidos y sus objetos, nos damos cuenta que es posible establecer una jerarquía según el grado de perfección de cada uno. Porque si lo más perfecto en el hombre es lo espiritual, más perfecto será el sentido que tenga mayor inclinación a lo inmaterial.

Ahora bien, para que se capte una cualidad sensible, siempre tiene que producirse una cierta alteración espiritual. La sensible según que la forma es recibida por los sentidos según el ser natural del inmutante, como el calor en lo que es por el calentado; la espiritual según es recibida según el ser espiritual, como el color en la pupila, que captando el color no es coloreada por él. Así, en orden al acto del sentido se exige la inmutación espiritual por la que una semejanza de lo sensible se encuentra en el órgano sensible, que no basta para sentir sin la afección espiritual concomitante³³³.

³³² Quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.6, ad 18.

³³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.88, a.3 in c.

De lo contrario el alma no conocería y tampoco juzgaría el entendimiento, a pesar de ser completamente inmaterial. Por eso, frente a toda experiencia sensible de la realidad se da una alteración espiritual a través del sentido. Sin embargo, en algunos de ellos debe ocurrir una alteración física, es decir, que el órgano y el objeto que lo altera físicamente tengan contacto físico. Se ubicarán más abajo en la jerarquía los que requieran este tipo de contacto en que la distancia entre el sujeto y el objeto es mínima.

Este orden entre los sentidos, establece también una jerarquía entre los animales irracionales, de modo que un animal que posee todos los sentidos exteriores es considerado más perfecto que aquél que posee sólo uno. Obviamente, el que posee todos conoce sensiblemente más y por lo mismo es orgánicamente más sofisticado y puede moverse por sí mismo con mayor perfección³³⁴.

Cuando atendemos a las diferentes especies de animales, nos percatamos que no existe ninguno que no posea tacto. Para ser considerado animal sensible, al menos se requiere de tacto. Al parecer, este sentido sería condición de posibilidad para todo otro sentido externo, como si fuera la raíz de todos, pues el tacto es el fundamento de todos los sentidos, y el que se comporta como más cercano a la raíz de la que surgen de todos los sentidos que es la conciencia sensible o sentido común³³⁵. Así se explicaría que sea el primer sentido en generarse y fundamento de todos los demás.

Por lo que fue necesario que el alma intelectual no sólo tuviese la facultad de entender, sino también la facultad de sentir. Pero la actividad de los sentidos no se realiza sin órgano corpóreo. Fue pues necesario que el alma intelectual se uniese a un cuerpo que pudiese ser órgano conveniente de los sentidos. Pero todos los demás sentidos se fundan sobre el tacto³³⁶.

El tacto es el menos cognoscitivo de los sentidos pero es el más inmediato y vitalmente íntimo, y por lo mismo es el primero en enraizarse en la conciencia sensible del ser humano.

³³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, L.IV, c.11.

³³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, n.602

³³⁶ Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.5 in c.

No obstante, el tacto constituye el sentido inferior, ya que es el más material de todos. De hecho, no se puede captar una textura sin establecer contacto. Es posible imaginar la textura de una superficie que captamos con la vista, apoyados únicamente en la experiencia previa de haber tocado otras superficies. Eso no es inmutar el sentido del tacto, sino juzgar basados en una imagen, lo que es muy distinto, porque para sentir la textura de algo aquí y ahora es necesario tener tacto físico con eso aquí y ahora. Esto no ocurre tan radicalmente con los demás sentidos externos. Luego, el tacto es el sentido más material por ser el que requiere la menor distancia física para ser inmutado por su objeto propio.

En segundo lugar se encuentra el gusto, que es una especie del sentido tacto que radica en la lengua. Nadie puede inmutar el sentido del gusto sin probar la sustancia en cuestión. Puede imaginar lo dulce y lo amargo, pero eso es diferente a sentirlo directamente. Esas características se perciben cuando el objeto entra en contacto con el órgano del gusto. Por lo tanto, este sentido también necesita que la forma de lo que causa su alteración sea recibida en el órgano correspondiente según sus características físicas.

El olfato también requiere una alteración física, pero no de modo directo en el órgano. Es posible percibir un olor a una distancia mayor de la que se percibe una textura, pues no es necesario que el objeto entre en la nariz para olerlo. El órgano sensible del olfato es alterado físicamente en forma accidental, no necesita esencialmente, como los dos anteriores, de una modificación física, basta con disminuir la distancia.

En el caso del oído, sucede lo mismo. El sonido es causado por una percusión y vibración del aire que no modifica el órgano del oído al momento de sentir, sino que le altera accidentalmente de manera que oye. Por lo mismo, aún cuando medie mayor distancia, el olfato y el oído no se encuentran absolutamente libres de la alteración física.

Por su parte, la visión sí es un sentido libre de la alteración física tanto por parte del órgano como del objeto, pues al ver el color no queda en modo alguno coloreada la visión, y, además, puede captar los objetos a mayor distancia que los demás sentidos. En la visión se da una alteración por la cual se produce una representación no material -intencional- de la cualidad material que está en el objeto y que se hace uno con la visión.

Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, de tal manera que lo sensible en acto es el sentido en acto. Ni la vista ve actualmente, ni lo visible es visto actualmente si la vista no es informada por la especie de lo visible, de suerte que la vista y lo visible se hagan uno³³⁷.

Por tanto, en la operación de todo sentido en el hombre es necesaria una alteración espiritual y en los más materiales, también la alteración física. La visión, por estar libre de esta última, es considerada como el sentido externo más inclinado a lo inmaterial, aún si opera por medio de un órgano corporal sin el cual el hombre no ve.

De este modo, si establecemos una jerarquía de perfección tenemos que el primer sentido y el inferior, a pesar de ser la raíz de los demás, es el tacto, y le sigue el gusto. Después viene el olfato y a continuación el oído, para culminar finalmente con la visión, que es el más universal y el que nos proporciona un conocimiento sensible más perfecto.

Cada uno de estos sentidos se distingue también, por su sensible propio, aquella cualidad sensible que capta de manera exclusiva y que es lo más sensible por sí mismo³³⁸. La visión tiene por objeto propio el color, el oído el sonido, el olfato el olor, el gusto el sabor y el tacto textura y temperatura.

Pero además, dos sentidos distintos pueden captar algo común, por ejemplo, la visión y el tacto, pueden informarnos respecto al tamaño. Asimismo, el tacto, la visión y el oído nos informan respecto del movimiento y la velocidad. Por lo tanto, existen también los llamados sensibles comunes. La visión jamás oír, pues es un órgano constituido para captar color, y lo mismo viceversa; sin embargo, aún cuando no posea visión, puedo conocer el movimiento, porque el desplazamiento del sonido me informa sobre el movimiento de su fuente, aunque no la vea.

Ahora, si nunca se ha visto un color, jamás se conocerá alguno y, por eso, a quien le falta un sentido carece de un conocimiento. La imagen del color se forma a partir del conocimiento sensible del mismo; sin ella es naturalmente imposible poseer una imagen o recuerdo sensible de él.

³³⁷ Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensible in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.51, n.6.

³³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, L.II, l.9, n.337.

Estos sentidos son el punto de partida de todo el conocimiento humano. Éste comienza en los sentidos, pues si no hay algo dado no se puede formar ningún concepto. Como el entendimiento humano es semejante a una tabla rasa en la que nada hay escrito, toda idea se constituye a partir del contacto establecido con un objeto, contacto sensible posibilitado por los sentidos. Todos ellos están al servicio del conocimiento intelectual, porque el alma debe conocer, pero siendo ésta la sustancia intelectual de menor grado, no puede conocer sin un cuerpo con sentidos. El conocimiento intelectual humano no es posible sin un conocimiento sensible previo; por eso, lo material es imprescindible para el hombre. El hombre jamás podrá saber siguiendo el orden natural sin conocer sensiblemente.

Nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos. Todo el conocimiento esencial se origina en los sentidos, justamente porque el alma es forma de un cuerpo.

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo, como quedó demostrado. Y por eso le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en una materia³³⁹.

Ella informa una materia para conocer esencialmente. Por los sentidos introduce de manera intencional -sin materia- las cosas y dentro puede actuar el entendimiento sobre esa materia recogida mediante la sensibilidad corporal.

A través de los sentidos, el hombre es afectado pasivamente por las características sensibles y sobre ello operará la inteligencia. Cuando conocemos tenemos la impresión de que estamos enfrentados a las cosas. Esto sucede justamente porque nuestro conocimiento se ha originado en los sentidos y éstos no perciben si no son afectados por las cosas que están fuera del hombre³⁴⁰.

Sin embargo, como ya se ha dicho, el conocimiento intelectual no es una operación que nos enfrente propiamente a los objetos. En la operación intelectual consideramos y

³³⁹ Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1 in c.

³⁴⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.III c.2 426, a 15-28.

expresamos en nuestro interior lo que las cosas son. Por ejemplo, un árbol concreto está enfrentado a mí en sentido físico pero, para entender la idea de árbol, ésta tiene que estar de alguna manera en mí y no enfrente, porque de lo contrario no lo entendería. El árbol plantado en el jardín jamás va a estar en mi entendimiento, sino en el jardín³⁴¹.

El concepto árbol es susceptible de ser considerado, siga o no éste en el jardín. Para comprenderlo, primero tengo que ser afectado por sus cualidades físicas y sobre lo que tengo dentro puede el entendimiento concebir la idea de árbol; y desde esa idea referirme a ese árbol plantado en el jardín. Así, hemos unido lo que sentimos y tocamos a lo que entendemos. Esto sería imposible si el conocimiento no comenzara en los sentidos y si lo intelectual no se uniera al cuerpo como su forma.

El conocimiento intelectual del ángel es más perfecto que el humano, puesto que el ángel tiene ideas innatas, es decir, sabe lo que es un árbol sin necesidad de ser afectado por uno. Y no tiene cuerpo, porque no lo necesita para conocer. Si el hombre tuviera ideas innatas no necesitaría cuerpo y sería un ángel. No obstante, aún cuando el ángel conoce perfectamente lo que es un árbol, no puede saber por sí mismo si existen árboles. La existencia de un árbol se conoce a través de los sentidos, de manera que para que un ángel tenga conocimiento de la existencia de algo material, debe serle comunicado por su causa, ya que no es sensible. El ángel entiende lo que es un color, pero no puede verlo. Debido a esto, lo proporcionado a su conocimiento es lo inmaterial. Para él, entender lo que es una sustancia intelectual es fácil, mientras que para un hombre muy difícil. Porque lo proporcionado al conocimiento humano son las sustancia materiales, las cosas corpóreas, lo que tiene color, sabor, olor, dimensiones, y para comprender lo que es un ser inmaterial debe remontarse desde lo que conoce sensiblemente, removiendo las imperfecciones de lo material. El hombre conoce lo simple después de lo compuesto, lo singular después de lo más universal³⁴².

Lo más perfecto a partir de lo más imperfecto. Ése es el recorrido natural de su modo de conocer pues necesita ser afectado y para eso tiene cuerpo. En todo caso, a pesar de serle más fácil conocer las cosas materiales, no es digno del hombre no buscar el saber respecto de lo que carece de materia.

1.2.2. Los sentidos internos

³⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.59, n.14.

³⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.3 in c.

La naturaleza no falla en lo necesario, y si el hombre necesita el conocimiento sensitivo, deberá estar naturalmente dotado de aquello que lo posibilita. En la medida en que esto no sea un único principio, tendrá las potencias necesarias para lograrlo.

El hombre, dentro del género animal, es el más perfecto. Por eso, posee una vida sensitiva perfecta. Además de los ya analizados sentidos externos, hay un aspecto imprescindible a considerar de ella que llama la atención y es que todo lo sentido por canales independientes y recibido por distintos órganos, se encuentran unificados en la percepción. Al percibir un aroma, se percibe una totalidad que se ofrece a los sentidos; sin embargo, el ojo capta el color, el olfato el olor, el oído el sonido, el tacto la textura, el gusto el sabor. Y todo eso se siente en forma unificada, de manera tal, que en la imagen de ese aroma están reunidas todas las características sensibles que fueron sentidas por órganos diversos.

Si el objeto propio de la vista es distinto al del oído y así con cada sentido, es necesario que exista uno que unifique la información obtenida por canales independientes. Los sentidos externos sólo informan respecto a lo que es presente, y si el hombre se moviera sólo por lo presente a sus sentidos, nunca iría en busca de lo que se encuentra ausente, cosa que sí hace. Pero no puede realizar esa operación por los sentidos externos, pues éstos no conservan lo que perciben. Si fuera así, después de ver el color rojo no veríamos el amarillo porque veríamos verde, que es la mezcla del color rojo con el amarillo. No ocurre esto porque el sentido externo no conserva su inmutación. En cambio, se pueden percibir colores distintos sucesivamente sin mezclarlos. Por lo tanto, es necesario un sentido distinto a los demás que conserve y recuerde lo sensible pasado. Eso es común al hombre con otros animales, como sucede con la oveja que huye del lobo gris, no porque el color del lobo le resulte ingrato al sentido -pues huiría de todo lo que tuviera el mismo color-, sino más bien porque percibe que quien se acerca es un enemigo. Lo mismo ocurre cuando un pájaro recoge ramas no por cuanto le place a sus sentidos, sino porque son útiles a la construcción del nido. Eso no lo posibilita ningún sentido exterior, que sólo captan y no juzgan particularmente esas intenciones. Es necesario un sentido diferente que permita realizar tales operaciones.

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles están los sentidos externos, y el *sentido común* o *conciencia sensitiva* para unificar la percepción. Para retener y conservar se encuentra la *imaginación*, y la *memoria sensible* en cuanto recordamos como pasado.

Para juzgar las intenciones existe la *cogitativa* que se apoya en la memoria, en cuanto considera algo como nocivo o beneficioso en relación a lo pasado.

Todos estos sentidos se encuentran estrechamente relacionados. No es posible sentir nada sino está operando simultáneamente la imaginación. A su vez, la *cogitativa* se puede ver afectada por la imaginación y sus desórdenes y la memoria y sus registros defectuosos.

Las formas sensibles son percibidas de la misma manera por el hombre y los demás animales. Sin embargo, existe una diferencia radical en cuanto al juicio respecto de las intenciones, ya que los animales sólo las perciben por un instinto natural, en cambio, el hombre las percibe por una comparación. Significa que cuando la oveja huye del lobo, el movimiento sensible sigue al instinto, de manera que no es necesario tener experiencia del lobo para juzgar que es enemigo de la naturaleza propia. No así el hombre, en quien el movimiento de huida no es del todo instintivo, pues requiere de la experiencia y puede permanecer en presencia de lo nocivo aún cuando dañe la naturaleza, porque no se encuentra determinado por el juicio instintivo. Esto se ve claramente en los niños. Decimos que los animales tienen *estimativa* y el hombre *cogitativa* porque descubre las intenciones por comparación, mientras que el animal lo hace por instinto.

Asimismo, el hombre no sólo tiene memoria sensible por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también realiza análisis silogísticos de lo pasado atendiendo a lo particular de cada recuerdo. Por eso, se dice además que tiene reminiscencia, la cual se identifica con el entendimiento en cuanto que conserva lo entendido.

Estas potencias cognoscitivas internas se pueden perfeccionar por la costumbre, de manera que se predispongan bien a su operación, necesaria para el conocimiento propiamente tal. Lo que se adquiere en la memoria y otras de las facultades sensitivas por la costumbre, no es un hábito en sí, sino más precisamente algo anejo a aquéllos que son intelectuales.

El conocimiento de la verdad no se consuma en estas facultades sensitivas del conocimiento, sino que éstos disponen a la persona para el conocimiento intelectual³⁴³, que en el hombre parte de los sentidos y se apoya en potencias del alma que requieren

³⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.5 in c.

del cuerpo que capta según la disposición individual que las cosas poseen fuera del alma³⁴⁴.

La imaginación, la memoria sensible, la cogitativa son elementos imprescindibles para vivir bien pues de su equilibrio depende la calidad de los juicios realizados y que moverán la afectividad. La palabra paterna posee una importancia gravitante en el conocimiento y aproximación a lo real, que por lo general, en su ausencia, van sumiendo progresivamente al hombre en su dimensión sensible, tanto cognoscitiva como apetitiva, lo cual trae dificultades al desenvolvimiento esperado de la vida personal humana. El contacto con el padre parte en lo sensible y progresivamente, por la educación, ayuda a elevarse sobre lo sensible, integrándolo en un orden superior.

Para comprender posteriormente mejor estas afirmaciones puede resultar útil estudiar brevemente la cogitativa como sentido interno propio del ser humano, su importancia para llegar al concepto y su conexión con la afectividad humana.

1.2.3. *La cogitativa*

El alma humana puede deliberar sobre las cosas particulares que conoce alcanzando en ellas un *sensible per accidens*, como cuando al oír hablar percibo la vida del que habla.

Pero no todo lo que el entendimiento puede aprehender en la cosa sensible puede ser llamado objeto sensible accidentalmente, sino aquello que se aprehende por el entendimiento simultáneamente a la presencia de la cosa sentida. Así como al momento, al ver a alguien que habla o que se mueve, aprehendo por el entendimiento su vida, por lo que puedo decir que veo que vive. Pero si se aprehende en lo singular, así como cuando veo algo colorado, percibo este hombre o este animal, tal aprehensión se obra en el hombre por la facultad cogitativa³⁴⁵.

La vida no se percibe directamente por los sentidos sino que es deducida desde lo sensible. Esta deliberación es realizada por el alma mediante una facultad sensitiva distinta a las demás, y que se conoce con el nombre de *cogitativa*.

Debemos decir que cogitare se puede tomar en tres sentidos: primero, significando cualquier consideración actual del intelecto... En segundo lugar, se denomina cogitare

³⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.2 ad.4.

³⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, n.396.

más propiamente a la consideración del intelecto que importa cierta búsqueda antes de llegar a la perfecta inteligencia por la certeza de la visión... Según esto, cogitatio propiamente se llama al movimiento del alma que delibera, aún no acabado por la plena visión de la verdad. Pero ese movimiento de la mente, cuando piensa, puede versar sobre intenciones universales, lo que pertenece al intelecto, o sobre las intenciones particulares, lo que pertenece a la parte sensitiva. Por eso cogitare en segundo modo se toma por el acto del intelecto que delibera; y en tercer lugar por el acto de la facultad cogitativa³⁴⁶.

Esta potencia es la más perfecta de la parte sensitiva del hombre. En ella se abre un acceso a lo intelectual, pues participa del discurso que es lo ínfimo en el conocimiento intelectual del hombre.

La potencia cogitativa es lo más perfecto de la parte sensitiva del hombre; en ella se da un cierto acceso a la parte intelectual, de la que participa el discurso racional, que es lo ínfimo de la parte intelectual³⁴⁷.

La cogitativa está en el confín de la parte sensitiva que toca en cierta forma a la parte intelectual, de tal manera que posee algo de la parte sensitiva en cuanto que considera los particulares, y posee algo de lo intelectual, por cuanto compara lo que considera, y así es propia de los hombres³⁴⁸.

³⁴⁶ Cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., *hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes*. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc Augustinus, XV de Trin., dicit quod *Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra proveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum verum est. Et ideo verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe*. Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.1 in c.

³⁴⁷ Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de anima: nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, ar.1.ad.9.

³⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib.3, d. 23, q.2, a.2, ad.3.

Dice el ya citado Averroes que el hombre se diferencia específicamente de los brutos por el entendimiento que Aristóteles llama pasivo, o sea la facultad cogitativa, que es propia del hombre, en lugar de la cual los animales tienen cierta estimativa natural. Y propio de esta facultad es distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí; así como el entendimiento, que es separado y sin mezcla, compara y distingue entre las intenciones universales³⁴⁹.

1.2.3.1. *Cogitativa y entendimiento*

Para que el hombre llegue a concebir una palabra verdadera necesita de la cogitativa, como un paso necesario en el conocimiento que nace en los sentidos. En otras palabras, la operación de este sentido interno es imprescindible para que el entendimiento llegue a entender conceptualmente lo que existe en la realidad.

El objeto exterior captado por nosotros no existe en el entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace entendimiento en acto. Actualizado por esta especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo. Pero no de tal manera que el entender sea una acción que pase al objeto entendido, como la calefacción al objeto calentado, sino que permanece en el inteligente. Sin embargo, este acto guarda alguna relación con el objeto entendido, porque la especie, que es principio de la operación intelectual, en cuanto es forma, es semejanza del objeto.

Se ha de considerar también que el entendimiento, informado por la especie del objeto entendido, forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que es precisamente su idea, expresada en la definición. Y es necesario que esto sea así, porque el entendimiento conoce indiferentemente los objetos ausentes o presentes, en lo cual la imaginación conviene con el entendimiento. Pero el entendimiento tiene algo más, en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones materiales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza.

Esta intención por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que ponen al entendimiento en acto, y que debe ser tenida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza del objeto entendido.

³⁴⁹ Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem ARISTÓTELES vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.60, n.1.

Esta intención por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que ponen al entendimiento en acto, y que debe ser tenida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza del objeto entendido. Y de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza del objeto exterior, resulta que el entendimiento forma una intención, que es semejante al objeto, porque tal como uno es, así son sus operaciones. Y de que la intención entendida sea semejante a un objeto, síguese que el entendimiento, formando dicha intención, conoce el objeto mismo³⁵⁰.

En la operación intelectual se deben considerar su principio y término. El principio de la operación intelectual está en la especie inteligible que actualiza al entendimiento posible, y que es semejanza del objeto a conocer. La especie inteligible, o especie impresa, no es el concepto, sino aquello que informa al entendimiento posible para que el entendimiento pueda formar el concepto. El término de la operación intelectual se encuentra en la formación de la intención o verbo mental, que expresa la definición, que también es semejanza del objeto conocido. Luego, en la operación intelectual tenemos, en su inicio, la especie inteligible que actualiza, y en su final, la expresión del verbo mental que manifiesta la definición.

Difiere por cierto de la cosa entendida, porque ésta es a veces algo externo al entendimiento; pero la concepción del entendimiento no existe sino en el entendimiento mismo; y también porque la concepción del entendimiento se ordena como a su fin a la cosa entendida: pues el entendimiento forma la concepción de la cosa en sí mismo en

³⁵⁰ Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I c. 53

orden a conocer la cosa que entiende. Difiere también de la especie inteligible; pues la especie inteligible, por la que el entendimiento es constituido en acto, es considerada como el principio de la acción del entendimiento... difiere también de la acción del entendimiento: porque la mencionada concepción es considerada como el término de la acción, y como algo constituido por lamisca. Pues el entendimiento forma con su acción la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada propiamente palabra³⁵¹.

Antes de que el hombre conciba en su interior la idea de hombre, debe conocer un singular de esa naturaleza y tener experiencia respecto de ese singular, esto es, que vea y compare algunos hombres y establezca elementos comunes, para después abstraer intelectualmente la naturaleza común de todos los hombres. Para que el entendimiento comprenda qué es un hombre necesita que la imagen sea preparada por la cogitativa, la memoria y la imaginación³⁵².

Mas al entender, aunque no es una operación ejercida mediante un órgano corporal, sin embargo, tiene por objeto lo fantasmas, que está relacionados con el entender como los colores lo están con la vista; de donde así como la vista no puede ejercerse sin el color, así también, el alma intelectual, no puede entender sin fantasmas. El alma necesita también, para entender de algunas potencias que preparen los fantasmas para que sean inteligibles en acto, a saber la potencia cogitativa y memorativa... Por eso dice

³⁵¹ Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei*, q.8 a.1 in co.

³⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, q.60.

Aristóteles que nunca entiende al alma sin fantasmas y nada entiende sin el entendimiento pasivo, que llama potencia cogitativa³⁵³.

La preparación de las imágenes tiene como final la especie inteligible que actualizará al entendimiento, para que este pueda formar el concepto en el cual entienda, pues no podemos entender sino formando el concepto³⁵⁴.

El hombre puede asegurar que conoce la realidad de la cosa porque tanto la especie inteligible como el concepto son semejanza del objeto exterior y porque la operación intelectual comienza en la especie inteligible y termina en la concepción de la palabra interior. Así, pues, de modo intencional, puede comparar los particulares con el fin de preparar la imagen para entender el universal gracias a la acción previa de la cogitativa, que ayuda a hacer inteligible la imagen que no siempre lo es.

Puede afirmarse que el entendimiento agente hace siempre cuanto le pertenece, y, sin embargo, los fantasmas no siempre se hacen inteligibles en acto, sino únicamente cuando están en disposición para ello. Y como tal disposición depende de la potencia cogitativa, cuyo uso está a nuestro arbitrio, síguese que entender en acto depende de nosotros³⁵⁵.

Sin esta facultad, entonces, la persona humana no puede entender³⁵⁶, porque nosotros tenemos experiencia de particulares y conocemos universales. Primero conocemos los particulares y luego los universales.

³⁵³ *Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatis. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et ARISTÓTELES dicit quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*; et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, q.80, n.6.*

³⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.4, a.3 ad 5.

³⁵⁵ *Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, q.76, n.8.*

³⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Anima*, L.III, l.10, n.745.

Ahora, bien, en nosotros el conocimiento sensitivo es anterior al intelectual, puesto que en nosotros el conocimiento sensitivo procede de los sentidos. Por eso, lo singular es anterior y más conocido para nosotros que el universal³⁵⁷.

Mas si entre unos y otros no mediara una comparación por la cual se percibiera algo común que comparten los singulares³⁵⁸ que pertenecen a la misma especie y en lo cual se apoya la experiencia.

La experiencia necesita algún raciocinio sobre lo particular, por el que se aplica o compara uno con otro, que es lo propio de la razón. Por ejemplo, si alguno recuerda que tal hierba sanó varias veces a muchos afebrados, se dice que es experto o experimentado en cuanto a la hierba sanadora de la fiebre. Ahora bien, la razón no se detiene en experiencia de lo particular, sino en que, de muchos casos particulares en los que se es experto, se toma algo uno común, que adquiere firmeza en el alma y lo considera sin recurrir a algo singular. Este algo común se toma como principio del arte y de la ciencia; por ejemplo, una vez que el médico consideró que esta hierba sanó a Sócrates que estaba afebrado, y a Platón, y a muchos otros hombres particulares, ha hecho su experiencia³⁵⁹.

De lo contrario, no podría llegar el hombre al conocimiento del universal. Puesto que debe darse, en cierto sentido, una aprehensión del universal en el particular para causar el conocimiento universal posterior³⁶⁰. Ello es realizado por la cogitativa, también llamada *razón particular*³⁶¹.

³⁵⁷ Sed dicendum est quod hic loquitur de ordine singularis ad universale simpliciter, quorum ordinem oportet accipere secundum ordinem cognitionis sensitivae et intellectivae in nobis. Cognitio autem sensitiva est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis. Unde et singulare est prius et notius quoad nos quam universale. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum*, L.I, lec.4, n.16.

³⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Anima*, n.397.

³⁵⁹ Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum*, II, lec.20, n.11.

³⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum*, II, Lec. 4. n.455, i.

³⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* L.IV, Lec. 9, n. 889. / Q. D. anima, a. 13. / De verit., 1, 11.

Por tanto, es propio de la cogitativa distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí³⁶², preparando las imágenes para ser entendidas en acto³⁶³.

Éstas son dispuestas componiendo y dividiendo, de manera que se va produciendo una comunidad bajo aspectos comunes captados por la operación de este sentido interno, que no sólo aprehende, sino que de alguna manera también reúne. Luego, la cogitativa forma, apoyada en los demás sentidos, la especie inteligible.

La experiencia depende de un juicio elaborado por la cogitativa cuando ha comparado los singulares conservados en la memoria³⁶⁴, que es condición de necesidad para los juicios universales posteriores. Por lo tanto, la experiencia es el resultado de la comparación, realizada por la cogitativa, de muchos singulares.

El modo de formarse es éste: de muchos recuerdos de una misma cosa logra el hombre experiencia de algo, y este experimento da el poder obrar con facilidad y rectitud. Y por dar el experimento poder obrar con rectitud y facilidad, se asemeja mucho al arte y a la ciencia. La semejanza está en que en ambos se toma algo común de muchos, y la desemejanza está en que en el arte se forman universales, mas por el experimento no se alcanzan más que singulares³⁶⁵.

Estos singulares recordados y que preparan los juicios universales que la trascienden. No obstante, la cogitativa también puede realizar juicios circunscritos a lo singular y que le pertenecen a ella.

Que lo singular tiene razón de principio es patente, porque de lo singular es tomado lo universal. En efecto, del hecho de que esta hierba produjese la salud de éste, se toma que esta clase de hierba es eficaz para sanar. Como lo singular es conocido, propiamente, por el sentido, es preciso que el hombre, de estos singulares que decimos ser principios y extremos, tenga un sentido no sólo exterior sino también interior (del

³⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, q.60.

³⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, cap.73, n.16.

³⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysica*, L.I, Lec. 1, n. 15

³⁶⁵ Modus autem causandi est iste; quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo quia potentiam recte et faciliter operandi praebet experimentum, videtur fere esse simile arti et scientiae. Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicuius rei sumitur. Dissimilitudo autem, quia per artem accipiuntur universalialia, per experimentum singularialia, ut postea dicetur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysica*, L.I, lec. 1, n.17.

cual antes se dijo ser la prudencia), a saber, la fuerza cogitativa o estimativa, llamada razón particular. De ahí que el sentido que se refiere a lo sensible o singular, lo llama aquí intelecto. Aristóteles, en el libro tercero Del alma, lo llama intelecto pasivo o pasible, que es corruptible³⁶⁶.

Así también le pertenecen en cuanto indaga y concluye sobre los mismos.

Pero ese movimiento de la mente cuando piensa puede versar bien sobre las intenciones universales, en cuyo caso pertenece a la parte intelectual; bien sobre representaciones particulares, lo cual pertenece a la parte sensitiva. De ahí que, en un segundo sentido, pensar es acto de la inteligencia que indaga, y en otro tercer sentido, es acto de la facultad cogitativa³⁶⁷.

La cogitativa es, por tanto, condición para la formación del concepto, pero además es la que permite al entendimiento alcanzar los singulares, aún cuando éste haya concebido ya la idea, porque llega a los singulares por medio de una conversión sobre las imágenes de las cuales ha abstraído la esencia universal³⁶⁸. Nuestra inteligencia no los conoce directamente, sino que los alcanza a través de sus potencias sensitivas. Ellas perciben las características singularizadas de la materia -la materia signada-, que constituye el principio de individuación de los entes materiales.

Nuestra mente no conoce directamente el singular, directamente lo conocemos mediante las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo, y así las reciben con determinadas dimensiones capaces de conducir al conocimiento de la materia singular. Pues como la forma universal lleva al conocimiento

³⁶⁶ Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ehtic*, L.VI, Lec. 9, n.15.

³⁶⁷ Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo cogitare secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis; tertio modo, pro actu virtutis cogitativae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.1 in c.

³⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*, L.III, lec. 8, n. 713.

de la materia universal, así la forma individual lleva al conocimiento de la materia “signata”, que es principio de individuación³⁶⁹.

El entendimiento puede meditar sobre éstos, gracias a la continuidad entre las potencias sensitivas. La facultad cogitativa conoce lo singular desde un movimiento que va desde el alma hacia las cosas. Ello es posible porque ésta penetra en la parte sensitiva y, por medio de la cogitativa, puede discurrir sobre los singulares y disponer de ellos³⁷⁰.

1.2.3.2. *Cogitativa y afectividad*

La cogitativa percibe su objeto propio en la imagen presentada por la imaginación y se relaciona muy estrechamente con la memoria sensible. Además, se vincula con el apetito sensitivo, porque éste se mueve por el bien o mal particular absolutamente o bajo la razón de arduo, y el juicio acerca de la bondad o malicia de aquello que se capta por los sentidos es el acto propio de la cogitativa. Parece, entonces, que ella es el vínculo entre el conocimiento sensible y la afectividad del hombre.

Tal parece ser que la cogitativa mueve al apetito sensitivo de manera más inmediata que la imaginación.

La sensualidad difiere de la sensibilidad, puesto que la sensibilidad comprende a todas las potencias de la parte sensitiva, tanto las aprehensivas exteriores como las aprehensivas interiores y también las apetitivas. En cambio, la sensualidad designa más propiamente sólo aquella parte por la cual el animal tiene los movimientos de apetencia o de repulsión hacia algo. Sucede con esto como con los inteligibles: aquello que es aprehendido no mueve a la voluntad si no se aprehende bajo la razón de bien o de mal, puesto que el intelecto especulativo nada dice acerca de lo que se debe imitar y de lo que se debe rechazar, como se afirma en el libro ii del ‘De Anima; así también sucede

³⁶⁹ Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universalis. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.10, a.5 in c.

³⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, 5, ad 2.

en la parte sensitiva: la aprehensión sensitiva no causa movimiento *alguna*, si no se aprehende bajo la razón de conveniente o de inconveniente. Por esto se dice en el segundo libro del De Anima que respecto a aquellas especies que están en la imaginación nos encontramos como si estuviésemos observando cosas terribles en unos cuadros: ellas no excitan ninguna pasión, ni temor ni nada semejante. Se ve, pues, que la potencia que aprehende este tipo de razones de conveniencia o de inconveniencia es la estimativa, por la cual *el cordero huye del lobo y sigue a la madre*. Esta potencia se relaciona con el apetito de la parte sensitiva al modo como el intelecto práctico se relaciona con el apetito de la voluntad. Por esto, hablando con propiedad, la sensualidad comienza en el confín entre la potencia estimativa y la potencia apetitiva consiguiente. La sensualidad se refiere, pues, a la parte sensitiva al modo como la voluntad y el libre albedrío se refieren a la parte intelectual. Ahora bien, la cosa 'conveniente' -o la razón de su conveniencia- o es aprehendida por el sentido, como lo son las cosas deleitables para cada sentido en particular, cosas que los animales persiguen; o no son aprehendidas por el sentido, así como la oveja no percibe que el lobo es enemigo ni por la vista ni por el oído, sino sólo por la estimación. Por tanto, el movimiento de la sensualidad tiende a dos tipos de cosas: a aquellas que son deleitables para los sentidos externos -esto es lo que se afirma al decir que la sensualidad es el movimiento que tiende a los sentidos del cuerpo-; o tiende hacia aquellas cosas nocivas o convenientes para el cuerpo que son conocidas por la sola

estimación, y así se afirma que la sensualidad es el apetito de las cosas que corresponden al cuerpo³⁷¹.

La formalidad de conveniencia o inconveniencia de lo percibido por los sentidos, tanto externos como internos, es proporcionada por la cogitativa, fundamento de la experiencia. En los animales, ese juicio es instintivo. Es lo que ocurre con la oveja que huye del lobo cuando percibe su olor, por ejemplo. El hombre, en cambio, juzga por experiencia, la cual depende de la cogitativa que juzga la conveniencia o inconveniencia de lo particular.

Para la perfección del conocimiento sensible se requieren ciertas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil y otras cosas semejantes, a cuyo conocimiento llega el hombre inquiriendo y comparando, los demás animales, por cierto instinto natural, como naturalmente huye la oveja del lobo como algo nocivo. Para esto

³⁷¹ Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in 3 de anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in 2 de anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur: aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 24 q. 2 a. 1 co.

los demás animales tienen estimativa natural; el hombre, en cambio, tiene cogitativa, que es comparadora de las intenciones particulares³⁷².

Todas estas facultades internas comunes entre el hombre y entre algunos animales revisten en él un carácter único por cuanto se encuentran vinculados íntimamente a la dimensión racional propia del hombre. Toda la sensibilidad interna participa de alguna manera de la razón que le comunica una plenitud única, una posibilidad de orden más elevada al servicio de un fin más sublime.

Así, en el hombre, por ejemplo, vemos que la *imaginación*, la *cogitativa*, la *memoria* -facultades orgánicas todas ellas, comunes al hombre y al animal- revisten, por su subordinación a la razón, un modo mucho más perfecto de funcionamiento. El *Fantasma* o imagen sensible que ellas elaboran no se forma ya, tan sólo, por un funcionamiento espontáneo según determinadas leyes de *asociación*, sino que está intrínsecamente sometido a la razón, la cual puede suscitar en cada caso, dentro de ciertos límites, la más adecuada para concretar en ella sus concepciones y sus leyes. Nuestra sensibilidad interna, es decir, nuestro poder de reproducir internamente un objeto en sus caracteres y propiedades sensibles es, a diferencia de los animales, *racional por participación*; por esto el detalle de nuestra vida sensitiva y pasional se engarza sin violencia, al contrario alcanzando la plenitud *en su propio orden*, en una vida superior abierta a lo infinito³⁷³.

Así, la vida sensitiva humana en la medida que se encuentra adecuadamente ajustada según el ser racional del hombre obra de un modo muy diverso a la operación de los sentidos internos del animal irracional, pues obrando en virtud de la razón se asemejan a ella³⁷⁴.

³⁷² Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium. SANTO TOMÁS DE AQUINO, Q. D. *De anima*, a. 13 in c.

³⁷³ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.52.

³⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.69, n.23.

2. EL ORDEN DE LA VIDA APETITIVA

Un aspecto nuclear en el estudio que realizamos lo constituye la dimensión apetitiva en la vida del ser humano. Esta potencia del alma supone la existencia de la capacidad intelectual que ya hemos mencionado, y es de vital importancia para comprender la importancia de la paternidad humana, por ello es menester a continuación comenzar un estudio más acucioso del orden de la vida apetitiva en el hombre.

2.1. *La apetición racional*

En toda criatura se da una distinción entre esencia y operación. Tal diferencia se refiere a que, a pesar de que el hombre entiende por ser racional, entender no es su esencia. En cuanto su forma constriñe menos el Ser, posee una facultad que le permite entender. Y entendiendo puede más tarde dirigirse al fin que le perfecciona, ya que sus potencias le permiten alcanzar una perfección ulterior según su ser.

Los entes naturales inertes alcanzan el fin por un apetito natural, es decir, sin deliberación, mientras que los seres vivos irracionales se mueven a él por instinto, según las leyes de su naturaleza sensitiva, por tanto, sin entender. Debido a esto, no son dueños de sus actos; aunque sean realizados por un singular, constituyen actos de la especie. Por su parte, el ente racional, que conoce la razón de fin, se dirige por sí mismo hacia él. El apetito por el fin sigue al conocimiento de éste, de modo que el hombre conoce y apetece intelectualmente.

Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir, un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada apetito natural. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento, las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los

seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, en quien preexiste todo, como dice Dionisio³⁷⁵.

Conocer es distinto de apetecer. Y como dos operaciones diversas no pueden pertenecer a una misma potencia, el hombre posee una facultad distinta del entendimiento cuya operación consiste en querer: la *voluntad* o *apetito intelectual*, cuyo acto “no es otra cosa que una inclinación que procede del principio interior que conoce”³⁷⁶.

Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así, pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva³⁷⁷.

La voluntad es la primera potencia motriz del hombre, por la cual es dueño de sus actos, pues en ella está el obrar o no obrar³⁷⁸. Esta facultad emana de la esencia del

³⁷⁵ 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. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1 in c.

³⁷⁶ Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.6, a.4 in c.

³⁷⁷ Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1 in c.

³⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.47.

alma supuesta la inteligencia y por ella se dirige el ser racional al bien universal mediante una elección³⁷⁹.

Los animales irracionales no son dueños de sus actos por cuanto se mueven con necesidad. El apetecer mismo es para ellos necesario según las formas de lo recibido por los sentidos y es mandado por la estimativa natural. Éstos se mueven por pasión y, por eso, más que actuar son actuados³⁸⁰. Pero el obrar del hombre depende del entendimiento que concibe, medita y según ello obra. Es decir, la determinación no es extrínseca a la operación de la voluntad, pues es ella la que se determina cuando el hombre pondera, de manera que tiene dominio de su acción porque elige³⁸¹.

Se trata, al igual que el entendimiento, de una potencia completamente inmaterial³⁸². Dentro de todas las posibles acciones que puede el hombre realizar, solamente son denominadas *acciones humanas* aquéllas que realiza *en cuanto hombre*. El ser humano se diferencia del resto de los entes materiales por ser dueño de sus actos y sólo aquellas acciones de las que es dueño reciben el nombre de *humanas* en sentido propio. Ahora bien, él es dueño de sus actos gracias al entendimiento y a la voluntad, es decir, un acto es humano en la medida en que emana de una voluntad deliberada³⁸³.

Aquello que uno hace sin la deliberación de la razón, no lo hace él mismo plenamente: pues nada obra allí lo que es principal en el hombre. Luego, no es plenamente un acto humano. Y por consiguiente, no puede ser plenamente acto de virtud o de pecado, sino algo imperfecto en el género de éstos³⁸⁴.

Esta deliberación se realiza en miras a un bien que es el fin. En consecuencia, una obra humana siempre surge por un fin buscado inteligentemente³⁸⁵. Y como el fin es lo primero en el orden de la intención aun cuando sea lo último en la ejecución, todo el

³⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.72, n.7.

³⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.60.

³⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.47.

³⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.60, n.5.

³⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.3 in c.

³⁸⁴ Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.3 ad.3.

³⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.1 in c.

movimiento del agente es causado por él³⁸⁶. Así, pues, se entiende con mayor claridad que “los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón”³⁸⁷.

El hombre apetece y se mueve porque hay un fin que procura alcanzar. Y tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución, la cadena de fines no puede proceder hasta el infinito.

Eliminar el fin último en el orden intencional es quitar el principio que mueve al apetito, de manera tal que éste queda inmóvil., pues “¿quién es el que tiene algún deseo que no vaya encaminado a ser feliz?”³⁸⁸. Lo primero en la ejecución es aquello que se busca primeramente para conseguir el fin último y, si ello se suprime, por su ausencia la ejecución no puede comenzar. Por tanto, sin fin último no habría apetencia y el hombre permanecería indeterminado en cuanto a la ejecución³⁸⁹.

Ese bien universal que el hombre anhela es la felicidad. De esta forma, así como el objeto de la inteligencia es la verdad, el de la voluntad es la felicidad o fin último.

El hombre apetece y obra porque su apetito se encuentra dominado por aquello que acepta ser el fin último o felicidad, de lo cual toma la norma que regula su vida³⁹⁰ y que está presente en todas sus elecciones, aun cuando no siempre medite en ello. Todo lo que desea lo desea por la felicidad³⁹¹.

La felicidad, que constituye en sí misma el mayor Bien al que el hombre aspira, no difiere de la verdad, tal como lo afirma Santo Tomás de Aquino: “Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo; de aquí que lo bueno sea percibido por el

³⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.1 ad.1.

³⁸⁷ Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.8 in c.

³⁸⁸ Quis enim optat aliquid propter aliud quam ut felix fiat? SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.IV, 23.

³⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.4 in c.

³⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.5.

³⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.6 ad.3.

entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno”³⁹².

Pero este juicio va a depender de la bondad del hombre que lo realiza. Así, para el hombre bueno el objeto de la voluntad es el verdadero bien, mientras que para el hombre desordenado cualquier cosa será buena según sea lo que apetece³⁹³.

Puede suceder que, dada la deformidad interior del hombre, lo que es dulce le resulte amargo, como al hombre enfermo por la acción de la bilis se le altera el sentido del gusto. Pues según el modo de ser es el juicio sobre lo bello y lo agradable. El hombre bueno juzga bien siempre y en lo que juzga se le muestra la verdad, ya que ésta se le hace patente en todo lo que aprecia con la inteligencia. Por el contrario, debido a la falta de orden en los apetitos, el hombre se engaña, pareciéndole un bien lo que no lo es; esto lo lleva a elegir lo malo y evitar lo bueno³⁹⁴.

Sabemos, también, que lo más sublime en el hombre es su inteligencia y, por eso, su felicidad debe, necesariamente, ser un bien racional. No es posible excluir de su plenitud lo más perfecto de él, por lo cual la bienaventuranza consiste en la perfecta operación del entendimiento³⁹⁵. De esta manera, lo que la voluntad quiere es el bien de la inteligencia, dado que el bien entendido es el fin de la voluntad³⁹⁶ y el bien de la inteligencia consiste en conocer la verdad. Por eso, la voluntad quiere la verdad³⁹⁷ y sin conocimiento de la verdad no es posible la felicidad humana. Podemos afirmar que del conocimiento de la verdad, entonces, depende todo el bien del hombre, porque su felicidad consiste en la más sublime de sus operaciones, la intelectual³⁹⁸.

2.1.1. La posibilidad de lo involuntario en el hombre

³⁹² Ad tertium dicendum quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.59, a.2 ad.3.

³⁹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.4.

³⁹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.4.

³⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.102.

³⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.3, c.26.

³⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.74

³⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.5 in c.

Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, aborda el tema de la responsabilidad moral, que se vincula íntimamente con los actos voluntarios e involuntarios del hombre. Expresa cómo los actos voluntarios son objeto de reproches o alabanzas y los involuntarios de indulgencia. Por lo tanto, más allá de la materia del acto, el reproche, la alabanza y la indulgencia dependerán del grado de voluntariedad del acto. Así, las faltas voluntarias deben ser vituperadas y evitadas. Lo cual, no puede decirse así de las involuntarias, de las que no puede el hombre huir, por lo mismo, ser por ellas vituperado³⁹⁹. Esto quiere decir que, para ser buenos o malos, los actos requieren de la voluntariedad de la persona y el juicio sobre su naturaleza exige una reflexión acabada respecto a ello.

El Filósofo afirma que lo involuntario es aquello que se realiza tanto por la fuerza como por ignorancia. Lo forzoso, dice, tiene un principio externo al hombre, como sucede cuando uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen sujetos. La involuntariedad de aquellos actos a los que se les atribuye como principio el temor es aparente. Si se arroja el cargamento al mar por miedo al naufragio, éste sólo contribuye a desear de modo más intenso quitarle peso a la embarcación. De esta manera, tales acciones serían mixtas, aunque más semejantes a las voluntarias, puesto que la persona las lleva a cabo queriendo hacerlo. Lo involuntario estaría en las circunstancias; la acción misma se realiza voluntariamente, ya que el principio del movimiento corporal proviene desde el interior de la persona y ésta podría no imprimirlo si no quiere. Los actos realizados por temor son voluntarios, pero en un sentido más amplio son involuntarios, pues sin los acontecimientos no se elegirían. Es decir, formalmente hablando, nadie lo hace voluntariamente. Pero, con la intención de salvarse junto con sus compañeros, lo hacen todos los que tienen sana inteligencia⁴⁰⁰.

Puede ser que un hombre que, haciendo lo incorrecto por causas que superen su naturaleza y que le resulten insoportables, sea criticado, así como también puede ocurrir que quienes soporten las mismas circunstancias sean alabados. Ambas situaciones resultan difíciles de resistir, ya que el que soporta recibe males indecibles y el que se entrega realiza acciones ignominiosas⁴⁰¹. Tenemos, entonces, que ciertas acciones involuntarias en sí mismas son elegidas por la persona debido a las circunstancias para evitar consecuencias indeseadas. Éstas son más bien voluntarias dado que su principio está en el agente que las realiza. Por tanto, forzosa e involuntaria

³⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.3 n.269.

⁴⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, l.1 n.243.

⁴⁰¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, L.1, n.1.

en sentido absoluto es aquella acción cuyo principio sea totalmente externo, donde la persona no tenga posibilidad alguna de intervenir en la definición de la acción.

De esta manera, ni lo doloroso ni lo placentero puede determinar la acción del hombre, pues éste realiza acciones voluntarias por sí mismo con el fin de conseguir el placer o evitar el dolor. Que todo hombre se incline naturalmente al deleite no significa que los actos estén determinados por éste. Por eso es propio de un hombre sensato ser cuidadoso con los deleites.

Todos, naturalmente, se inclinan a los deleites. Por eso, dice que universalmente los que tienden a la virtud han de guardarse al máximo de los placeres, pues como los hombres están muy inclinados al deleite, lo deleitable aprehendido fácilmente mueve el apetito. Por ende, dice que no podemos fácilmente juzgar acerca del deleite, es decir, detenernos a considerarlo, no sea que lo tome el apetito al ir en pos de la concupiscencia del deleite. Por eso, como los ancianos del pueblo troyano sufrían por Helena, juzgando que debían echarla, así es preciso que nosotros padezcamos por los placeres, y, en todo lo que hace al deleite, corresponde que digamos, ante sus llamadas, que renunciamos a los placeres corporales. De este modo, resistiendo al deleite, cometeremos menos faltas⁴⁰².

Según este texto, el placer no causa involuntario, sino voluntario, tanto para lo que el hombre obra según la razón como contra ella. No obstante, alguien puede pensar que el hombre actúa voluntariamente sólo cuando lo hace según la razón y que cuando se aparta de ella obra involuntariamente, impelido por el deleite.

Pues, como el hombre es lo que es según la razón, a algunos les pareció que el hombre por sí voluntariamente hace sólo lo que hace según la razón. Pero a veces sucede que hace algo contra la razón, por la concupiscencia de algún deleite o por la codicia de algún bien exterior. Por eso, decían que los bienes deleitables y exteriores, como las

⁴⁰² Omnes enim naturaliter inclinantur ad delectationes. Et ideo dicit quod universaliter maxime debent tendentes in virtutem cavere sibi a delectabilibus et delectationibus. Propter hoc enim quod homo maxime inclinatur in delectationem, delectabilia apprehensa de facili movent appetitum. Et ideo dicit quod non de facili possumus diiudicare delectationem, immorando scilicet circa considerationem eius, quin appetitus accipiat eam, prosiliendo scilicet in concupiscentiam eius. Et ideo illud quod seniores plebis Troianae patiebantur ad Helenam, iudicantes scilicet eam esse abiiciendam, hoc oportet nos pati ad delectationem, et in omnibus respectu delectationis dicere vocem illorum, ut scilicet, abiiciamus a nobis corporales delectationes. Et sic abiicientes delectationem minus peccabimus, quia concupiscentia delectationum ducit homines in plurima peccata. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.II, lec.11 n.9.

riquezas, son violentos efectivamente, en cuanto por ser extrínsecos constriñen al hombre a actuar contra la razón⁴⁰³.

Esto se puede refutar por cuatro motivos. El primero es que el hombre llevaría a cabo todo por violencia y nada voluntariamente, dada la violencia que ejercen sobre el apetito incluso las delectaciones. El segundo motivo es que alguien que obra por obtener un bien obra con deleite por lo mismo no lo hacen por violencia ni tristes. En tercer lugar, resulta irrisorio culpar a los bienes exteriores de los actos irracionales sin inculparse a sí mismo por someterse a su soborno, porque ninguno tiene razón de bien universal como la felicidad y por lo mismo pueden ser queridos o rechazados. Y por último, no corresponde considerarse responsable del obrar recto e atribuir a lo deleitable los actos desordenados, pues tanto el orden como el desorden en el obrar surgen de la misma potencia operativa aunque sean contrarios. Si la voluntad da origen a los actos medidos, del mismo modo provocará aquéllos que no lo son siguiendo otros principios⁴⁰⁴.

Por otro lado, no es lo mismo obrar *por* ignorancia que obrar *con* ignorancia, hacer algo porque no se sabe qué se está haciendo que hacerlo sin saber lo que se hace. Quien se encuentra en estado de embriaguez no actúa *por* ignorancia sino *con* ella, de manera que al cometer un atropello, el ebrio no lo comete por ser ignorante sino porque está impedido del uso de razón debido al exceso de alcohol, que lo hace obrar ignorando lo que sucede alrededor. La ignorancia que proviene de la embriaguez puede llevarle a desconocer las circunstancias y el objeto de su acción. En este sentido, la embriaguez puede excusarle, o bien, ser su estado fuente de compasión y perdón respecto de sus actos. Sin embargo, desconocer lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, lo cual corresponde a una ignorancia en la elección, más que causa de involuntariedad es causa de maldad, tal como ocurre con la ignorancia de lo más importante⁴⁰⁵. Así pues, aquella ignorancia que se encuentra en la elección, por la cual

⁴⁰³ Quia enim homo est id quod est secundum rationem, visum est quibusdam quod illud solum homo per se et quasi voluntarie faceret quod facit secundum rationem; quandoque autem contingit quod homo contra rationem operatur, vel propter concupiscentiam alicuius delectationis facit, vel propter cupiditatem alicuius exterioris boni; et ideo dicebant quod delectabilia et exteriora bona, puta divitiae, sunt violenta effective, in quantum scilicet, cum sint quaedam extrinseca, cogunt hominem ad agendum contra rationem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.2 n.9.

⁴⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.2 n.9.

⁴⁰⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.1, n.1.

puede alguno estimar que ahora debe hacer esto que es un mal, no es causa de lo involuntario, sino más bien de la malicia⁴⁰⁶.

Se alega involuntariedad cuando se ignoran las circunstancias, que son los elementos que configuran la situación. Éstos pueden ser la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y/o la causa. Pero ignorar todo esto es muy difícil, a menos que la razón estuviese completamente inhabilitada. Aún en caso de gran alteración, ignorar el agente sería ignorarse a sí mismo. Cuando se desconocen los elementos más importantes como el lugar, el tiempo y el fin, se dice que ha obrado involuntariamente, "sin querer". Por eso, de este tipo de ignorancia surge el arrepentimiento y el pesar cuando percibe su error⁴⁰⁷.

Si el hombre es el agente de su acción, el principio de su obrar está en él y, por lo mismo, él es causa de lo voluntario, tanto para lo bueno como para lo malo. Incluso es absurdo considerar involuntarios los afectos que acompañan las acciones⁴⁰⁸.

Lo voluntario es lo querido, el querer de la voluntad, así como lo involuntario es lo no querido por ella. Pero no todo lo voluntario es elegido. La felicidad, por ejemplo, es querida por todos sin ser elegida; la libertad también es amada por todos y nadie ha decidido amarla. No obstante, la elección es siempre voluntaria. Lo voluntario se extiende más allá de la elección misma, pues todo aquello que el hombre quiere se dice voluntario, pero no todo lo que el hombre quiere se dice elegido. Es lo que sucede con los niños, que quieren sin elegir, y con muchos actos impulsivos que resultan voluntarios, es decir, apetecidos o queridos, pero no elegidos⁴⁰⁹. Entonces, ¿qué es la elección?

2.1.2. Naturaleza de la elección

Aristóteles, en la *Ética*, desmiente aquellas posturas que aseguran que la elección es un apetito. Ello en primer lugar porque los animales también tienen apetito y, sin embargo, no pueden elegir. Además, en ocasiones la elección va en contra del apetito y no es posible que éste se oponga a sí mismo. Por último, el deseo de algo depende de

⁴⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.3 n.7.

⁴⁰⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.1, n.1.

⁴⁰⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.1, n.1.

⁴⁰⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.1, n.2.

lo agradable que esto sea pero la elección puede realizarse con independencia de que algo resulte agradable o no⁴¹⁰.

Argumentos similares pueden ser esgrimidos frente a quienes afirman que la elección es un impulso, puesto que los animales también actúan por impulso y no parece que los actos impulsivos se realicen por elección.

Por otra parte, la elección tampoco es un deseo, por más semejantes que ambos sean. Es así como se puede querer algo imposible pero no se puede elegir, como anhelar vivir para siempre y no poder elegirlo. El deseo recae, a veces, sobre acciones que uno no puede realizar, como querer que cierto deportista triunfe. Ocurre, además, que el deseo corresponde más bien al fin, mientras que la elección apunta a los medios para conseguirlo, como desear la salud y elegir los medios para conservarla o recuperarla. Lo mismo ocurre con la felicidad, que no se obtiene por desearla sino que deseándola se procura elegir los medios que conduzcan a ella.

La elección no es una opinión, como en algún momento podría pensarse, porque la opinión puede versar sobre cualquier tema, posible o imposible. Por lo demás, las opiniones se califican de verdaderas o falsas, a diferencia de las elecciones que siempre son verdaderas y que son susceptibles de ser juzgadas como buenas o malas. Hay que considerar también que la opinión no configura el carácter, sino al revés. Del carácter de la persona van a depender, con frecuencia, las opiniones que emita. En cambio, las elecciones configuran el carácter, pues son sobre tomar o no tomar algo, evitarlo o no evitarlo, lo cual naturalmente tiene consecuencias, como se verá, en la formación caracterológica. Se opina sobre aquello que no sabemos del todo, mientras que se elige lo que consideramos bueno después de un juicio racional. Por eso, algunos resultan capaces de formular buenas opiniones pero, a causa de un vicio, no eligen lo que deberían⁴¹¹.

Se es bueno no por poder obrar bien, sino porque se obra bien, empero que el hombre sea perfecto, según el intelecto, hace que pueda obrar bien, no que de hecho obre bien. Como el que tiene el hábito de la gramática, por eso mismo, está capacitado para hablar coherentemente bien; pero, el hecho de hablar con coherencia, requiere que quiera hacerlo porque un hábito es aquello por lo cual alguien actúa si quiere, como dice Averroes en el libro tercero *Del Alma*. Por ello, es claro que una voluntad buena hace obrar bien al hombre según cualquier potencia o hábito obediente a la razón. Por eso,

⁴¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.1, n.2.

⁴¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.2.

se dice que un hombre es íntegramente bueno porque tiene una voluntad buena. Pero, por el hecho de que el hombre tenga una buena inteligencia, no se dice que es bueno en todo sentido, sino en un aspecto; por ejemplo, buen gramático o buen músico. Por lo tanto, como la elección pertenece a la voluntad y la opinión al intelecto, por la elección decimos que un hombre es bueno o malo, pero no por la opinión⁴¹².

A pesar de que la elección no sea alguna de ellas, éstas comprenden completamente todos los principios de los actos humanos: la razón, a la que pertenece la opinión, la voluntad, el apetito sensitivo, que se divide en irascible, al que pertenece la ira, y en concupiscible, al que pertenece la concupiscencia⁴¹³. Elegir no es optar entre dos alternativas, ya que esto puede hacerse movido por la opinión de otros sobre lo que se debe hacer, por un impulso que se inclina preferentemente en una línea o meramente por deseo. Así, pues, que una persona se determine por una opción no garantiza que esté eligiendo; tal determinación puede deberse al consentimiento de la voluntad a un impulso irracional de la afectividad movida por los sentidos internos. La elección, para ser tal, requiere de ciertos elementos esenciales que originan un verdadero acto de la persona.

Después de comparar la elección con el apetito, el deseo, el impulso y la opinión, es posible suponer que se refiere a algo que ha sido objeto de deliberación, puesto que es condición necesaria para ella ir acompañada de razonamiento y reflexión.

Ahora bien, la deliberación se lleva a cabo sobre aquellas cuestiones que pueden o no suceder dependiendo de nuestra intervención, ya que están en nuestro poder y resultan factibles según el proceder de cada cual, pues depende de él el obrar o no hacerlo⁴¹⁴.

⁴¹² id est non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem, quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operans, sicut ille qui habet habitum grammaticae ex hoc ipso est potens loqui congrue; sed ad hoc quod congrue loquatur, requiritur quod hoc velit. Quia habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in tertio de anima. Unde patet, quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc, quod habet bonam voluntatem. Ex hoc autem, quod habet bonum intellectum, non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid: puta bonus grammaticus, vel bonus musicus. Et ideo, quia electio pertinet ad voluntatem, opinio autem ad intellectum, ex electione dicimur boni vel mali, non autem ex opinione. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.6 n.4.

⁴¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.5 n.6.

⁴¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.3.

El hombre delibera sobre lo que él puede hacer por sí mismo. No lo hace sobre cómo se debe escribir porque las letras ya están dadas, pero puede deliberar si es conveniente o no hacerlo ahora, qué conviene escribir y cuestiones similares.

La razón es porque no deliberamos sino de lo dudoso. Pero no es dudoso de qué manera deba escribirse porque el modo de escribir está determinado y no es dudoso, y el efecto de la escritura no depende sino del arte y de la mano del que escribe. Pero hay deliberación acerca de aquello hecho por nosotros, en lo cual nos es preciso predeterminar de qué manera hacerlo porque no es en sí algo cierto y determinado⁴¹⁵.

Respecto de esto manifiesta el Filósofo que con relación a los conocimientos que resultan exactos, por ejemplo, las letras el hombre no delibera, pero sí delibera sobre qué escribir, o bien sobre cuestiones de intervención médica o negocios, o bien la navegación más que sobre el ejercicio físico, en cuanto que la primera es más imprecisa, y en la misma línea, más sobre las artes que sobre las ciencias que son más determinadas⁴¹⁶.

La deliberación no trata sobre el fin, sino sobre aquellos medios que conducen a él y que acostumbran a ocurrir de un modo, aunque su desenlace no es claro, o bien, indeterminado. Como dice Santo Tomás de Aquino, “deliberamos acerca de lo operable, de lo que está en nosotros, de lo que está en nuestro poder. Pues la deliberación o el consejo se ordena a la operación”⁴¹⁷. Porque una vez determinado el fin se delibera sobre los medios para alcanzarle, del modo más óptimo, eficiente y eficaz⁴¹⁸.

La deliberación es una investigación y un análisis que busca determinar el medio apropiado para alcanzar el fin. Puede incluir la reflexión sobre el agente, los instrumentos, su utilización, el modo como ha de realizarse. Por lo tanto, el objeto de la deliberación se identifica con el de la elección, con la salvedad de que el de ésta última se encuentra ya determinado y el de la deliberación persigue determinarlo. De esta manera, la deliberación brinda la forma a la elección actualizándola, lo cual permite

⁴¹⁵ Et huius ratio est quia non consiliamur nisi in dubiis. Non est autem dubium qualiter debeat scribi, quia certus est modus scribendi et non dependet effectus Scripturae nisi ex arte et manu scribentis. Sed de his est consilium *quaecumque fiunt per nos*, id est in quibus oportet per nos determinari qualiter fiant, quia non sunt in se certa et determinata. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.7 n.10.

⁴¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.3.

⁴¹⁷ Et dicit, quod consiliamur de operabilibus, quae *in nobis*, id est in nostra potestate existunt. Consilium enim ad operationem ordinatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.7 n.8.

⁴¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1, n.3.

afirmar que la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance⁴¹⁹, pues deseamos según la deliberación, que supone el consejo, decidiendo después de ella⁴²⁰.

2.1.3. Voluntad y entendimiento

Puesto que la voluntad sigue a la inteligencia, no puede querer lo que no ha conocido previamente. Es imposible amar verdaderamente algo si se le desconoce o si se le conoce mal porque, conociendo mal, no queremos bien.

La voluntad, ciertamente, no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón. Por eso la palabra intención designa el acto de la voluntad después de presuponer la ordenación de la razón que ordena algo⁴²¹.

Si la inteligencia se engaña o se equivoca, el querer tampoco será perfecto, dado que la voluntad tiende a un bien conocido. Lo que no cae, pues, en el ámbito del entendimiento, tampoco cae en el de la voluntad⁴²².

La voluntad sigue a la inteligencia⁴²³ y, por eso, el hombre quiere según lo que entiende. Empero con una facultad entiende y con la otra quiere⁴²⁴.

Es así como, siendo el hombre uno, según lo que entiende quiere, y si entiende mal no puede querer bien. Ambas facultades, de alguna manera se envuelven mutuamente⁴²⁵. De ahí que, aún cuando se empeñe en querer mejor, si no entiende más perfectamente no podrá lograrlo, pues, absolutamente considerados, el entendimiento precede a la voluntad y éste le presenta a ella su objeto.

Si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el

⁴¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁴²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.9 n.2.

⁴²¹ *Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.12, a.1 ad.3.

⁴²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.84.

⁴²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.75.

⁴²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.12, a.1 ad.1.

⁴²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.4.

objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento⁴²⁶.

Para querer bien, entonces, hay que perfeccionar la inteligencia a través del conocimiento de lo verdadero, por tanto, si el hombre desea amar más plenamente, debe profundizar en su conocimiento. De lo contrario, aunque tenga la intención no podrá amar mejor, pues no puede hacerlo prescindiendo de la inteligencia.

Cuando entendemos, lo entendido está en nosotros, y como queremos según lo que entendemos, queremos dentro de nosotros. De este modo, querer, al igual que entender, es un acto inmanente. Dado que como el conocer es perfección del ser inteligente, la volición es perfección del sujeto que quiere, así ambas operaciones son inmanentes del agente y no transitan al paciente, como en el caso, por ejemplo, de la calefacción⁴²⁷. Y dado este carácter inmanente de la voluntad, la perfección o imperfección del acto voluntario redundará sobre el hombre mismo, ya que de alguna manera, él es su voluntad. Si elige bien se hace buen hombre y si elige mal se hace malo.

Ésta es la razón de fondo por la que no es necesario robar materialmente para ser ladrón, basta con que se quiera robar. En otras palabras, sólo con decir interiormente “robaré” se hace ladrón. Asimismo, no se requiere adulterar materialmente para ser adúltero, es suficiente con que se quiera. De ahí la fuente del mal moral: el acto desordenado de la voluntad. Tal como un hombre bueno es aquél que quiere bien, un mal hombre es el que quiere mal.

⁴²⁶ Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum se ipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3 in c.

⁴²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.73.

Profundizando en estas ideas, se comprende mejor que el hombre virtuoso no es virtuoso porque realice obras de virtud, sino que hace las hace porque es virtuoso⁴²⁸. Es decir, previo al acto material se encuentra la determinación de la voluntad por la que tal acto toma su forma, pues de algún modo emana de él. La voluntad es la forma del acto, de manera que no se realizan buenas obras si previamente no se ha dicho una palabra interior verdadera a la que la voluntad sigue. Es imposible juzgar a alguien como virtuoso sólo por la materia del acto, porque la bondad del que obra está determinada por la intención que resuena en su corazón.

Se podría afirmar sin caer en un error que, en el fondo, lo determinante del acto de la voluntad es la inteligencia, pues formalmente ésta última proporciona la forma intelectual al querer de la voluntad. Sucede que la forma es el principio que determina y la materia es el principio intrínseco determinable. Al ingresar en la dinámica de la elección, vemos que el acto corresponde a la voluntad, mas ésta decide siguiendo un juicio que proviene del entendimiento, que al menos afirma que no se seguirá ningún juicio, lo cual ya implica seguir uno porque esa elección ha sido juzgada como buena. El principio determinante de la voluntad es un acto de la inteligencia. La voluntad sigue al entendimiento, ya que la primera no apetece sino el bien, apoyada en el juicio sobre si esto es bueno o malo, que es intelectual y que posee además un carácter final. El entender otorga un orden al acto voluntario, ya que conoce el fin y comprende la relación que existe entre los medios y el fin para después conducir a él⁴²⁹.

Este *bonum intellectum*, este bien entendido goza de los caracteres de una forma, pero también de los de un fin. Como forma, dice razón de principio especificativo de nuestros actos voluntarios, ya que éstos se distinguen unos de otros precisamente en razón de su objeto. Como fin, en cambio, este *bonum intellectum* nos es propuesto por la inteligencia como *conveniens*, como conveniente; para mover la voluntad, ha tenido que introducirlo intencionalmente en nosotros, no como bueno en sí del modo abstracto como lo consideraría la Ética en sus juicios científicos de valor, sino como algo que hay que obtener o realizar. Su último dictamen -este dictamen que la voluntad aguarda- lo preferirá, pues, no en modo *indicativo*, sino *imperativo* u *hortativo*: *fac hoc*⁴³⁰.

Este último juicio se presenta con ese carácter imperativo, no obstante es la voluntad la que determina cuál es el último juicio, pues el entendimiento no puede establecer este término con independencia de la voluntad del hombre que busca determinarse.

⁴²⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, C. IX, 9, 14.

⁴²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.I, c.1.

⁴³⁰ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.86.

Ahora bien: Santo Tomás establece que la voluntad sigue a la inteligencia en su último juicio práctico; pero, como el objeto de este juicio es teóricamente indeterminado, algo esencialmente relativo, corresponderá a la voluntad misma hacer salir a la inteligencia de su estado de indeterminación, decidiendo en cada caso cuál sea este último juicio que la condicionará a su vez⁴³¹.

El hombre, según se aprecia, se encuentra de una doble manera ordenado al Fin. Por la inteligencia y por la voluntad. Por la luz de la inteligencia accede a los primeros principios a partir de los cuales conoce todo y juzga cuando corresponde. Y por la voluntad recta apetece naturalmente lo que la razón le ofrece⁴³².

En el alma humana, el ente puede encontrarse bajo una doble razón formal: bajo la razón de verdadero o bajo la razón de bueno. Esto implica que puede recibir acomodando el ente a su modo -por vía intelectual-, o bien, acomodándose a él en la medida que tiende hacia él. El entendimiento y la voluntad determinan, por tanto, los modos en que las facultades humanas reciben y forman la vida interior de la persona. Ambas facultades coronan las potencias cognoscitivas y apetitivas.

Ahora bien, algo puede ser considerado en su perfección como es en sí mismo y de modo absoluto, es decir, *simpliciter*, o en cierto sentido y de manera relativa, considerando aspectos no esenciales, esto es, *secundum quid*.

La perfección del acto intelectual radica en la posesión, por parte del entendimiento, de la esencia de lo entendido. La perfección del acto propio de la voluntad, en cambio, se toma del orden del mismo, considerando su adecuada orientación hacia la nobleza de un ser⁴³³.

Poseer es de suyo más perfecto que encontrarse orientado hacia. Por este motivo, la inteligencia considerada en absoluto, es decir, de modo *simpliciter*, es más perfecta que la voluntad⁴³⁴.

No obstante, la perfección del hombre, que se vincula al orden de la vida humana, implica el *modus* en su vida concreta y de sus elecciones. El orden y desorden de la

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.62, a.3 in c.

⁴³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.11.

⁴³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3 in c.

voluntad influyen en el modo en que se desarrolla la vida humana. Por su carácter finito, el hombre conoce de modo imperfecto y no puede conocer en forma acabada ciertas cosas nobles, de manera que estar inclinado hacia ellas determina más su perfección como hombre que conocerlas. Es decir, cuando la esencia del objeto es proporcionada a su modo de conocer, resulta más apropiado conocerle que amarle, pero si, dada su nobleza, el objeto no puede ser comprendido entitativamente, es más perfecto hallarse inclinado correctamente a él.

El conocimiento de lo inferior eleva lo inferior a un modo de ser más noble, más espiritual, pues el entendimiento actualiza todo lo inteligible en potencia que posee. La inteligencia, de alguna manera, comunica ser a lo inferior. Ello no sucede si el objeto de conocimiento es un ente superior al ser del hombre. Por eso reviste mayor perfección ordenarse voluntariamente a él.

De esta manera, según su objeto formal, la inteligencia es superior a la relación a aquello que supera al hombre, la voluntad reviste, *secundum quid*, mayor perfección que la inteligencia. Pues ésta reduce la nobleza real de lo superior considerada intelectualmente en él mismo⁴³⁵.

Por tanto, algo puede ser imperfectamente conocido y perfectamente amado en la medida en que el amor respeta la perfección real del ser.

La perfección del conocimiento exige determinados requisitos que no pide la perfección del amor. El conocer, en efecto, pertenece a la razón, de la que es propio distinguir entre realidades que en la Naturaleza están unidas y unir de algún modo otras que en sí son diversas, comparando una cosa con otra. Y así, para la perfección del conocimiento, se requiere que el hombre conozca en detalle todo lo que hay en la cosa, como son sus partes, sus virtualidades, sus propiedades. Pero el mayor, en cambio, está en la facultad apetitiva, que apunta a la cosa tal como es en sí misma: de aquí que para la perfección del amor basta que se ame al objeto aprehendido tal como es en sí. Por lo mismo,

⁴³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22 a.11.

puede suceder que algo se ame más de lo que se conoce, porque algo imperfectamente conocido puede ser perfectamente amado⁴³⁶.

La vida humana se desordena, entonces, si buscando conocer lo inferior, descuida el debido orden a lo superior, o bien, si buscando el mayor conocimiento de lo superior, distorsiona se inclinación amorosa a ello.

Ambas facultades concurren de modo necesario y complementario a la perfección del hombre, en la medida en que se compenetran mutuamente en el desenvolvimiento de una vida auténticamente humana que tiende a la posesión de sí y la ulterior donación libre.

Es así como el conocimiento y la bondad no necesariamente poseen la misma proporción y brindan la misma bondad, pues puede ocurrir que, aun cuando la vida moral depende del conocimiento, una persona sea más perfecta que otra que sabe más por rectitud de su voluntad. Así, donde el conocimiento acaba puede seguir el amor⁴³⁷.

En la reflexión acerca del desarrollo de la vida humana es importante siempre salvar la dependencia de unidad que ambas facultades poseen y que configuran la vida espiritual del hombre que es una. La interioridad del ser humano se va desarrollando desde la adecuada operación de estas dos facultades que en él son accidentes, pero que dan origen a una vida.

Esto supone que nuestras facultades actúan en íntima compenetración; y no tememos dar a la palabra toda la fuerza de su sentido, porque cada una de ellas está impregnada por las demás. Digámoslo de paso: no debe olvidarse que, al referirnos a nuestras facultades, suelen usarse expresiones semejantes a las que usamos al tratar de realidades exteriores y de las relaciones que entre ellas median (relaciones de agente a

⁴³⁶ Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2 ad.2.

⁴³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2 ad.2.

paciente, por ejemplo, o de forma a materia), de ninguna manera debe esto inducirnos a atribuir (más o menos inconscientemente) a nuestras facultades el modo de ser de un *suppositum*, una unidad de totalidad, como si cada una gozara de una diminuta personalidad⁴³⁸.

2.1.4. Voluntad y felicidad

El hombre no elige el fin de su vida, pues naturalmente desea ser más⁴³⁹. No se elige querer ser feliz porque el fin último no cae bajo la elección; de lo contrario, no podría darse que “en verdad todos los hombres desean ser felices y lo ansían con un amor apasionado, y en la felicidad ponen el fin de sus apetencias”⁴⁴⁰. Lo que elegimos son los medios que nos conducen a la felicidad que naturalmente todos apetecemos y que, gracias a la inteligencia, podemos conocer para ordenar nuestro actuar a ella⁴⁴¹.

Aunque todos los hombres inevitablemente apetecen la felicidad⁴⁴², no todos la definen del mismo modo, ya que la definen, como hemos dicho, según el orden o desorden de sus apetitos.

Siendo una la voluntad de todos en conquistar y retener la felicidad, es de admirar cuán varias y diversas son las voluntades sobre la misma felicidad, no porque haya alguien que no la quiera, sino porque no todos la conocen. Pues, si todos la conociesen, no la harían consistir unos en la virtud del alma, otros en los placeres del cuerpo; éstos en ambas cosas, aquéllos y los de más allá en mil objetos dispares. En las cosas que experimentamos mayor deleite hicieron consistir la vida feliz⁴⁴³.

⁴³⁸ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.85.

⁴³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.37.

⁴⁴⁰ Quapropter, quoniam verum est quod omnes homines esse beati velint. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 5, 8.

⁴⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.62, a.8 ad.3.

⁴⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3 in c.

⁴⁴³ Mirum est autem cum capessendae atque retinendae beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus varietas atque diversitas voluntatum: non quod aliquis eam nolit, sed quod non omnes eam norint. Si enim omnes eam nossent, non ad aliis putaretur esse in virtute animi; aliis, in corporis voluptate; aliis, in utraque; et aliis atque aliis, alibi atque alibi. Ut enim eos quaeque res maxime delectavit, ita in ea constituerunt vital beatam. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. XIII, 4, 7.

A lo largo de la historia, la felicidad ha radicado para algunos en la vida voluptuosa, para otros en la vida activa y para otros en la contemplativa.

La vida voluptuosa consiste en la abundancia de bienes exteriores, sean riquezas u honores, o en vivir según las propias pasiones. En este género de vida no se encuentra la felicidad del hombre, más bien, la impide porque es contraria a la razón y, por tanto, se opone al bien del hombre. Si éste ordena todo a la voluptuosidad, subordina lo superior a algo inferior a él, desorden que constituye una fuente de sufrimiento y confusión. Además, debido a la exacerbación del sentido del tacto, se debilita cada vez más la fuerza de la inteligencia⁴⁴⁴.

Una vida de este tipo no impide al hombre ser feliz porque los bienes externos y los honores sean malos, sino porque esta sobreabundancia no le permite vivir según la razón, de manera que se aleja de su felicidad subordinándole completamente a bienes que no son dignos de él. Así pues no es feliz aún cuando goza de lo que ama, porque ama mal⁴⁴⁵. Así ocurre que, en esta misma dirección, llevar una vida voluptuosa también significa seguir los propios afectos, tanto del concupiscible como del irascible sin orden racional. Si sigue sus afectos prescindiendo de ella, no puede ser feliz, pues para serlo debe vivir humanamente. El hombre vive como tal cuando obra *con* afecto, pero siguiendo a su inteligencia, y no *por* afecto prescindiendo de ella. Esta vida resiste, entonces, a la verdadera felicidad del hombre en cuanto le priva del bien de la razón.

Por otra parte, la vida activa, que consiste en dar -cosas debidas o como beneficio gratuito- a los demás, ya sean amigos, conocidos o enemigos, dispone para la felicidad del hombre, pero ella no consiste propiamente en la felicidad. Pues, aunque la vida humana consiste en la acción, ésta depende, de alguna manera de la especulación, operación en la cual sí consiste la felicidad humana. La vida activa se concentra en el gobierno de la vida o de dar forma a las costumbres; a diferencia de la contemplativa que busca las causas de la naturaleza y de la verdad en sí⁴⁴⁶. Pero en la medida que las costumbres guardan el orden que corresponde, el hombre se dispone con una inteligencia más limpia a gozar del conocimiento de la verdad. La vida activa, en último término, nos prepara para la contemplación⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.69, a.3 in c.

⁴⁴⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.VIII, 9.

⁴⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.VIII, 4.

⁴⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.69, a.3 in c.

La contemplación perfecta es la felicidad; si es imperfecta es ya un comienzo de ella. Esta vida contemplativa imperfecta consiste en el conocimiento de lo más perfecto en el mundo: la persona, no en abstracto sino en concreto, es decir, conocer a esta persona. Y la vida contemplativa perfecta es el conocimiento de lo más perfecto, es decir, el conocimiento del Ser Personal *simpliciter*⁴⁴⁸.

La amistad es el signo de este conocimiento acompañado del amor. La vida contemplativa consiste en la vida amistosa. Este tipo de vida exige dos cosas: por parte de la inteligencia, una limpieza de la inundación afectiva que distorsiona sus juicios y que le impide conocer, y por parte de la voluntad, el amor hacia lo más perfecto y la paz con los demás hombres.

Porque en la contemplación humana es el hombre quien contempla, en ella convergen el entendimiento y la voluntad con sus actos más perfectos. Es verdadera contemplación cuando hay amor de por medio, y tanto más íntimamente se vinculan cuanto más perfecto es lo contemplado. Así, es posible afirmar que el objeto óptimo de la contemplación es la Bondad y el fin de todo es la Verdad. De este modo, la verdad vendría a ser lo que se contempla y el bien lo que se apetece como fin⁴⁴⁹.

Siendo la felicidad una posesión plena, no puede consistir en la praxis, cuya cumbre está en la prudencia y perfección de la vida activa. La plena posesión se alcanza mediante la operación de la razón superior. Cuando contemplamos, el cognoscente y lo conocido se hacen uno.

Podríamos concluir, entonces, que el hombre que más sabe es el más feliz y, por lo tanto, el más perfecto humanamente. No obstante, este “saber más” tiene relación con la profundidad acerca de lo esencial, conocimiento que implica la connaturalidad con lo bueno. La vida activa connaturaliza a la persona con el bien, disponiéndola al conocimiento de lo máximamente verdadero. Por eso, podemos encontrar un hombre que aún conociendo mucho en cantidad no sea bueno ni feliz. Puede ser también que una persona conozca las verdades más elevadas y sublimes y, sin embargo, no las contemple perfectamente porque no las ama, dada la corrupción de su vida y la falta de rectitud en su voluntad. Podría llevar una vida pobre, pues conociendo la verdad vive según la mentira. Conoce la verdad y no es feliz, ya que no vive según la verdad que conoce y su vida se sitúa lejos de ella.

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴⁹ Cfr. BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.192.

La perfección intelectual sólo es un bien para el hombre si se acompaña de una voluntad recta. Sin embargo, dicha rectitud es inalcanzable si no se conoce la verdad porque no se puede amar lo que no se conoce⁴⁵⁰ y, si desconoce la verdad, no puede amarla libremente. Por eso, el hombre requiere de una voluntad recta para su felicidad, mas ella no basta, debido a que la teoría es más perfecta que la praxis y el entendimiento práctico corresponde al entendimiento especulativo que, por extensión, se hace práctico.

El hombre conoce la verdad y esa verdad que le trasciende se manifiesta en su interior como una luz que ilumina su vida. Pero, además de conocerla, debe también amarla, y ese amor se expresa obrando según ella. De este modo el ser humano se va connaturalizando progresivamente con el bien objetivo y trascendente perfecto. Esto constituye, al mismo tiempo, una preparación de la persona para la contemplación de ese bien. Una contemplación plena y perfecta de tal Bien transformaría completa y radicalmente al hombre. Pero, dada la limitación de su modo de conocer, no puede comprender perfectamente ese máximo Bien. Por esto, en cuanto a lo que es perfectísimo y trascendente, en esta vida, el amor es más unitivo que el conocimiento. En su actual condición, entonces, el hombre se une más al Sumo Bien amándolo que conociéndolo⁴⁵¹. Así, cuando la persona obra según la norma de la razón manifestada en su conciencia porque quiere esa norma, la Verdad se le une más íntimamente llenándole de gozo. Tal gozo es consecuencia de la cercanía entre el hombre y la Verdad que se va encarnando amorosamente en él⁴⁵².

De este modo, en el tiempo nos unimos a la Suma Perfección más plenamente amándola que conociéndola. Aún cuando no podamos comprender qué es la Suma

⁴⁵⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L X, 1, 1.

⁴⁵¹ “Pero el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí. De ahí que para la perfección del amor baste que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. Por esta razón, pues, sucede que una cosa es más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida. Como se ve, sobre todo, en las ciencias, a las que algunos aman por un cierto conocimiento general que de ellas tienen. Por ejemplo, porque saben que la retórica es una ciencia por la que el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en la retórica. Y algo semejante debe decirse acerca del amor de Dios”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2 ad.2

⁴⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.5 ad.1.

Perfección, nos relacionamos con ella según qué es el Sumo Bien. Y a pesar de no poder ahora dar cuenta del significado que esto tiene, sabemos que no hay nada más digno de estima y valor, y así se transforma en la norma suprema de nuestras elecciones. Nos acercamos más a la Perfección Subsistente amándole por sobre todas las cosas que teniendo muchísima ciencia sobre Ella. Hay que admitir, entonces, que nos unimos más a Ella obrando según su ley que poseyendo todo el saber teológico. De ahí que una persona de voluntad recta pueda ser más amiga de Dios aunque desconozca toda la teología y, por el contrario, sea su enemigo quien muy bien le conozca.

Si en el tiempo vale más amar a lo Perfectísimo que conocerle, lo opuesto sucede con los bienes inferiores, a los cuales es óptimo conocer más que amar. Cuanto más se les conoce más se les desprecia. Nuestro conocimiento puede penetrar más acabadamente en lo que son, ya que son materiales y finitos, y cuanto más se les conoce menos se les ama. Por el contrario, cuanto más conocemos las realidades superiores al hombre, más se las ama. Por tanto, aunque el amor sea más unitivo que el conocimiento respecto de lo trascendente, se ha de procurar siempre, apoyados en una voluntad recta, ascender al mayor conocimiento posible de esas realidades porque esto intensifica y fortalece el amor⁴⁵³.

La voluntad, al ser una facultad racional, se encuentra indeterminada respecto de los bienes conducentes a la felicidad. Sin embargo, amando naturalmente el fin, busca naturalmente determinarse en forma cada vez más perfecta a él. Un hombre no manifiesta la perfección de su voluntad al cambiar constantemente aquello que quiere o no decidirse por nada aún, pues la voluntad es máximamente ella cuando se determina de modo libre por lo que más perfectamente conduce a la plenitud debida. La voluntad aspira a la determinación libre y, en la medida en que permanece indeterminada, no manifiesta su perfección.

Por su parte, las criaturas angélicas sólo se han determinado una vez y para siempre y jamás pueden cambiar esa determinación voluntaria. Además poseen una voluntad, en cuanto potencia, más perfecta que la humana. Por su parte, el hombre, cuanto más estable en sus determinaciones al bien, más expresa la perfección de sus elecciones pasadas, la claridad de su conocimiento y la rectitud de su voluntad. Así, la voluntad se perfecciona verdaderamente orientándose a la felicidad cuando se determina total y definitivamente por todo lo bueno, esto es, lo verdadero.

⁴⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1 in c.

Gracias a su inteligencia y su voluntad, el hombre posee de modo germinal toda ciencia y todo orden, por cuanto ambas hunden sus raíces en un fondo común que brinda unidad y la busca en su totalidad, la *memoria sui*, inclinando al hombre a la síntesis y a la elección buena. Si él actualiza esto en sus decisiones y conocimientos, que se vinculan íntimamente para dar el sello de humano a todos sus actos, vigoriza y consolida su íntima determinación de ser fiel al bien hasta el fin.

2.2. La libertad

La determinación o indeterminación de la voluntad implica una elección. Es decir, si el hombre obra propiamente como tal por voluntad dado que por el conocimiento intelectual posee un juicio de lo que ha de obrar, es necesario que goce de libertad, para ser dueño de su acto⁴⁵⁴.

La elección se distingue de la voluntad en que ésta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la elección se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza, mientras que la elección se identifica con la voluntad como razón, y es un acto propio del libre albedrío.⁴⁵⁵

Sabemos que todo agente se mueve y obra por un fin⁴⁵⁶. Esa finalidad será, entonces, una perfección que la criatura todavía no posee. Si esto es así, tendremos que admitir que un ser perfecto no se mueve. La Perfección hacia quien todo se orienta no se mueve, pues no hay perfección que deba conseguir.

Todos los demás entes realizan actos para perfeccionarse, y serán tanto más perfectos entitativamente cuantos menos deban realizar para conseguirlo. Ahora bien, para llevar a cabo tales actos se requiere de las facultades que lo permitan. Por lo tanto, podríamos decir que todos los entes finitos son en orden a su operación. Y en un ente que realiza diversas operaciones, las inferiores se ordenan a las superiores, porque el fin de las inferiores se subordina al de las superiores. Por eso, en el hombre todo se

⁴⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.48.

⁴⁵⁵ Electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.4 in c.

⁴⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.6 in c.

ordena a que entienda y quiera, que constituyen los actos más perfectos que puede realizar.

Aún cuando las potencias vegetativas se desarrollan antes que las intelectivas, éstas últimas están primero en el orden de la intención generativa, de manera que las vegetativas y sensitivas sustentan a las intelectuales para que, conociendo el fin, el hombre se determine libremente respecto de los medios que le conducen a la felicidad.

La voluntad realiza un acto que es querer. Apetece de modo natural, como ya hemos dicho, la vida feliz.

Pero aunque nuestro entendimiento se actúe en orden a algunas operaciones, sin embargo hay algo que le es establecido por la naturaleza; como son los primeros principios acerca de los cuales no puede haberse de otro modo, y el último fin, que no puede dejar de querer⁴⁵⁷.

La felicidad constituye la perfección del hombre, de modo que todas sus operaciones se ordenan a ella. Y como sus elecciones recaen sobre los medios para alcanzarla, la voluntad, entonces, no solo quiere sino que también elige los bienes que le conducen a la obtención del último fin. A la voluntad en cuanto elige la llamamos *libertad*, pues La voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar⁴⁵⁸.

El hombre, a diferencia de los seres irracionales, se determina deliberadamente a sí mismo a obrar o no obrar. Siendo capaz de un juicio universal susceptible de ser aplicado a muchos particulares, es indispensable que la determinación hacia el particular no sea necesaria sino libre; en ese sentido, puede obrar de un modo o de otro. Es decir, el hombre goza de un juicio práctico no determinado por naturaleza, lo que en sí implica libertad.

La voluntad se encuentra naturalmente determinada al bien común. Pero la determinación al bien particular surge de la voluntad libre que sigue a un juicio práctico contingente, al cual no se opone determinante natural alguno, salvo otro juicio práctico

⁴⁵⁷ Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3 in c.

⁴⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.72.

ulterior. En consecuencia, el acto humano implica un dictamen libre de la razón, lo que equivale a tener libre albedrío⁴⁵⁹.

Lo electivo es intermedio y lo intermedio es fin relativo, de manera que la libertad no es fin sino medio. De ahí que una persona no es feliz porque elige o por lo mucho que elige, sino por lo bien que elige y por cómo ama lo elegido. Esto implica que el ser más libre no es aquél que está en potencia con respecto a más cosas. Si fuera así, ser más libre consistiría en ser más cercano a la materia prima, la que se halla libre de toda determinación y, que por lo mismo, es lo más imperfecto. La libertad humana es más acto que potencia porque de suyo es acto y tiende al acto, esto es, a una determinación libre, dueña también del juicio. Como lo expresa Bofill, “el hombre es libre, *compos sui*, no porque obre al margen de todo juicio, sino porque es dueño de su propio juicio”⁴⁶⁰.

Para elegir bien, el hombre debe amar bien. Si una persona no tiene claridad respecto del fin y no ama un fin verdadero, no puede elegir bien los medios para conducirse. Al amar mal se elige mal. Por lo tanto, la libertad necesita ordenarse amando bien. El amor perfecciona la libertad, pues amando el verdadero fin y amándolo bien, se eligen los medios adecuados. Y si se ama el fin, se aman también los medios que a él conducen⁴⁶¹.

No obstante, es imposible elegir bien si entendemos mal. Debe existir una conexión intrínseca entre la libertad y el objeto de la inteligencia, ya que se puede afirmar que el hombre posee libertad, porque se inclina a querer por el juicio de la razón, no por determinación de la naturaleza⁴⁶². En otras palabras, la raíz de la libertad se encuentra en la verdad.

Toda la razón esencial de la libertad depende del modo de conocimiento. Si el juicio de la facultad cognoscitiva no está en poder de alguien, sino que es determinado desde fuera de él, tampoco el apetito estará en su poder, y por consiguiente tampoco el movimiento u operación. Pero el juicio está en la potestad del que juzga, según que puede juzgar de su juicio. Pero juzgar de su juicio es únicamente propio de la razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce el modo de haberse de las cosas

⁴⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.II, c.48.

⁴⁶⁰ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.87.

⁴⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.12, a.3 in c.

⁴⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.88.

de las que juzga y por las que juzga: Por lo cual, la raíz de toda libertad está constituida en la razón⁴⁶³.

La verdad se expresa en el concepto, y sin conceptos no hay libertad. Por ejemplo, si queremos educar en y para la libertad, primero hay que mostrar la verdad con la palabra y con la vida, encendiendo un amor vehemente por el fin de la vida humana.

Debido a esta unión íntima entre verdad y libertad, la paz interior se halla en elegir racionalmente, bajo el amparo de lo que es el fundamento de su ser y que se manifiesta interiormente como una ley que el hombre no se da a sí mismo. Si se cambia este fundamento se elige mal. Esto implica también que la libertad no está en la independencia del hombre, sino más bien en la verdad que obra cada vez más íntimamente en él.

El hombre es persona y, por lo tanto, es lo supremo del universo material. No obstante, es una persona humana, de manera que no es él la Perfección. Y al elegir anteponiendo su infinitud relativa -como persona- a su finitud entitativa -como hombre- se deshumaniza. Se volvería la medida de sus actos sin subordinarse a lo que es superior. Puede transformarse en quien dice absolutamente qué es el bien y el mal, obviando el fundamento al cual está sujeto.

El legítimo deseo de independencia que le corresponde por la dignidad que posee en cuanto ser personal exige que todas sus decisiones se funden en la verdad objetiva que lo trasciende. Cuando no elige según esa ley, la libertad irrevocablemente se malogra, quedando atrapado en una ley sin libertad.

Atando aspectos relevantes de lo hasta ahora expuesto, es menester admitir que la libertad es la capacidad que tiene el hombre de realizar por sí mismo el bien que le corresponde. Que sea libre no significa que pueda elegir el mal; significa que puede elegir por sí mismo el bien. El querer recto emana del orden ya entrañado en el interior del hombre, fundado en el eco de ese amor original que resuena en la memoria de su espíritu.

⁴⁶³ Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.24, a.2 in c.

2.2.1. El perfeccionamiento libre de las potencias

Todo lo dicho hasta el momento lleva a reconocer que tanto el orden como el desorden están en poder del hombre, pues por la voluntad puede obrar o no de un determinado modo. Aún cuando las potencias en sus operaciones no se encuentren perfectamente dispuestas, voluntariamente el hombre puede procurar su rectificación o, bien, su progresiva desvirtuación. Pues siempre que está al alcance del hombre el hacer, lo está también el no hacer; si está a su alcance el sí, lo está también el no; y si puede ir por lo bello, puede ir por lo vergonzoso⁴⁶⁴.

Así comenta el Aquinate este pasaje de Aristóteles diciendo:

Por ende, debe decirse que, en cualquiera de los casos en que la afirmación está en nosotros, la negación también lo está y viceversa. Las operaciones de las virtudes y de los vicios difieren según la afirmación y la negación. Por ejemplo, si honrar a los padres es un bien y es un acto de virtud, no honrarlos es un mal y concierne al vicio. Si no robar concierne a la virtud, robar concierne al vicio. De lo cual se desprende que, si la operación de las virtudes está en nosotros como se probó, también la operación de los vicios está en nosotros. En consecuencia, el vicio está en nosotros, en nuestro poder⁴⁶⁵.

Si las operaciones están en nosotros, los hábitos también lo están y, obrando o no el bien, la persona se hace buena o mala, honesta por la virtud o malvada por el vicio. Así pues, la perversidad es algo voluntario, ya que las acciones del hombre son engendradas en él y proceden de él como sus hijos⁴⁶⁶. Son actos cuyo principio está en él y, por lo mismo, dependen de él que obra voluntariamente, es decir, queriendo.

⁴⁶⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1 n.5.

⁴⁶⁵ Sic ergo dicendum est quod in quibuscumque rebus affirmatio est in nobis, et negatio, et e converso. Operationes autem virtutum et vitiorum, differunt secundum affirmationem et negationem. Puta si honorare parentes est bonum et actus virtutis, non honorare parentes est malum et ad vitium pertinens. Et si non furari pertinet ad virtutem, furari pertinet ad vitium. Unde consequens est quod si operatio virtutum est in nobis, ut probatum est, quod etiam operatio vitii sit in nobis. Et ita per consequens ipsum vitium erit *in nobis*, id est in potestate nostra. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.11 n.3.

⁴⁶⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1 n.5.

Cuando el mal se ha hecho por la fuerza o por ignorancia se excusa al agente, más si voluntariamente actúa bien se le elogia o reprende. Estimulase al hombre a hacer el bien y evitar el mal, pero no puede darse tal exhortación sobre algo, si no cae dentro de lo que está a su alcance hacer o no hacer. Por eso, se reprocha y castiga la ignorancia responsable⁴⁶⁷.

Por su modo de vivir, el hombre puede volverse injusto o licencioso, ya que las conductas particulares determinadas voluntariamente son las que hacen a una persona ser de tal o cual manera. Según las actividades a las cuales se entreguen, será el modo de ser que en él se vaya configurando. Negarlo es signo de gran insensatez⁴⁶⁸.

Se trata de una ignorancia completa de lo que es la vida humana pensar que el modo de ser de un hombre es fruto de algo distinto a lo que él mismo quiere y algo a lo que ha llegado sin conducirse él mismo. Puede no querer ser como ahora es producto de lo que eligió, y resultarle muy difícil revertirlo. No obstante es responsable de lo que ha llegado a ser. Resulta absurdo pensar que el injusto no quiera serlo, o bien, el que vive de un modo licencioso, no vivir así. Si alguien sabiendo obra de tal manera que se hace injusto, es voluntariamente injusto, pero no por la simple voluntad dejar atrás la injusticia, de manera similar a como no le basta al enfermo no querer la enfermedad para llegar a estar sano, y como aquel que lanzando una piedra puede recobrarla ya, aun cuando estaba en su mano el lanzarla o no. Así el hombre injusto y licencioso podía inicialmente no llegar a serlo, y por eso lo es voluntariamente si bien cuando ya lo es no le es posible no serlo⁴⁶⁹.

Una vez que voluntariamente se ha llegado al desorden, ya no está al alcance de la voluntad del hombre revertirlo tan sencillamente como llegó a él, pues es algo que afecta su naturaleza más allá de su voluntad. Por eso, las consecuencias intrínsecas y extrínsecas del desorden al que se llegó no son evitables mediante un acto opuesto de voluntad.

Puede el hombre desear la causa y, por amor a esa causa, querer los efectos, en la medida que no se renuncia a la causa por los efectos que conlleva, y en esa línea los efectos son indirectamente queridos, no en sí mismos, sino que por su conexión a la causa querida en sí. Pueden no quererse directamente los efectos de la ebriedad, pero

⁴⁶⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1 n.5.

⁴⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

no se renuncia por ellos al exceso de alcohol y al deleite anejo a él. Así acontece que por el deseo del licor los efectos son asumidos, aunque *a posteriori* no sean deseados. Ello no implica que *a priori* fueron buscados voluntariamente.

Si alguien quiere alguna causa de la que sabe se sigue tal efecto, la consecuencia es que quiera el efecto. Aunque quizá no quiera ese efecto por el efecto mismo, sin embargo prefiere que ese efecto exista a que la causa no exista. Como alguien quisiera caminar en verano sabiendo de antemano que transpirará, la consecuencia es que quiere transpirar. Aunque no lo quiere en sí, prefiere no obstante sufrir el sudor a renunciar al paseo. Nada impide que algo, que no es en sí voluntario, sea voluntario, en razón de algo distinto, como quiere una bebida amarga, en razón de la salud⁴⁷⁰.

No sería lo mismo si se ignorasen los efectos de tal causa, como que al salir a pasear se sufriera el asalto y ataque de los ladrones. Sin embargo, no por ignorar los efectos que puede conocer deja el hombre de ser culpable de sufrirlos. Así como la progresiva incontinencia que decae en vicio -hasta percibirse atado con cadenas- del que obra por lujuria, constituye un efecto cognoscible y su desconocimiento con antelación, revela un desorden presente en la persona antes de contraer el vicio.

La creciente distorsión de sí es voluntaria en el hombre, es querida, aunque después no se deseen sus consecuencias. Revertir este proceso intencionalmente no se compara, en cuanto a su posibilidad reversión, a la potestad que tenía antes para hacer o no el mal.

No porque alguien voluntariamente se vuelva injusto, cuando quiere, deja de ser injusto y se vuelve justo. Lo prueba por un símil con las disposiciones corporales. Si alguien provisto de salud, cae enfermo queriendo por vivir incontinentemente, por usar sin moderación la bebida y el alimento y no obedecer a los médicos, en un principio, tuvo en su poder el no enfermarse. Después de realizar la acción, ingerido el alimento excesivo o perjudicial, no tiene ya en su poder el no enfermarse. Como el que arroja una piedra puede no arrojarla, no obstante, no tiene en su poder recuperarla una vez arrojada. Sin embargo, decimos que tirar o arrojar una piedra está en el poder del hombre porque, en un principio, estuvo en su poder. Así sucede en las costumbres viciosas; en un principio, estuvo en el poder de un hombre no volverse injusto o

⁴⁷⁰ Si enim aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum. Et quamvis forte non velit illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse quam causa non sit. Sicut si aliquis velit ambulare in aestu, praesciens se sudaturum, consequens est quod velit sudare. Quamvis enim hoc secundum se non velit, vult tamen potius sudorem pati quam ab itinere abstinere. Nihil enim prohibet aliquid non esse secundum se voluntarium quod tamen est voluntarium propter aliud, sicut potio amara propter sanitatem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.12 n.6.

incontinente. Por eso, decimos que los hombres, queriéndolo, son injustos e incontinentes, aunque una vez que han llegado a serlo, no tienen ya en su poder que, de inmediato, dejen de ser injustos o incontinentes, sino que para esto se requiere gran disciplina y ejercitación⁴⁷¹.

Ocurre, luego, que el desorden tiene consecuencias negativas para el ser del hombre, le daña íntimamente en cuanto a lo que le corresponde ser. A pesar de ser un bien, su naturaleza no le impide infringirse daño y corromperse.

Ahora bien, los que tienen los ojos de la mente abiertos y no turbios ni cegados por vanos intereses, ven con facilidad que todas las cosas que se vician y mueren son buenas, aun cuando el vicio y la muerte sean malos. El vicio y la muerte no dañarían en absoluto si no privasen de algún elemento sano, y, efectivamente, el vicio no sería tal si no dañase. Así como el vicio perjudica a la salud, que sin duda todos consideran buena, del mismo modo son buenas todas las cosas que el vicio destruye; y sin embargo, las cosas que se oponen al vicio pueden ser dañadas. De ahí que las cosas que pueden ser viciadas son buenas, aunque puedan ser viciadas porque son bienes limitados⁴⁷².

Puede alegarse que se ha elegido el mal porque se consideraba como bueno y que resultó no ser así. Mas la causante de considerar el verdadero mal como un bien es la imaginación, que reviste al mal de aparente bien de modo que el hombre lo apetece. Pero que la imaginación se halle de tal modo desordenada, a no ser por una alteración

⁴⁷¹ Deinde cum dicit: non tamen si velit etc., ostendit quod habitus mali non subiacent voluntati omnino, postquam sunt generati. Et dicit quod non ideo, quia voluntarie fit aliquis iniustus, quandocumque volet desinet esse iniustus et fiet iustus. Et hoc probat per simile in dispositionibus corporalibus. Si enim sit aliquis qui quum sanus esset, volens in aegritudinem incidit per hoc quod vivit *incontinenter*, utendo scilicet immoderato cibo et potu et non obediendo medicis, a principio inerat in eius potestate non aegrotare; sed postquam emisit actionem, sumpto scilicet iam superfluo aut nocivo cibo, non adhuc est in potestate eius ut non aegrotet. Sicut ille qui proiecit lapidem potest, non proiicere: non tamen in potestate eius est quod resumat quando proiecerit, et tamen dicimus quod emittere vel proiicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio sic erat. Sic etiam est et de habitibus vitiorum: quia a principio in potestate hominis est quod non fiat iniustus vel incontinens. Unde dicimus quod homines volentes sunt iniusti et incontinentes: quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit hoc in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse iniusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.12 n.7.

⁴⁷² Hinc iam cui oculi mentis patent, nec pernicioso studio vanae victoriae caligant atque turbantur, facile intellegit, omnia quae vitiantur et moriuntur, bona esse, quamquam ipsum vitium, et ipsa mors, malum sit. Nisi enim salute aliqua privarentur, non eis noceret vitium vel mors: sed si non noceret vitium, nullo modo esset vitium. Si ergo salutem adversatur vitium, et nullo dubitante salutem bonum est; bona omnia sunt, quibus adversatur vitium; quibus autem adversatur vitium, ipsa vitiantur: bona sunt ergo quae vitiantur; sed ideo vitiantur, quia non summa bona sunt. SAN AGUSTÍN, *De Vera religione*, 19, 37.

mórbida, también es responsabilidad del hombre, ya que no procuró su debido orden en servicio al entendimiento. Hace el mal moviéndose según apariencias y es responsable de moverse así y, en cierto modo, de que las apariencias no puedan ser superadas⁴⁷³.

Podríamos decir que todos aspiran a lo que aparece bueno, pero que no controlan su imaginación, sino que según son los apetitos de cada uno es su imaginación y así le parece el fin. Y así como es causante de su modo de ser lo es también en cierta manera del orden de su imaginación⁴⁷⁴.

2.2.2. El origen del mal moral

Los defectos en la operación de la voluntad no son testimonio de la auténtica libertad de la voluntad, sino que constituyen únicamente la posibilidad para el mal moral.

No usar de la regla de la razón y de la ley divina hay que considerarlo en la voluntad como anterior a la elección desordenada. En cuanto a esto, es decir, al no usar de la predicha regla, no hace falta buscar causa alguna; porque basta para ello la misma libertad de la voluntad por la que puede obrar o no obrar; y el mismo no atender en acto a la regla, considerado en sí, no es algo malo ni como culpa ni como pena; porque el alma no está obligada, ni le es posible, atender a tal regla siempre actualmente; pero tiene primeramente sentido de algo culpable por cuanto procede el hombre a la elección sin la actual consideración de la regla; así como un artífice no causa algo defectuoso por el no estar siempre teniendo consigo la medida, sino por cuanto no teniendo la medida produce a cortar la materia; de modo proporcional, no hay culpa en la voluntad sino por cuanto no teniendo tal regla de la razón o de la ley divina; sino por cuanto no teniendo tal regla o medida procede a elegir; y por eso Agustín dice que la voluntad es

⁴⁷³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.III, c.7.

⁴⁷⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, l.1 n.5.

causa del pecado en cuanto es voluntad deficiente; pero aquel defecto lo compara al silencio o a las tinieblas, a saber, porque aquel defecto es sólo una negación⁴⁷⁵.

La piedra se dirige al bien proporcional a su naturaleza, mas no por sí misma sino por un apetito natural. El animal irracional tampoco se dirige al bien de su naturaleza por sí mismo, sino por instinto. Ellos no se conducen por sí mismos, sino que son gobernados sin libertad. El hombre, en cambio, es gobernado con libertad, lo que implica, por una parte, que siempre es movido y, por otra, que es él quien se mueve libremente. Esto significa que, aunque siempre lo mueva el bien, puede por sí mismo elegirlo. Por eso nadie puede elegir el mal o, mejor dicho, se le puede elegir, pero considerado bajo la razón de bien⁴⁷⁶. Y a pesar de poder elegirlo por ser libre, no se manifiesta auténticamente su libertad cuando lo elige. Al hacer el mal, se muestra una libertad deficiente⁴⁷⁷.

Un acto deficiente consiste en elegir un bien inferior en lugar de uno mayor, así en el momento que la potencia reemplaza el acto sobreviene el mal⁴⁷⁸. El hombre que hace el mal opta, en realidad, por un bien anteponiéndolo a otro superior. Así pues, el primer desorden de la criatura racional es la voluntad de ir contra lo que ordena la suma e íntima Verdad⁴⁷⁹. Cuando se descuida la familia, se ha preferido otra cosa ciertamente buena, como el trabajo, dándole más importancia a éste que a ella. De esa preferencia resulta accidentalmente el mal, pues la persona se priva de lo que verdaderamente le

⁴⁷⁵ Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit in XII de Civit. Dei, quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q.1, a.3 in c.

⁴⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q.1 a.3 in c.

⁴⁷⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II, 6, 14.

⁴⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.37.

⁴⁷⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Vera religione*, XX, 38.

hace más hombre. En el caso del adúltero, éste eligió algo bueno, como la belleza de una mujer, por encima de un bien mayor que es la promesa de fidelidad a su esposa.

Esto significa que no existen naturalezas malas, sino malas elecciones. No es un problema la belleza de la mujer, el problema es que un hombre puede elegir amar mal esa belleza, siendo buena esa belleza⁴⁸⁰.

2.2.2.1. *La naturaleza del mal moral*

San Agustín, en diálogo con los Maniqueos que se preguntan insistentemente por la causa del mal, les corrige diciendo que lo primero es preguntarse por la naturaleza de aquello de lo cual buscan su origen⁴⁸¹.

Lo mismo antes de preguntar de dónde procede el mal es preciso investigar cuál es su naturaleza⁴⁸². En consecuencia, para determinar el origen del mal es condición previa dar con su naturaleza. Ahora bien, en esta obra muestra el mismo Santo cómo las afirmaciones de los Maniqueos se derrumban por sí mismas, al considerándole algo contrario a la naturaleza de cualquier cosa⁴⁸³.

El mal no posee sustancia o naturaleza, concluye San Agustín, pues ataca a una naturaleza por cuanto se trata de privación de bien hasta llegar a la misma nada, como lo expresa en otro texto.

Yo, ignorante de estas cosas, perturbábame con ellas, alejándome de la verdad, me parecía que iba hacia ella, porque no sabía que el mal no es más que privación de bien hasta llegar a la misma nada. Y ¿cómo la había yo de saber, sin la vista de los ojos no veía más que cuerpos y con los del alma no iba más allá de las imágenes?⁴⁸⁴

Es imposible que posea sustancia, pues de lo contrario poseería ya bondad lo cual es incompatible con la idea real de mal. Todo aquello que es susceptible de corrupción

⁴⁸⁰ Cfr. CANALS, F., *Mundo histórico y reino de Dios*, p.39.

⁴⁸¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Contra Faustum manichaeum*, L.II, c.2 n.2.

⁴⁸² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Natura boni*, c.4.

⁴⁸³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manichaeum*, L.II, c.2 n.2.

⁴⁸⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.III, c.7.

constituye un bien, y es posible su corrupción por cuanto siendo un bien imperfecto puede ser privado de él⁴⁸⁵.

También me dio a entender que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, como tampoco lo podrían si no fuesen buenas; porque si fuesen sumamente buenas serían incorruptibles y si no fuesen buenas, no habría en ellas qué corromperse. Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego, o la corrupción no daña nada, lo que es imposible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien. Por donde, si fuesen privadas de todo bien no existirían absolutamente; luego si fuesen y no pudieren ya corromperse, es que son mejores que antes, porque permanecen incorruptibles ¿Y puede concebirse cosa más monstruosa que decir que las cosas que han perdido todo lo bueno se han hecho mejores? Luego, las que privadas de todo bien quedarían reducidas a la nada. Luego, en tanto que son en tanto son buenas. Luego, cualesquiera que ellas sean, son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien⁴⁸⁶.

De este modo, decir que el mal es lo que daña es verdadero. Decir que daña significa a su vez afirmar que priva de algún bien a lo que infringe daño, pues de lo contrario no daña en absoluto⁴⁸⁷. El mal, entonces, es una privación que existe en una sustancia a la que afecta. Pero esta sustancia a la que afecta no es el mal, sino que se trata de un bien que, atacado por la corrupción, es privado de su integridad y pureza⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.VII, c.11.

⁴⁸⁶ Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt; ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster *omnia bona valde*. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.VII, c.12.

⁴⁸⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manichaeum*, L.II, c.3 n.5.

⁴⁸⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manichaeum*, L.II, c.5 n.7.

El mal es, en el sujeto, la carencia de una especie, modo u orden que debiera poseer⁴⁸⁹.

Y el mal no es otra cosa que la corrupción de la medida, de la belleza y del orden natural. La naturaleza del mal es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala⁴⁹⁰.

Toda naturaleza, en cuanto que es, es buena:

Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus montañas, y el tempero de sus alcores, y las llanuras de sus campiñas; sus estancias, amplia y bañada de luz; buenos los animales, seres vivientes; bueno el aire salobre y templado, buena la sana faz del hombre de líneas regulares, iluminada por suave sonrisa y vivos colores; buena el alma del amigo por la dulzura de su corazón y la fidelidad de su amor; bueno el varón justo, buenas las riquezas, instrumento de vida fácil; bueno el cielo con su sol, su luna y sus estrellas; buenos los ángeles con su santa obediencia; bueno el humano lenguaje, lleno de una dulce enseñanza y sabias advertencias para el que escucha; buena la poesía, armoniosa en su medida y grave en sus sentencias⁴⁹¹.

Cuando tratamos del mal moral debemos enfocarnos en la operación desordenada que el alma realiza. Tal desorden que padece le priva de los bienes a los que más íntimamente aspira. Luego, se reafirma que el mal no es la naturaleza de la sustancia, sino su operación libre que le hiere.

⁴⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.85, a.4.

⁴⁹⁰ Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est. SAN AGUSTÍN, *De Natura boni*, c.4.

⁴⁹¹ Ecce iterum vide, si potes. Non amas certe nisi bonum, qui bone est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimesa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir iustus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni angeli sancta oboedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter monens audientem, et bonum Carmen canorum numeris et sentiis grave. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.VIII, 3,4.

Así, pues, el vicio del alma consiste en la operación que realizó y la pena que padece es la dificultad procedente del vicio: a esto se reduce todo mal. El hacer o el padecer no son sustancia, luego el mal no es sustancia. Por ejemplo, el agua no es un mal, ni es un mal el animal que vive en el aire; son, en efecto, sustancias. Pero si el ave se lanza al agua voluntariamente y muere ahogado, en esta voluntad está el mal. El estilete metálico, que tiene un lado para escribir y otro para borrar, está muy bien hecho y, a su manera, es hermoso y adaptado a nuestro uso. Pero, si alguien quiere escribir con la parte que se usa para borrar y borrar con la parte que se usa para escribir no está haciendo que el instrumento sea malo: lo que está mal es su acción. Si la modifica ¿dónde estará el mal? Si alguien mira insistentemente al sol en mediodía, sus ojos, heridos por la luz, se ciegan. ¿Son acaso malos por eso el sol o los ojos? En modo alguno, porque son sustancias. El mal está en mirar sin tiento y en la molestia que sigue a este acto. Esta molestia desaparecerá en cuanto los ojos hayan descansado y se dirijan a una luz conveniente⁴⁹².

Luego, el mal supone la Ley, cuya infracción priva del orden que exige la naturaleza del objeto. Es así como la gravedad del mal tiene directa relación con la relevancia de la ley que infringe.

Tenemos que la tendencia al bien es tendencia al orden y la tendencia al mal es al correspondiente desorden. Una vez conseguido el orden, el ente alcanza el ser mismo según lo resiste su capacidad y se ve conducido a su misma unidad y, en la medida en que se vuelve más uno, es más ser, pues el fruto de la unidad es la convivencia y la concordia por la que las cosas expresan la medida de su ser. Y si la medida de su unidad está en la medida de su ser, el orden, entonces, produce el ser y el desorden el

⁴⁹² Vitium ergo animae est quod fecit, et difficultas ex vitio poena quam patitur; et hoc est totum malum. Facere autem et pati non est substantia: quapropter substantia non est malum. Sic enim nec aqua malum est, nec animal quod vivit in aere; nam istae substantiae sunt; sed malum est voluntaria praecipitatio in aquam, et suffocatio quam mersus patitur. Stilus ferreus alia parte qua scribamus, alia qua deleamus, affabre factus est, et in suo genere pulcher, et ad usum nostrum accommodatus. At si quispiam ea parte scribere qua deletur, et ea velit delere qua scribitur, nullo modo stilum malum fecerit, cum ipsum factum iure vituperetur: quod si corrigat, ubi erit malum? Si quis repente meridianum solem intueatur, percussus oculi turbabuntur: num ideo aut sol malum erit aut oculi? Nullo modo; sunt enim substantiae: sed malum est inordinatus aspectus, et ipsa quae consequitur perturbatio; quod malum non erit, cum oculi fuerint recreati, et lucem suam congruenter aspexerint. Neque cum eadem lux quae ad oculos pertinet, pro luce sapientiae quae ad mentem pertinet, colitur, ipsa fit malum: sed superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori servitur; quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se subiecerit, et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit. SAN AGUSTÍN, *De Vera religione*, 20, 39.

no ser⁴⁹³. El desorden, pérdida de la unidad debida, es decir, la privación, que es ausencia del bien, es lo que recibe el nombre de mal⁴⁹⁴.

A la perversión del orden precedió una naturaleza no pervertida; por lo mismo, una voluntad viciada es testimonio de una naturaleza buena posteriormente corrompida en el orden propio de su ser⁴⁹⁵.

Que el mal sea privación de bien significa no sólo que no tiene naturaleza, sino, además, que no existen naturalezas malas en cuanto naturalezas.

No tienen en cuenta qué bien encuentran cada uno en su lugar y naturaleza, y en qué hermoso orden están dispuestos, y qué proporcionalmente aportan cada uno al universo entero, como si se tratase de una sociedad política, y qué comodidad nos suministran a nosotros mismos, si sabemos usar de ellos oportunamente. De tal suerte que aun los mismos venenos, tan perniciosos por su uso indebido, se tornan saludables medicamentos si se aplican debidamente; como, por el contrario, cuanto nos deleita, como el alimento, la bebida y la luz, son perjudiciales usados inmoderadamente y sin control⁴⁹⁶.

Es decir, la causa de todos los posibles desórdenes en la vida humana no proviene de la malicia de ciertas naturalezas que por ser queridas y malas pervierten, sino más bien del amor desordenado a verdaderos bienes; debido al desordenado deseo de ellos advienen al hombre grandes males.

La avaricia no es un vicio del oro, sino del hombre que ama perversamente el oro, dejando a un lado la justicia, que debió ser puesta muy por encima del oro. La lujuria tampoco es defecto de la hermosura y suavidad corporal, sino del alma que ama perversamente los placeres corporales, descuidando la continencia, que nos dispone para realidades más hermosas del espíritu y mayores suavidades incorruptibles. No es la jactancia un vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente

⁴⁹³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum manichaeum*, L.II, c.6 n.8.

⁴⁹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XI, c.9.

⁴⁹⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XI, c.17.

⁴⁹⁶ Dum ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid huius modi. Nec attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tanquam in communem rem publicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter atque scienter utamur, comoditatis attribuant; ita ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciose sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur: quamque a contrario etiam haec quibus delectantur, sicut cibus et potus et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XI, c.22.

ser alabada de los hombres, despreciando la llamada de su propia conciencia. No es la soberbia un vicio de quien otorga el poder o del poder mismo: lo es del alma que ama perversamente su propia autoridad, despreciando la autoridad justa del superior⁴⁹⁷.

2.2.2.2. *La causa del mal moral*

Todo aquello que es y que no es la Suma Perfección, tiene causa. Ahora, si el mal no es más que privación de bien, al buscar su causa habrá que indagar la causa de la privación del bien. Sin duda que la privación de bien tiene una causa. Esta privación es la carencia de la natural disposición del ente. Así es como se debe buscar aquello que violentamente aparta al ente de su orden. Mas si es causa implica ser, y todo lo que es, en cuanto que es, es bueno, por lo mismo, no puede sino el bien ser causa del mal.

Pero ¿en qué sentido el bien es causa del mal? Las causas son cuatro: material, formal, eficiente y final. Todas tienen razón de bien considerando la actualidad de cada cual. No obstante, la material es la menos actual y la que, comparativamente y respecto de lo mismo, padece más potencialidad, pues se trata del *suppositum* determinado por la forma bajo el influjo de la causa eficiente que causa por el fin. La privación se da sobre este *subjecto* al que se le quita el bien que le corresponde, ya sea formal o del orden adecuado a su fin. Luego, el bien es causa material del mal⁴⁹⁸.

Si pensamos en el mal en cuanto tal, decimos que se origina, tanto en la operación de un agente como por los efectos que la siguen. Pero este mal se da de manera diversa en ambos casos. En el primero, puede ocurrir que a la operación del agente no concurren los principios supuestos por parte del agente o del instrumento. Según un ejemplo del mismo Santo Tomás de Aquino, la ausencia de movimiento puede deberse a la falta de la capacidad motora, como en el caso de un niño, o bien, por defecto del instrumento, en el caso de un lisiado. Asimismo, el defecto puede darse por causa del agente, por ser éste defectuoso, o por el defecto de la materia sobre la que actúa. En el primer caso, cuando el fuego imprime su forma, en esa comunicación suprime otras

⁴⁹⁷ Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. Nec luxuria est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia, qua rebus spiritaliter pulchrioribus, et incorruptibiliter suavioribus coaptamur. Nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ad hominibus, spreto testimonio conscientiae. Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris iustiore contempta. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.8.

⁴⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.49, a.1 in c.

formas como, por ejemplo, la forma del aire o del agua, y cuanto más potente es el fuego tanto más rápida y eficientemente evapora el agua, que es una forma contraria a él, e imprime eficazmente su propia forma. De este modo, la corrupción del aire o del agua es causada por la perfección del fuego en acto. Mas el fin del fuego no es suprimir la forma del agua, sino primera y principalmente comunicar a otro su forma, lo cual implica suprimir las formas contrarias presentes. No constituir un fin *per se* del fuego eliminar el agua, sino actualizar según su forma, significa que causa la privación de la forma agua accidentalmente.

Sin embargo, puede ocurrir que el fuego no consiga calentar. Esto puede deberse a la imperfección del fuego o a la indisposición de la materia sobre la cual opera. Pero ser deficiente es algo que acaece al fuego en cuanto es fuego, porque es un bien. Lo mismo puede decirse de la indisposición de la materia sobre la cual actúa. Por eso se dice que el bien es causa del mal⁴⁹⁹.

Asimismo, el fuego no es malo porque corrompa otras formas. Frente a ello nos previene Santo Tomás de Aquino con una idea fundamental indispensable para la comprensión de su cosmovisión.

De este modo, si encontraron algún ser que, por su naturaleza, era perjudicial para otro ser, opinaron que la naturaleza de aquel ser era mala; es como si alguien dijera que la naturaleza del fuego es mala porque destruye la casa de algún pobre. No se puede juzgar la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algo particular, sino que hay que juzgarla en sí misma y en cuanto que está ordenada a todo el universo, en el que cada cosa ocupa su lugar perfectamente dispuesto⁵⁰⁰.

Con relación al mismo tema afirma en una de sus objeciones en la Suma Teológica:

Se dice en Gén 1,31: Vio Dios todo lo que había hecho; y era bueno. Pero las criaturas corporales son malas. Pues comprobamos que muchas son dañinas, como muchas

⁴⁹⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁰⁰ Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.49, a.3 in c.

clases de serpientes, o la sequía provocada por el sol, y otras. También algo que produce daño es llamado malo⁵⁰¹.

Y responde lo siguiente:

La criatura corporal, por naturaleza, es buena; pero no se trata de un bien universal, sino particular y reducido, por lo que se origina en ella cierta contrariedad por la que una se opone a otra aunque en sí ambas sean buenas.

Algunos, considerando las cosas no en sí mismas, sino por lo que les reportan, las que les resultan nocivas las llaman, sin más, malas. Y no se detienen a pensar que lo nocivo en algo para unos es beneficioso para otros o también para ellos mismos en algo. Esto no sería así si las cosas corporales en sí mismas fueran malas y nocivas⁵⁰².

De este modo, en el juicio acerca de la bondad de las cosas naturales hay que considerar los diversos grados de bondad y la armonía bien ordenada entre todas las partes del universo que permiten que corrompiéndose unas surjan otras, pues “el universo no sería perfecto si en las cosas existiera un grado de bondad”⁵⁰³.

Tal es la consideración que puede hacerse respecto de la causa del mal en los entes naturales, que no es la misma que en los entes dotados de voluntad. Ello porque los primeros producen un efecto según lo que ellos mismos son, como el fuego que provoca fuego a menos que algo lo impida. Por eso no se puede esperar un mal por su efecto, a menos que preexista otro en el mismo agente o en la materia. En el segundo caso, en cambio, la causa del mal proviene de otra fuente.

⁵⁰¹ Praeterea, Gen. I, dicitur, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Sed creaturae corporales sunt malae, experimur enim eas in multis noxiis, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.65, a.1 obj.2.

⁵⁰² Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum, secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.65, a.1 ad.2.

⁵⁰³ Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.2 in c.

Ocurre que la voluntad causa el mal cuando obra defectuosamente en acto sin someterse a las reglas. El mismo hecho de actuar así es denominado mal de culpa en la voluntad.

La voluntad siempre elige un bien, aún cuando debiera haber elegido otro bien que era mayor. “Así, pues, quien ama desordenadamente el bien de cualquier naturaleza, aunque llegue a conseguirlo, él mismo en ese bien se convierte en malo y desgraciado, privándose de un bien mejor”⁵⁰⁴. De ello resulta accidentalmente el mal. No porque alguien lo hizo sin intención, sino porque el mal no tiene causa *per se*, sino *per accidens*. El ladrón toma un reloj. El hombre es un bien. El reloj también lo es. El problema es que es un bien ajeno. Y como objetivamente el respeto por el bien ajeno es un bien mayor que el reloj, el hombre que lo toma va, de alguna manera, perdiendo actualidad.

Porque cuando la voluntad abandona lo superior y se vuelve hacia las cosas inferiores, se hace mal; y no por ser malo aquello hacia lo que se vuelve, sino porque es malo el hecho de volverse. Así, pues, no es un ser inferior el que ha originado la mala voluntad, sino la misma voluntad. Se ha hecho mala a sí misma, apeteciendo perversa y desordenadamente una realidad inferior⁵⁰⁵.

No es posible hallar una causa eficiente del mal, sino únicamente deficiente. Es la misma voluntad mala el origen del acto malo y nada causa de modo eficiente la maldad en ella⁵⁰⁶.

El sujeto que hace mal es un bien por ser. Se dice, entonces, ser el bien causa del mal, pero ¿qué es lo que causa en la criatura racional la mala voluntad?

¿Cuál es la causa eficiente de esta mala voluntad? No la encontramos. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad. Y si lo hay, sucede una doble hipótesis: que tenga a su vez alguna voluntad, o que no la tenga. Si la tiene, será buena o será mala. Y si es buena, ¿quién dirá, en sana cordura, que

⁵⁰⁴ Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.8.

⁵⁰⁵ Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit; sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit; sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa quae facta est, appetivit. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.6.

⁵⁰⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Julianum*, L.I, c.9.

una buena voluntad sea causante de otra mala? Habría que concluir que una voluntad buena sea causante de pecado, lo que es un absurdo superlativo. Pero supongamos que esa tal realidad, causa hipotética de la mala voluntad, tiene ella misma mala voluntad: en este caso yo sigo preguntando, lógicamente, por el origen de esta mala voluntad. Así, pues, para poner límite a la discusión: ¿cuál es la causa de la primera voluntad mala? Y una mala voluntad nunca será primera si ha sido causada por otra. Para ser primera tiene que surgir de sí misma, porque si otra le precede, origen de ella, ésta es la primera, causante de la otra⁵⁰⁷.

Podría pensarse que la primera mala voluntad lo ha sido siempre mala, aunque necesariamente inherente a algo bueno, pues de lo contrario no podría haber existido siempre. Pero, siendo inherente a una naturaleza, debe haberla viciado y pervertido privándole de algún bien. Es así como la mala voluntad no puede encontrarse en una naturaleza mala, sino en una buena pero imperfecta. Ahora bien, si no daña la naturaleza, no había mala voluntad. No obstante, al dañarla le privó de la unidad de su orden apartándola de un bien. De esta manera, no puede haber existido siempre una mala voluntad en él. Porque siendo buena, la voluntad torcida quiere arrebatarle la bondad. Si es así, entonces, ¿quién la ha causado?⁵⁰⁸

Tendría que ser un ente que no poseyera en sí mismo ninguna voluntad. Ante esto cabe preguntarse, como lo hace el Doctor de la Gracia, si tal naturaleza es superior, inferior o igual a la naturaleza que vicia. Si fuera superior, sería absurdo que no tuviera voluntad o, mejor dicho, que no posea buena voluntad. Y si se tratara de naturalezas semejantes, serían dos buenas voluntades y, por tanto, ¿cómo podría una causar el mal en la otra?

Resta pensar que se trata de una realidad inferior a la voluntad. Pero refiriéndonos a sí contradeciríamos todo lo hasta ahora concluido, ya que el mal no posee naturaleza. De ser una realidad inferior, sólo por poseer naturaleza poseería belleza dentro de su

⁵⁰⁷ Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil. Quoniam si res aliqua est, aut abet aut non habet aliquam voluntatem: si habet, aut bonam profecto habet, aut malam; si bonam, quis ita desipiat, ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati: quo absurdus putari nihil potest. Si autem res ista quae putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam: etiam eam quae fecerit res, consequenter interrogo: atque ut sit aliquis inquirendi modus, causam primae malae voluntatis inquirō. Non est enim prima voluntas mala, quam fecit voluntas mala: sed illa prima est quam nulla fecit. Nam si praecessit a qua fieret, illa prior est, quae alteram fecit. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.6.

⁵⁰⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.6.

género y orden, y habría que admitir que el bien es causa del mal, lo cual es absurdo. Luego, no es una realidad inferir la que causa la maldad en la voluntad sino la misma conversión desordenada y libre de la voluntad hacia cualquier bien⁵⁰⁹.

Lo expresa San Agustín en el siguiente ejemplo:

Supongamos dos hombres con las mismas disposiciones corporales y anímicas; los dos ven la hermosura de un cuerpo, y al punto uno de ellos concibe el deseo de disfrutar ilícitamente de él, mientras el otro permanece estable en una voluntad casta⁵¹⁰.

¿Quién ha sido la causa de una u otra elección?

No ha sido la hermosura, ya que no ha producido mala voluntad en ambos, siendo así que ella se ofrece de la misma forma a la vista de los dos. ¿Será culpable tal vez la carne de quien la miró? ¿Y por qué no lo fue también en el otro? ¿O tal vez el espíritu? ¿Y por qué no en los dos, puesto que ambos, por hipótesis, gozaban de las mismas disposiciones de cuerpo y de espíritu? ¿Habrá que decir que uno de ellos fue tentado por una secreta invitación del espíritu maligno? ¡Como si no consintiera por su propia voluntad a tal invitación o a cualquier otra insinuación! Quién será el autor de este consentimiento, de esta mala voluntad que cede al mal consejero, es precisamente lo que tratamos de encontrar.

Es así que la misma tentación es padecida por ambos. Pero uno cede y el otro no. ¿Será porque uno quiso ceder a la lujuria y el otro no? ¿De dónde puede provenir ese querer sino de su propia voluntad, dado que los dos eran idénticos en todo lo demás, incluso en la misma insinuación secreta que padecieron ante la hermosura que veían?⁵¹¹

⁵⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹⁰ Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus forum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.6.

Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus: quando quidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. An caro intuentis in causa est? Cur non et illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore aequaliter affectos fuisse praediximus. An dicendum est, alterum eorum occulta maligni spiritus suggestione temptatum? Quasi non eidem suggestioni et qualicumque suasioni propria voluntate consenserit. Hanc igitur consesionem, hanc malam quam male suadenti adhibuit voluntatem, quae in eo res fecerit, quaerimus. *Ibidem*.

⁵¹¹ Cfr. *Ibidem*.

Esta voluntad no puede querer el mal como algo que emana de su naturaleza, pues nuevamente estaríamos considerando un bien como causa del mal. La única respuesta viable está en que como la criatura ha sido creada de la nada, como dirá San Agustín en el mismo texto citado, puede obrar el mal si quiere.

De esta manera, se ratifica que la causa del mal es deficiente; la mala voluntad no constituye una eficiencia, sino lo contrario. Ocurre, entonces, que apartarse de lo mejor para inclinarse hacia lo inferior es el comienzo de la mala voluntad. Y empeñarse en hallar la causa de esa privación equivale a desear ver las tinieblas u oír el silencio, los que conocemos justamente por la ausencia de sensación respecto de ellos⁵¹².

Después de recordarnos que el mal no es esencia o naturaleza alguna –ni en el mundo cósmico ni en el mundo humano-, sino que es una privación, en un sujeto bueno, de la plenitud a la que por naturaleza está destinado, agrega que “el mal daña”. Si el mal tuviese una esencia en sí mismo y hubiese bien y mal, como hay entendimiento y voluntad, razón y sensibilidad, cuerpo y alma u hombres y mujeres, el mal no haría ningún daño porque estaría en el mundo, que es donde le tocaría estar. El mal no puede ser un elemento del mundo, ni histórico ni natural. El mal daña. Y para dañar tiene que ser privativo. Santo Tomás sistematizó esta enseñanza agustiniana. En terminología tomista, el sujeto del mal es un sujeto bueno y el mal como tal no es fin y no atrae sino por razón del bien. El mal no tiene causa eficiente ni causa final, ni tiene sujeto, sino que desintegra un sujeto porque accidentalmente obra de una forma privada del orden debido en la totalidad del dinamismo a que está destinado⁵¹³.

A la mala voluntad le acaece algo que si no quisiera no le ocurriría. Esto quiere decir que su deficiencia es voluntaria y no necesaria. Tal deficiencia no radica en dirigirse a naturalezas malas, sino hacerlo de mala manera, apartándose del orden. Ello no pasaría si no lo quisiera⁵¹⁴. Luego, el elemento central del desorden moral es la *malicia*, que puede darse en el orden puramente espiritual.

La persona se vuelve menos humana en la medida en que elige mal, pues niega la esencial dimensión relacional de la libertad y, por lo tanto, se hace menos libre. Que obre el mal es signo de que es libre, pero no es libre para elegir el mal. Elegir el mal es un acto de libertad imperfecto, porque la libertad existe para elegir entre un bien y un bien mayor. Es como la vista que posee un hombre para ver o ver mejor, lo que puede ciertamente significar no ver lo inconveniente. Pero si no ve lo que hay que ver por

⁵¹² Cfr. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.7.

⁵¹³ CANALS, F., *Mundo histórico y reino de Dios*, p.39.

⁵¹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, L.XII, c.9.

cerrar los ojos, se está negando la visión. Está privando a la visión de la perfección que le corresponde. Un ojo que no ve no es propiamente ojo, porque no alcanza su fin. Un ojo dibujado es ojo en sentido equívoco, decía Aristóteles. De la misma manera, una libertad que no elige el bien es equívocamente libertad. Cada vez que se elige el mal uno se debilita, de manera que optar por lo bueno se va haciendo más difícil; mientras que en la medida en que la libertad elige el bien resulta más fácil elegir siempre lo bueno, pues nos connaturalizamos con ello.

Así, el hombre pronuncia en su interior un verbo mental que expresa la inclinación vital por la cual toma vigor para el bien. Esto constituye la expresión auténtica de cuán dueño es de sí mismo y, al mismo tiempo, lo hace más perfectamente dueño de sí, es decir, más libre.

Es posible que el hombre sea libre por ser autopresente y, por tanto, posea la capacidad de decir en su interior la verdad. Una persona que conoce la verdad puede conducirse más plenamente y actuará no por lo que otros dicen que debe hacer, sino por sí misma, volviéndose cada vez más dueña de sí. Sin verdad no hay libertad. Únicamente el hombre que dice la verdad y afirma lo objetivo respecto del fin de la vida humana puede abrirse a la posibilidad de conducir auténticamente su propia vida y ser libre de las circunstancias exteriores y cambiantes. La verdad, entonces, expresada también en la palabra mental del hombre, es ley, raíz y garantía para la libertad humana. Únicamente la verdad posibilita la libertad.

Queda pendiente responder cuál es, en último término, el bien aparente que busca el hombre cuando quiere el mal, qué es lo que apetece en el desorden y qué revelan los desórdenes que el hombre obra. Esta cuestión será retomada y resuelta en el último capítulo de este trabajo.

2.2.2.3. El amor desordenado de sí mismo como principio del desorden humano

El desorden del mal lleva al hombre a apartarse de lo bueno y acercarse a lo malo, a apetecer desordenadamente un bien o a huir desordenadamente de un mal. ¿Cuál es el principio de este desorden?⁵¹⁵ Tendrá que serlo un desorden previo que sustenta la posibilidad de rechazar o amar desordenadamente algo. El deseo es efecto del amor y

⁵¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4 ad.3.

el rechazo es consecuencia del odio que, a su vez, se apoya en un amor. Pero el amor a cualquier bien deseado se sustenta en el amor hacia aquél para quien se desea ese bien. Ese alguien es el mismo hombre que ama. Luego, el adecuado amor a sí mismo permite desear los bienes y evitar los males con orden. En cambio, el desordenado amor a sí mismo lleva a desear y evitar desordenadamente. De este modo, el amor desordenado de sí mismo es el principio de todos los desórdenes.

Que el hombre se convierta a un bien inferior en desmedro de uno superior encuentra su razón en un amor desordenado a sí que da cuenta del deseo de cualquier otro bien. Se aparta de un bien más estimable porque desea otro bien que es inferior. Pero el deseo, como veremos más adelante, es efecto del amor hacia aquél para quien se desea ese bien amado. Hay alguien que es amado y para quien es amable un bien que se desea conseguir. Necesariamente el deseo desordenado de todo bien brota de un amor desordenado a sí mismo, “pues la concupiscencia, por la cual apetece uno para sí el bien, se reduce al amor de sí mismo como a su causa”⁵¹⁶.

Como hemos expuesto anteriormente, la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mutable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado⁵¹⁷.

Este amor desordenado a sí mismo es un amor desordenado por el bien, porque uno mismo es un bien y un bien honesto. Luego, el principio del mal acaece sobre la base de un bien honesto que es amado mal. Así, el apetito desordenado del bien deleitable y útil, que se funda en el amor desordenado al bien honesto, es el principio de todos los desbarajustes apetitivos humanos.

De esta alteración interior brota el perturbado amor hacia todos los posibles bienes del hombre. En primer lugar, los bienes útiles y deleitables, tanto los que permiten el

⁵¹⁶ Quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4 ad 2.

⁵¹⁷ Sicut supra dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4 in c.

sustento del individuo, como la comida y la bebida, como el bien útil y deleitable del placer de los bienes venéreos. Este desorden recibe el nombre de *concupiscencia de la carne*⁵¹⁸.

En segundo lugar, tenemos el desorden del amor respecto de bienes que no se vinculan directamente al placer de la estimulación de los sentidos externos, sino a bienes que provocan placer por la aprehensión que los sentidos internos realizan sobre ellos, como el dinero y la vestimenta. Tanto el deleite que causa la aprehensión de esos bienes como la curiosidad y el deleite que provoca la codicia que añora lo que ven los ojos se denomina *concupiscencia de los ojos*⁵¹⁹.

En tercer lugar está el desorden que se refiere a los bienes deleitables y útiles difíciles de conseguir, como la excelencia propia. Ella constituye el alero bajo el cual se encuentran todos los desórdenes vinculados con el apetito desmedido de ella. Recibe el nombre de *soberbia de la vida*⁵²⁰.

Todas las pasiones humanas que generan desorden pueden agruparse en estos tres movimientos apetitivos que suponen la potencia concupiscible e irascible del hombre⁵²¹. De todas las que se refieren al deseo desordenado por un bien arrancan los movimientos pasionales que huyen desordenadamente de un mal⁵²².

2.2.2.4. *La malicia humana*

Como todo ente, el ser humano apetece y se inclina naturalmente al bien. Por lo mismo, sabemos que obra el mal debido a una corrupción del entendimiento y de los apetitos, tanto racional como sensitivo. El mal por la corrupción del movimiento afectivo se comete por *pasión*. El que acaece por la corrupción del entendimiento se comete por *ignorancia*. Y el que se origina por la corrupción de la voluntad se comete por *malicia*.

Ocurre que por el amor hacia un bien la persona se dispone a sufrir la pérdida de otros bienes, prefiriendo, por ejemplo, perder una mano a perder la vida. La malicia

⁵¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.5 in c.

⁵¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵²⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁵²¹ Cfr. *Ibidem*.

⁵²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.5 ad.4.

corresponde al desorden de la voluntad que consiste en amar más el bien inferior que el superior, por lo que el hombre prefiere perder bienes superiores para conseguir los inferiores. Esto lo aparta de su propio orden con conocimiento y libremente, pues sabe que se aparta de algo superior por un bien inferior que ama más⁵²³. Así pues, sabiendo elige el mal para conseguir el bien⁵²⁴.

Como nadie desea el mal por sí mismo, el hombre busca un bien y prefiere conseguirlo sin tener que hacer el mal. Pero, una vez propuestos el mal en el que hay que incurrir para conseguirlo, elige lo malo para no privarse de lo que deshonestamente desea⁵²⁵. Esto es la *malicia actual*, que consiste en obrar eligiendo con conocimiento el mal para conseguir el bien apetecido⁵²⁶.

Todo aquél que obra desordenadamente por un vicio, obra como por una segunda naturaleza, lo cual para ser semejante al virtuoso. No obstante, el vicio inclina naturalmente al desorden, tal como la virtud al bien, lo cual conlleva a obrar el mal muy espontáneamente. Sin embargo, siempre el hombre puede obrar según él quiera, tanto por verdadera virtud como por vicio. Así, cada vez que obra el mal lo elige y cada vez que accede al bien inferior elige saltar por sobre el superior. Por eso, cuando obra lo hace maliciosamente⁵²⁷.

A pesar de que todo el que obra por hábito malo obra por verdadera malicia, el que obra maliciosamente no obra por hábito, es decir, como impulsado por la costumbre, sino eligiendo el mal.

El bien de la razón es el objeto propio de la voluntad, por tanto, lo irracional es un mal contra la naturaleza misma del que obra así. Que el hombre actúe contra su naturaleza puede ocurrir por defecto de la razón, por la fuerza de la pasión o por voluntad propia. Esto último, que es verdadera malicia, puede acontecer de dos modos. El primero, por alguna disposición corrompida que le inclina a lo malo y que muestra lo apetecido como conveniente según la corrupción padecida. Esto sucede por una mala costumbre adquirida, que llamaremos *vicio*, o por una corrupción mórbida del cuerpo que puede volver a algunos especialmente aptos para ciertos desórdenes.

⁵²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.1 in c.

⁵²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.1 ad.1.

⁵²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.1 ad.2.

⁵²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.1 ad.3.

⁵²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.2 in c.

La relación de la voluntad con el bien no es la misma que con el mal. Pues por la misma naturaleza de su fuerza se inclina al bien de la razón como a su objeto propio; de ahí que todo pecado se diga contra la naturaleza. Luego, el que la voluntad se incline por elección hacia algún mal debe acontecer por otro motivo. A veces ocurre por falta de la razón, como cuando uno peca por ignorancia; mas a veces por el impulso del apetito sensitivo, como cuando peca por pasión. Mas ninguna de estas dos cosas es pecar por malicia; sino que sólo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma se vuelve al mal, cosa que puede acontecer de dos modos. El primero porque el sujeto tiene alguna disposición corrompida que le inclina al mal, de modo que según esa disposición le es a uno cuasi conveniente y semejante alguna cosa mala, y a ésta, por razón de la conveniencia, tiende la voluntad como a un bien; pues cada cosa de suyo tiende a lo que le es conveniente. Tal disposición corrupta o es algún hábito adquirido por la costumbre, que se convierte en una segunda naturaleza; o es una disposición mórbida por parte del cuerpo: como en el que, por la corrupción de la naturaleza en sí mismo, tiene ciertas disposiciones naturales a algunos pecados⁵²⁸.

Puede ser que la voluntad, una vez removidos los obstáculos, se incline a sí misma hacia el mal. Es decir que, habiendo superado el miedo al castigo o ya no exista la esperanza de la recompensa, la persona elija desenfrenadamente aquello que en sí no le desagrada y que antes evitaba por esas razones. Esto es auténtica malicia.

En segundo lugar acontece que la voluntad, removido algún impedimento, tiende por sí misma a algún mal. Por ejemplo, se retrae de pecar, no porque de suyo el pecado le desagrade, sino por la esperanza de la vida eterna y por temor del infierno;

⁵²⁸ Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinatur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.3 in c.

desaparecida la esperanza por la desesperación, o el temor por la presunción, se sigue el que peque por verdadera malicia, como sin freno⁵²⁹.

Luego, la malicia supone siempre un desorden, que no es necesariamente un mal habitual, sino que basta el sólo amor desordenado hacia uno mismo que va disponiendo paulatinamente a ella⁵³⁰.

La malicia es un movimiento puramente voluntario, es decir, brota desde lo más íntimo con miras a conseguir un bien de un modo que se sabe malo. Cuando ya se ha cometido el mal es más difícil volver al bien, ya que ésta tiene un carácter más bien crónico en el hombre que la posee⁵³¹. Él se encuentra mal dispuesto en cuanto al fin mismo de las cosas, lo cual constituye un mal pésimo y, por lo mismo, es un desorden posible gravísimo en el corazón del hombre que, por todo lo que conlleva, atenta contra él mismo. Este desorden se da por una elección de la persona sin ninguna presión, a diferencia de otros desórdenes que suceden debido a una presión por parte de los afectos o desorientado por la ignorancia⁵³².

La voluntad del hombre no se mueve necesariamente más que por la felicidad que el hombre anhela, luego, todos los demás movimientos de ella no son necesarios. Ni lo que se le ofrece, ni quien se lo presenta, ni quien le persuade la mueven con necesidad sino ella misma a sí misma o una causa libre omnipotente que sólo puede mover al bien⁵³³.

La voluntad, como sujeto, es el principio del desorden humano por cuanto el mal está en ella bajo la apariencia de bien. Aquí puede originarse el mal en el acto mismo de la

⁵²⁹ Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem Gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. *Ibidem*.

⁵³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.3 ad.2.

⁵³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.78, a.4 in c.

⁵³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.77, a.4 ad.3.

⁵³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.80, a.1 in c.

voluntad al querer y en todos los actos de las demás potencias que puede ella imperar⁵³⁴.

Para continuar pasemos al estudio más acabado de la afectividad humana aproximándonos a su complejidad y riqueza de manera que se comprenda más claramente las consecuencias de la carencia de orden por la falta de una buena educación que conviene especialmente a la figura del padre.

2.3. La afectividad

El alma humana ocupa el último grado dentro de las sustancias intelectuales y, aunque es acto, se encuentra tan cerca de la potencia que atrae a la materia a participar de su ser, formando un compuesto único destinado a conocer.

Las sustancias intelectuales superiores al alma intelectual no necesitan de cuerpo para conocer. Así, el hombre, que tiene cuerpo, puede conocer sensiblemente. De hecho, porque su fin es conocer es que tiene cuerpo.

Recordemos que el alma intelectual conoce más imperfectamente que las demás y, aunque posee un conocimiento existencial de sí misma, carece de todo conocimiento esencial por naturaleza. Para adquirirlo necesita conocer algo distinto de sí. Ese primer conocimiento esencial debe ser sobre una materia inferior y desde ahí remontarse al conocimiento de sí mismo y de su causa. El conocimiento humano siempre va de lo compuesto a lo simple, de lo más sencillo a lo más complejo.

Ahora bien, para conocer un objeto material, el hombre debe ser afectado por éste, y debido a ello necesita estar dotado de potencias que le permitan tener noticia de la materia. Son los sentidos quienes captan las características de la materia, afección que culmina en un juicio acerca del objeto, como conveniente o inconveniente. A esta aprehensión que el hombre realiza, sigue un movimiento del alma con el cuerpo y según el juicio la persona se acercará o se alejará de dicho objeto. Ese movimiento apetitivo, similar a la operación de la voluntad, es comúnmente llamado *afecto*.

Están los que solamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama apetito natural. Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la

⁵³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.74, a.2 in c.

razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama apetito sensitivo⁵³⁵.

El hombre, entonces, además del entendimiento y la voluntad, posee una facultad que le permite moverse apetitivamente respecto de lo que perciben sus sentidos. Tal facultad se ha conocido desde antiguo con el nombre de *apetito sensitivo* y su acto, con el nombre de *pasión*.

El movimiento del apetito sensitivo es comparable al movimiento natural⁵³⁶. En el caso de un cuerpo que cae, la causa a modo de fin es el lugar inferior y sin ese lugar el cuerpo no caería. Por eso no existen los saltos al vacío, pues todo movimiento requiere de un final al cual dirigirse. Y su causa a modo de principio es la inclinación natural por la gravedad. En cuanto al apetito sensitivo, la primera causa de su movimiento es el fin, esto es, su objeto, sin el cual el apetito sensitivo no se mueve. La segunda causa es su inclinación interior hacia el bien y, a partir de esa tendencia natural, todas las posibles variantes.

El objeto de esta potencia es el bien particular, en otras palabras, el bien que aprehenden los sentidos. De esta manera, para que exista movimiento del apetito sensitivo se requiere de un conocimiento sensitivo, ya que no se apetece nada sin imagen. Imaginación, memoria, cogitativa y afectividad se encuentran muy unidas, tanto, que una persona que vive de imágenes se mueve especialmente por afectos. Ella decide siguiendo el movimiento de su sensibilidad según cómo las cosas aparecen, sin profundizar en si son así verdaderamente; se guía por un juicio universal. Por lo mismo, más que juicios verdaderos, se forma impresiones y según ellas conduce su vida.

En este contexto, las cosas poseen estabilidad mientras los sentimientos originales están presentes; si desaparecen, todo se vuelve dudoso y cuestionable. Esto ocurre, a modo de ejemplo, cuando se va perdiendo el entusiasmo primero por una elección

⁵³⁵ Quaedam enim inclinatur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.59, a.1 in c.

⁵³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-I, q.36, a.2.

realizada, debido a que el objeto ya no provoca el mismo movimiento afectivo. La persona puede llegar a pensar entonces que la decisión estuvo equivocada y busca un cambio. Otro caso común sucede al dudar del amor porque “ya no se siente lo mismo de antes”, confundiendo el amor con los sentimientos. Bajo este mismo esquema, las cosas resultan interesantes en la medida en que nos afectan positivamente, y no valen la pena si causan temor y angustia. Alguien podría pensar que no es bueno casarse por las dificultades que pueden surgir en el matrimonio, o que no se debe dar un consejo por temor a las reacciones ulteriores.

Asimismo, las personas se vuelven interesantes por la imagen que presentan, un producto atrae por la publicidad que ofrece y las películas están bien hechas por la conmoción que provocan, sin superar esta superficialidad. Todo se evalúa como bueno o malo según los sentimientos que se suscitan. Al movernos afectivamente quedamos a merced de las corrientes y vientos del momento y somos incapaces de conducir auténticamente nuestra vida. Cuando sucede así, la misma riqueza y brillo de la afectividad pierden valor e importancia en la vida de la persona, pues lo verdaderamente humano es obrar con afecto y no por afecto, aclaración a la que se ordenará todo este capítulo. Por eso, para conocer al hombre y determinar el orden que le corresponde hay que descubrir esta dimensión de la vida humana.

2.3.1. El movimiento afectivo

El bien particular es aprehendido siempre desde un doble aspecto: bajo la razón de deleitable y bajo la razón de arduo o difícil. El movimiento apetitivo que se desencadena ante una torta de chocolate consiste, por una parte, en el deseo de conseguirla, y por otra, en la inclinación por acabar con la distancia que nos separa de ella. El deseo de conseguirla surge al captar la torta bajo la razón de deleitable y la inclinación por acabar con la distancia al percibirla como difícil. Esto sucede ante todo bien aprehendido por los sentidos. En cuanto a la primera razón, tanto el hombre como el animal tienden al bien y huyen del mal. Bajo la segunda, en cambio, se lucha contra los obstáculos que impiden alcanzar el bien o contra lo que empuja al mal⁵³⁷.

El apetito sensitivo se divide específicamente en dos: un apetito, cuyo movimiento depende del bien o mal captado bajo la razón de deleitable o abominable y que se

⁵³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.81, a.2 in c.

llama *apetito concupiscible*, y otro apetito, cuyo movimiento depende del bien o mal captado bajo la razón de arduo, llamado *apetito irascible*⁵³⁸. Ante la torta de chocolate, además de una tendencia hacia ella, se da un movimiento que busca superar los obstáculos que impiden obtenerla. Ambos movimientos siguen a objetos formales diversos y, por lo tanto, tenemos dos potencias, aunque materialmente se trate de un mismo objeto: la torta de chocolate.

Revisando el movimiento afectivo con mayor detalle, vemos que para afectarnos ante algo, en este caso una torta de chocolate, primero se requiere la presencia de su imagen acompañada de un juicio particular. Luego viene un movimiento del concupiscible llamado *amor sensible*, al que le sigue el deseo por la torta. Supuesto el deseo y dada la distancia que siempre existe ante ese bien particular, sigue un movimiento del irascible que, juzgando posible conseguirla, lleva a acercarse a ella y, por último, una vez obtenida se da un nuevo movimiento del apetito concupiscible, la alegría, y si no se ha conseguido, la tristeza. En este último caso, puede seguir otro movimiento del irascible, la ira, que finalmente culminará en alegría o en tristeza. Como la ira es un movimiento del irascible y la tristeza y la alegría del concupiscible, todas las pasiones del apetito irascible tienen como principio y término las del concupiscible.

Para cristalizar mejor esta idea tomemos la tristeza, la ira y la alegría y realicemos el siguiente análisis. Sucede que de la ira provocada por la tristeza nace un deseo de venganza -o de reparación- que, si se satisface, lleva a la alegría. Todo movimiento afectivo es concupiscible-irascible-concupiscible, de manera que mientras actúa el irascible, el movimiento afectivo sigue en tensión o abierto. El movimiento afectivo se completa al conseguir el bien deseado o al evitar el mal aborrecido.

Hemos dicho anteriormente que el ser humano debiera moverse con afecto y no por afecto, lo cual quiere decir que la afectividad ordenada perfecciona los actos que el hombre realiza. Un hombre que trabaja contento lo hace mejor porque se preocupa de los detalles, algo que no hará de modo perfecto si se encuentra descontento. Por eso, será más perfecto, incluso en términos materiales, el acto realizado con el afecto correspondiente que aquél que se lleva a cabo sin él. Es más perfecto el hombre que da con alegría que el que da sin ella, porque con el afecto se perfecciona el acto de dar, en el modo y en la cantidad que se da, elementos fácilmente descuidados cuando se da de mala gana.

⁵³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.1 in c.

A diferencia del hombre, a los animales les corresponde moverse por afecto, porque su perfección está en una vida meramente sensible. Pero en la vida humana, la afectividad se encuentra penetrada por la inteligencia y la voluntad, las cuales intervienen en la perfección de sus movimientos afectivos. Esto quiere decir que la afectividad humana adquiere plenitud en la medida en que se encuentra sometida a tales potencias.

El hombre posee cogitativa, facultad que compara los recuerdos y experiencias y que se rige por la razón universal. Por eso, una emoción se puede aplacar si pensamos acerca de las cosas. Si la afectividad no estuviera sometida a la razón, esto no sería posible. También es de experiencia común que la afectividad se encuentra sometida a la voluntad⁵³⁹, como un artista que intencionalmente siente tristeza en determinado momento de la interpretación de una obra. Esto es posible justamente porque el apetito sensitivo nunca se mueve en forma absolutamente autónoma sin la orden o consentimiento de la parte superior del hombre, pues una se subordina a la otra⁵⁴⁰.

De este modo, el afecto en el hombre jamás es suficiente para mover a la persona sin el consentimiento de la voluntad. Pero también sucede que la voluntad no reprime absolutamente el movimiento autónomo que de alguna manera tiene el apetito sensitivo⁵⁴¹.

Esto explicaría que a veces experimentemos resistencias de los afectos frente a lo que muestra la inteligencia y dicta la voluntad. Ello ocurre porque, a pesar de que la afectividad es una potencia pasiva que no puede moverse por sí misma, su movimiento puede seguir a los sentidos internos, y en la medida en que esa imagen sea opuesta a la idea o concepto, el apetito sensitivo puede resistirse a lo que manda la razón. Por eso un hombre puede sentir temor por las imágenes amenazadoras que se suscitan en su mente, aun inconscientemente, sin obedecer a la voluntad o a los razonamientos que revelan que tal reacción no se justifica. De ahí también, que un hombre que imagina cosas deleitables vetadas por la razón, como el bien ajeno, o algo triste que la razón manda, como trabajar, experimente cierta resistencia para obrar bien. No obstante, el apetito sensitivo continúa sometido a lo superior del ser humano y si no acata el dictamen de la razón es porque la voluntad lo consiente.

⁵³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.17, a.7 in c.

⁵⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.81, a.3 in c.

⁵⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.81, a.3 ad.2.

En esta lucha que se puede suscitar, la razón también puede obligar a la imaginación a representar las imágenes que impidan o colaboren con el sometimiento de la afectividad. Si la resistencia es muy poderosa, la persona podrá generar imágenes que refuercen el mandato de la inteligencia, lo que mitigará en gran medida el afecto⁵⁴². Es decir, quien quiere tomar el bien de otro azuzado por la imagen de sí gozando de la posesión de lo ajeno, y sabiendo que no debe robar, será mejor que imagine la vergüenza de ser sorprendido con lo robado y otras imágenes similares, y tal ejercicio facilitará un actuar acorde a lo propuesto por la inteligencia.

El acto del apetito sensitivo es el *afecto*, también llamado *emoción* o *sentimiento*. Sin embargo, existe un término más preciso para denominar ese acto: *pasión*. Esta palabra alude al acto de padecer, que es precisamente lo que sucede con el apetito sensitivo que constituye una potencia pasiva. La pasión es un movimiento del apetito sensitivo asociado a una transmutación corporal⁵⁴³. Siempre que nos emocionamos se altera de algún modo nuestro cuerpo. Es así como al airarnos enrojecemos, al temer temblamos o al entristecernos decae el ánimo. Las pasiones afectan el cuerpo y, por los efectos corporales que provocan, podemos reconocerlas.

No toda materia viva se emociona, pues para sentir requiere una corporeidad sensitiva. Las sustancias intelectuales superiores al hombre no sienten, ya que no tienen cuerpo⁵⁴⁴.

Por otro lado, la afectividad es común a todos los seres sensibles y es perfección en ellos, aunque no es una perfección absoluta, pues en los seres superiores al hombre no existen los afectos. El amor, la alegría y demás afectos se atribuyen a Dios, a los ángeles o a los hombres respecto del apetito intelectual, aludiendo al simple acto de la voluntad con una manifestación similar pero sin pasión⁵⁴⁵.

Además, esta perfección común no se manifiesta del mismo modo en los animales y en el hombre. Y si atribuimos estos mismos afectos a algún animal no racional, se da cierta semejanza con el ser humano en un plano completamente diverso, pues carecen del principio en orden al cual y desde el cual se estructura toda su afectividad. No es lo

⁵⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.81, a.3 in c.

⁵⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.22, a.1 in c.

⁵⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.51, a.1 in c.

⁵⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.22, a.3 ad.3.

mismo el deseo en el animal irracional que en el hombre, como tampoco lo es en el ángel y en el hombre.

Las pasiones se diferencian por sus objetos y existen tantas pasiones como objetos que muevan el apetito sensitivo. Dado que este apetito se divide en concupiscible e irascible, habrá al menos cuatro pasiones pues existen, como mínimo, cuatro objetos formales distintos. Esto significa que se puede considerar la torta de chocolate, al menos, bajo cuatro razones formales distintas.

En el apetito concupiscible se dan dos movimientos, uno ante el bien deleitable y otro ante el mal rechazable. Lo mismo ocurre con el irascible, que se mueve ante el bien difícil de conseguir y ante el mal difícil de evitar.

La importancia de definir formalmente cada pasión es lograr diferenciarlas de modo correcto evitando confundirlas. Por eso, no las describiremos sólo de modo material, como decir que la ira es el ardor de la sangre junto al corazón⁵⁴⁶, porque si bien es cierto que físicamente la ira se manifiesta así, puede ser que ese ardor se produzca por un deseo muy ardiente y no por ira. Por lo tanto, para reconocer el afecto se debe, sobre todo, conocer su objeto formal. Por ejemplo, el mal presente que se desprecia y que hay que quitar es el objeto formal de la ira, y el bien deleitable es el objeto formal del deseo, aunque físicamente ambos pueden manifestarse de manera similar.

Dentro de las pasiones, conviene distinguir las especies porque, aunque todas las pasiones son movimientos del apetito sensitivo con transmutación corporal, las del concupiscible y las del irascible constituyen movimientos de potencias diversas, por ello se afirma que “así, en los actos del alma, los que pertenecen a potencias diversas no sólo son diversos en especie, sino también en género”⁵⁴⁷.

Las pasiones del concupiscible se diferencian entre ellas por una contrariedad según su objeto, pues el amor se opone al odio porque el primero se da ante el bien deleitable absolutamente y el segundo ante el mal abominable absolutamente⁵⁴⁸. Absolutamente significa en cuanto se consideran sólo como deleitables o no. Por lo tanto, el amor y el

⁵⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, L.1, c.1 n.11.

⁵⁴⁷ Ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.1 in c.

⁵⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.1 in c.

odio son afectos contrarios debido a que sus objetos son contrarios. Un hombre odia la mentira porque ama la verdad, y si no ama la verdad no puede odiar la mentira.

Lo mismo sucede con el deseo que tiene por objeto el bien deleitable. Se le opone el rechazo que tiene por objeto el mal abominable. Por último, con la alegría y la tristeza ocurre algo similar, ya que son opuestas porque opuesto es su objeto, pues la alegría se da en el bien presente y la tristeza en el mal presente. En el apetito concupiscible, por lo tanto, pueden darse seis movimientos distintos: amor, odio, deseo, rechazo, alegría y tristeza⁵⁴⁹.

En las pasiones del irascible, la diversidad de especie es más compleja, pues algunos de sus movimientos son opuestos porque se acercan o se distancian de un mismo objeto⁵⁵⁰. Es lo que acontece con la esperanza, que tiende al bien en cuanto se juzga posible⁵⁵¹, y la desesperación, que se aparta de él por juzgarlo imposible⁵⁵². Esto muestra que ante un mismo objeto pueden originarse movimientos opuestos.

Del mismo modo, el temor y la audacia tienen por objeto el mal, pero el temor aparta del mal, mientras que la audacia aproxima a él⁵⁵³. Por eso, en las pasiones del irascible hay contrariedad, además, en cuanto a la aproximación o alejamiento respecto del mismo objeto⁵⁵⁴.

En el apetito irascible se da también un movimiento que no tiene contrario, ni en cuanto al objeto ni en cuanto a la aproximación o alejamiento de él⁵⁵⁵. Es la pasión de la ira.

A pesar de lo que sucede en el irascible, no todas las pasiones que difieren en especie son contrarias, como ocurre en el amor y el deseo que dependen uno del otro, porque no es posible desear algo que no se ama; por eso al amor sigue el deseo, y al odio sigue el rechazo.

⁵⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.1 in .c.

⁵⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.2 in c.

⁵⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.1 in c.

⁵⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.4 in c.

⁵⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.45, a.2 in c.

⁵⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.2 inc.

⁵⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.3 in c.

En los movimientos afectivos, el bien posee una fuerza atractiva y el mal una fuerza repulsiva, y a partir de esto se desencadena una serie de afectos que impulsan a conseguir el bien o rechazar el mal de manera definitiva.

Al analizar la secuencia completa del apetito concupiscible, vemos que en su origen el bien captado por los sentidos provoca primero cierta complacencia o inclinación del apetito que llamamos *amor*, y del cual surge otro movimiento para conseguirlo: el *deseo*. En oposición a ellos están el odio y el rechazo, que se dan ante la aprehensión de un mal. Al conseguir el bien se produce, finalmente, una quietud en el apetito que se llama *gozo* o *deleite*, al que se opone la *tristeza*⁵⁵⁶.

Todo el movimiento del apetito sensitivo comienza por el amor sensible, dado que tiene por término el gozo y el deseo de un bien amado, así como el temor y la tristeza no es más que el mal que se opone al bien que se ama, y así todas proceden del amor⁵⁵⁷.

Atendiendo al modo en que sucede la secuencia afectiva, comenzando por el amor, se constata que las pasiones del irascible actúan entre dos movimientos del apetito concupiscible, pues, por una parte, las suponen, en la medida en que no es posible esperar un bien (irascible) si antes no se desea. Y por otra parte, cuando ese bien se consigue, ya no se mueve el apetito irascible sino el concupiscible, que descansa en el bien conseguido. En cuanto al mal, ocurre que el temor y la audacia también suponen afectos del concupiscible (odio y rechazo)⁵⁵⁸, y finalizan necesariamente en un movimiento final de alegría o tristeza⁵⁵⁹.

El amor es la primera pasión que el hombre siente⁵⁶⁰. Esto porque, si el bien y el mal son objetos del concupiscible y el bien es anterior al mal por ser éste privación de bien, la primera pasión debe encontrarse entre las del concupiscible, que tienen por objeto el bien. De este modo, el origen debe estar en el amor, en el deseo o en la alegría.

El orden de estas pasiones se puede determinar según la intención o según la ejecución. El reposo en el movimiento es lo primero en la intención y lo último en la

⁵⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.3 in c.

⁵⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.91.

⁵⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.3 in c.

⁵⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.23, a.4 in c.

⁵⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.25, a.2 in c.

ejecución, por lo cual la última pasión es la alegría, que consiste en el reposo en el bien conseguido⁵⁶¹. Previo a descansar en el fin, se tiende a él y, antes que eso, se tiene cierta proporción o aptitud hacia el bien⁵⁶². Tender al fin es propio del deseo y la proporción o complacencia es propia del amor, de manera que, en el orden de la intención, es primera la alegría y, en el orden de la ejecución, el amor⁵⁶³. Por lo tanto, el primer movimiento del apetito sensitivo humano es el amor.

A esta potencia se le llama apetito concupiscible -concupiscible significa deseo-, a pesar de que al parecer tienen más preponderancia el amor y la alegría. El deseo es intermedio y encuentra su razón de ser en el amor que lo causa y en la alegría a la que se dirige. Pero no olvidemos que el afecto se da con transmutación corporal y, de las tres pasiones anteriormente mencionadas, la que más se siente es la concupiscencia o deseo, pues el efecto del amor, cuando el bien aún no se posee, es un deseo intensamente padecido por lo que se ama. Por esa razón, el nombre de esta potencia alude al deseo.

En el apetito irascible, por su parte, se encuentran primero las pasiones referidas al bien, que son la esperanza y la desesperación, y luego las referidas al mal, que son el temor, la audacia y la ira. Y según la lógica de que el bien es atractivo de modo natural, antes estará la esperanza, pues la desesperación surge frente al bien que ya no atrae porque se le juzga imposible⁵⁶⁴. Por lo mismo, es primero el temor que la audacia, pues lo más natural es alejarse del mal y sólo accidentalmente lo es acercarse a él, por una razón que se le agrega, como sucede con la audacia, en que el mal se enfrenta al ser juzgado como superable⁵⁶⁵. A modo de ejemplo, se puede afirmar que es más natural no lanzarse a las aguas impetuosas de un río y alejarse de ellas que lanzarse para intentar rescatar a otro. La esperanza y la desesperación son previas al temor y a la audacia ya que constituyen su causa; sólo se es audaz ante la esperanza del triunfo, como el temor sobreviene frente a la desesperación de la victoria. Un médico no se paraliza por temor en una intervención que juzga al alcance de su capacidad y experiencia. En último término, aunque la ira se da por la tristeza, en estricto rigor surge

⁵⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.25, a.1 in c.

⁵⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.2 in c.

⁵⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.1 in c.

⁵⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.4 ad.3.

⁵⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.45, a.1 in c.

de la audacia, pues nadie se aíra con deseo de vengarse si no le parece posible tal venganza, para lo cual previamente hay que ser audaz.

En resumen, el orden de generación de todas las pasiones es el siguiente: primero el amor y el odio; segundo, el deseo y el rechazo; tercero la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto la ira; y sexto, la alegría y la tristeza, de tal modo que el amor es anterior al odio, el deseo al rechazo, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza⁵⁶⁶.

2.3.2. *Bondad y malicia de las pasiones*

Cabe preguntarse acerca de la bondad y la maldad de las pasiones. En realidad, las pasiones humanas en sí mismas consideradas no son buenas ni malas. Odiar, por ejemplo, no es malo si se odia el vicio, que es lo que corresponde.

El hombre virtuoso tiene un justo odio hacia el malo, porque no ama el vicio por el amigo, ni odia al amigo por el vicio, sino que ama al amigo y odia el vicio, de manera que si desaparece el vicio, está todo lo que debe amar y nada de lo que debe odiar⁵⁶⁷.

Tampoco la tristeza es de suyo mala, pues es laudable cuando es moderada y adecuada a la situación. Así lo afirma el Doctor Humanitatis: “la tristeza inmoderada es una enfermedad del alma; pero la tristeza moderada pertenece a la buena disposición del alma, según el estado de la vida presente”⁵⁶⁸.

Las pasiones serán buenas o malas en la medida en que se encuentren sometidas debidamente a la voluntad bien ordenada⁵⁶⁹. Así como los movimientos exteriores realizados con nuestros miembros en sí mismos no tienen connotación moral⁵⁷⁰, sino en cuanto por medio de ellos el agente hace el bien o el mal. Con mayor razón sucede

⁵⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.25, a.3 in c.

⁵⁶⁷ Perfectum odium debet malis, qui secundum Deum vivit; ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium, amet hominem. Sanato enim vitio, totum quod amare, nihil autem quod debet odisse, remanebit. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 6.

⁵⁶⁸ Tristitia immoderata est animae aegritudo, tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet, secundum statum praesentis vitae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.59, a.3 ad.3.

⁵⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.24, a.1 ad.3.

⁵⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.59, a.1 in c.

con los afectos, que se encuentran más cerca a la voluntad que los movimientos del cuerpo. De manera que las pasiones son buenas o malas en la medida en que son imperadas o impedidas por la voluntad según corresponde⁵⁷¹.

El hombre es la única sustancia capaz de entender que se emociona y, al mismo tiempo, es la que ocupa el último grado. Aunque naturalmente le corresponde obrar con afecto, no es una perfección absoluta obrar así. Para que el obrar humano sea perfecto, la afectividad tendrá que ser moderada por la razón, que constituye el mayor bien del hombre⁵⁷². Y tal como es más perfecto el hombre que quiere el bien y además lo realiza exteriormente que aquél que sólo lo quiere, también es más perfecto el hombre que realiza el bien con alegría que el que lo hace con desagrado. Porque en el primer caso, es todo el hombre, con su cuerpo y con su alma, el que hace el bien.

2.3.3. El amor humano

A continuación trataremos acerca del amor humano, distinguiendo los diversos tipos, sus causas y efectos, de modo de conectar la falta de virtud con la alteración que produce su ausencia en la capacidad de amar del hombre.

2.3.3.1. Tipos de amor

Pensemos que todos los entes apetecen algo. Por eso en todos ellos hay operación, u operación y movimiento, o movimiento para conseguir lo que apetecen. Lo apetecido es fin. No es que haya un fin porque hay operación o movimiento, sino que hay movimiento y operación porque hay fin. Mas, aunque todos apetecen algo por lo cual se mueven y operan, no todos apetecen del mismo modo.

⁵⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.24, a.1 in c.

⁵⁷² Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.24, a.3 in c.

Hay un apetito que no sigue a la aprehensión del que apetece sino a la de otro, y si no, no puede apetecer. Es el caso de los entes materiales inertes. Vemos que apetecen en cuanto se dirigen a un fin, luego, necesariamente apetecen por la intención de otro. Por ejemplo, el fuego tiene un apetito natural en orden a subir, por eso las llamas del fuego se elevan siguiendo un orden natural determinado por su forma, de manera que siempre el fuego tiende a elevarse. Es cierto que esa determinación del fuego es por su forma, pero el fuego no se da a sí mismo la forma, de manera que sus determinaciones formales proceden de quien le da la forma. Lo mismo ocurre con todos los entes no vivos y los que tienen vida vegetativa únicamente, que se ordenan a un fin determinado no por ellos mismos, sino por el autor de su naturaleza. A este apetito se le llama *apetito natural*.

También hay un apetito que sigue a la aprehensión del sujeto, pero con necesidad, como se observa en los animales, que apetecen aquello que les corresponde por naturaleza y no pueden no quererlo. Por ejemplo, un perro con hambre apetece comida y no puede no desearla, es decir, se inclina irrenunciablemente a comer, en la medida en que sus sentidos le indican que hay comida y sus propioceptores que está privado. Ése es el apetito sensitivo en el animal; si se le presenta la comida estando privado de ella, se iniciará un movimiento apoyado en la complacencia ante ese bien, al que seguirá la consecuente tendencia al mismo.

En el hombre esto no sucede así, pues aunque un hombre tenga hambre y ante él haya comida, no está determinado a comerla, porque el apetito sensitivo, como sabemos, se subordina a la razón en cuanto participa de la libertad del hombre que se puede complacer en otra cosa.

Se denomina amor al principio de movimiento que tiende a un fin. Por eso es posible hablar de *amor natural* en el fuego. Existe también la complacencia, que surge en el apetito sensitivo por el bien que captan los sentidos, y se le llama *amor sensible*.

En la generación del movimiento afectivo, el apetito constituye una potencia pasiva, es decir, debe ser movido por algo. En este caso, ese algo es un objeto apetecible que provoca en un primer momento una adaptación del apetito para con él. Ésta es la complacencia o amor sensible y de ella surge la posterior tendencia al objeto deseado para conseguirlo. Es como si el objeto se introdujera virtualmente en el apetito gracias a la imaginación operante, de tal manera que después éste desea realmente obtenerlo.

Así, podría afirmarse que el movimiento del afecto termina donde comenzó, pues se origina con una presencia virtual del objeto y busca finalizarlo con su presencia real, la que detiene el movimiento incoado en él. Por tanto, el amor sensible es una transmutación del apetito sensitivo causada por un objeto y, por eso, es una pasión.

Pero, en una de sus obras, Aristóteles dice que amar es querer el bien para alguien⁵⁷³. De esta afirmación se desprende una doble tendencia del movimiento amoroso. Primero, hacia el bien que se quiere para alguien y, segundo, hacia la persona para la que se desea ese bien.

El primer movimiento es relativo al segundo, ya que ese bien se apetece en la medida en que se ama a su destinatario, sea uno mismo u otra persona. El segundo movimiento, en cambio, es absoluto, pues a aquél para quien se le desea ese bien se le quiere por sí mismo. Uno es medio y el otro es fin, por lo que ambos movimientos pertenecen a potencias diferentes y conforman dos tipos de amor: uno, el amor sensible o amor-como-afecto, que es relativo y se refiere a aquello que se quiere para alguien; el otro, el *amor-como-acto-de-la-voluntad*, el cual es absoluto y constituye un fin, y no es un afecto.

El *amor-como-afecto*, o *de concupiscencia*, alude especialmente a los bienes inferiores al hombre que le resultan útiles y deleitables. Sin embargo, en ocasiones puede estar referido a alguien de modo secundario acompañando al amor de benevolencia, que es el más propio entre las personas. No se debe amar a un ser humano únicamente con amor concupiscente, pues ello sería transformarlo en un bien útil o deleitable únicamente, lo que no corresponde a su condición de persona, que dice razón de bien honesto. El ser humano es fin en sí mismo, por lo que le corresponde algo más perfecto que un mero *amor de concupiscencia*, que evidencia que sólo se le amaría accidentalmente.

Para que el amor sea verdadero es necesario que se quiera el bien de un ser en cuanto es de él; pues cuando se quiere el bien de un ser porque redundará en bien de otro, se le ama accidentalmente. Por ejemplo, el que quiere conservar el vino para beberlo o a un

⁵⁷³ Cfr. ARISTÓTELES, *De Arte rhetorica*, L.II, c.4 n.2.

hombre para su utilidad o deleite, de suyo se ama a sí mismo y accidentalmente al vino o al hombre⁵⁷⁴.

Es importante aclarar en qué consiste un bien útil y qué lo distingue de un bien deleitable y de un bien honesto⁵⁷⁵. En términos generales, un bien es algo que se desea y a lo que el apetito tiende. Esta tendencia del apetito concluye en forma definitiva cuando se consigue lo último y que, a su vez, constituye el principio del movimiento. Y lo anhelado por el apetito como fin último o a lo que uno se dirige se denomina *bien honesto*, pues se le desea por lo que es y no por otra cosa ulterior. Ahora bien, en el trayecto hacia la obtención del bien honesto elegido, el movimiento apetitivo va terminando parcialmente en ciertos puntos intermedios, los que también constituyen fines. No obstante, a estos fines se les persigue como medios para alcanzar el bien honesto, por lo que son llamados *bienes útiles*. Por ejemplo, amándose a sí mismo como bien honesto, el hombre busca un fin intermedio como la comida a modo de bien útil para sí mismo; él es el fin que justifica la consecución del bien útil. Al conseguir cualquiera de estos bienes hay deleite, el cual consiste en el gozo experimentado por la persona cuando ha obtenido el bien que apetecía, y es lo que se conoce como el *bien deleitable*.

Así lo expresa el Aquinate:

Se dice que una cosa es honesta en cuanto posee un cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita naturalmente en lo que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural, como demuestra el Filósofo en I Ethic., a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad.

Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de

⁵⁷⁴ Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.91, n.3.

⁵⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.6 in c.

honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa⁵⁷⁶.

El apetito sensitivo humano sólo se mueve por sí mismo por amor de concupiscencia, pues su objeto es el bien deleitable. El apetito racional puede apetecer un bien como útil, deleitable u honesto. Pero sólo podrá apetecer un bien honesto en la medida que este bien caiga bajo la aprehensión de su entendimiento, pues el bien honesto no es captado por ningún sentido en cuanto tal. El entendimiento, penetrando en la realidad, entiende que se trata de un bien de especial dignidad y belleza que exige que se le ame como fin y nunca únicamente como medio. De ahí que voluntariamente puede el hombre, desde la captación del bien honesto, mover incluso a sus potencias sensitivas a amarlo como tal, íntegra y totalmente, con todo su ser.

El amor de concupiscencia es el límite del amor que corresponde a las cosas, que constituyen bienes útiles y deleitables. De esta manera, sería inhumano tener, por ejemplo, amistad con el vino así como con cualquier otra cosa⁵⁷⁷. Aunque las personas puedan amar, en cierto modo, al vino debido al deleite que provoca, es muy distinto a amarlo como último fin, por el vino mismo, como quien fuera su amigo. Es universalmente reconocido signo de grave alteración psicológica tener amistad con los objetos.

No se puede amar con amistad a un animal o a una cosa, porque no hay comunión de vida posible con ellos, porque son seres sin intimidad propiamente tal, y en los que no podemos encontrar compañía; porque nunca, a no ser por un antropomorfismo abusivo, el bien que se les quiera puede tener en ellos mismos su última razón de ser. Los

⁵⁷⁶ Honestum concurrat in idem subiectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est, in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc, idem subiecto est et honestum et utile et delectabile, sed ratione differunt. Nam honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum; utile autem, in quantum refertur ad aliud. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.3 in c.

⁵⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4 in c.

animales, las cosas, pueden ser un fin *qui*, algo amado; no un fin *cui*, que es siempre personal⁵⁷⁸.

Siendo el bien el objeto del amor; y siendo buenos tanto las substancias como los accidentes, como es evidente, algo puede amarse de dos formas: una, a modo de un bien subsistente; otra, a modo de un bien accidental o inherente.

Lo que se ama como un bien subsistente, se ama queriéndole bien; lo que se ama como un bien accidental o inherente se ama queriéndolo para otro, a la manera como se ama, por ejemplo, la ciencia: no porque se le quiera ningún bien, sino para poseerla. Y a este amor le llamaron algunos “concupiscencia”, así como “amistad” al primero⁵⁷⁹.

Así, pues, el amor de concupiscencia hacia una persona, aunque sea factible y natural, nunca será suficiente, ya que se la debe amar más allá de la conveniencia y jamás sólo por su utilidad. Porque, así como no se puede amar una cosa con amor de amistad, peor es amar a una persona con un amor relativo al bien de otro únicamente.

Y, por consiguiente, el amor con que se ama a alguien queriéndole bien es amor propiamente dicho (*simpliciter*); mas el amor con que se ama a algo para que sea el bien de otro, es amor tan sólo en cierto sentido (*secundum quid*)⁵⁸⁰.

Esto quiere decir que es más inhumano amar a otro sólo por el beneficio que se obtiene de él, que amar amistosamente a una cosa. Lo segundo denota una confusión que oscurece a quien padece ese desorden, atentando contra su propia dignidad. En cambio, el primer caso es un acto inmoral grave cuando existe intención, ya que atenta directamente contra la dignidad de otro, instrumentalizando la relación que se establece con él. Gran daño provoca a un ser humano saber que es amado no por sí mismo, sino en orden a otra cosa. Si ocurre esto por parte de los padres, por ejemplo, se hiere la existencia del hijo en su origen, porque, desde su concepción, él debe ser fruto de un amor gratuito que da sentido a su existencia, siendo éste un requisito imprescindible

⁵⁷⁸ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.146.

⁵⁷⁹ Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.60, a.3 in c.

⁵⁸⁰ Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4 in c.

para el desarrollo de una vida humana ordenada hacia el fin que naturalmente apetece: el don de sí.

Don es propiamente entregar sin deber de devolución; esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente⁵⁸¹.

El amor entre personas debe progresar del amor de concupiscencia, donde se origina, al amor de benevolencia, en el cual culmina y da forma al acto mismo de amor, garantía de la auténtica donación y comunión. “Porque sólo la Persona, y sólo ella, tiene valor sustantivo, sólo ella merece ser amada de por sí, con este amor propiamente dicho que hemos llamado amor de comunión”⁵⁸².

Tan sólo la persona es un fin para sí, tan sólo ella tiene el bien y es señora de usarlo por su libre albedrío (II-II, q.25, a.3 in c.) y, por consiguiente, tan sólo ella puede y debe ser amada por sí misma, con un amor *irredibilis*, es decir, que “no se da con intención de retribución” (I, q.38, a.2 in c.); el animal, la cosa, en cambio, son siempre para una persona y no pueden ser amados más que para ella⁵⁸³.

En la amistad entre las personas pueden concurrir el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia. Es decir, se puede tener un amigo que siendo abogado resulte útil a la hora de la defensa y deleitable cuando defiende. Pero si existe verdadera amistad, lo determinante no es su cualidad de abogado; se le ama aunque ya no lo sea. Esto quiere decir que la persona es sujeto y fin del amor de amistad por su máxima dignidad⁵⁸⁴. Ello implica que en el amor humano no sólo se encuentra involucrada la dimensión sensible del hombre, sino principalmente la inteligencia y la voluntad que le brindan su pureza y estabilidad, pues ellas hacen del amor algo íntimo y estable.

⁵⁸¹ Donum proprie est datio irredibilis, secundum philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.38, a.2 in c.

⁵⁸² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.145.

⁵⁸³ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.147.

⁵⁸⁴ Cfr. CANALS, F., *La persona, sujeto y término de amor y amistad*, Conferencia en el Campus de la Pontificia Universidad Católica de Chile, abril 1989.

Además, cuanto más íntimo es al que ama el fundamento del amor, tanto más firme es. Por esto a veces el amor que proviene de alguna pasión es más vehemente que el que tiene por causa el origen natural o un hábito, pero también desaparece más fácilmente⁵⁸⁵.

La persona, no obstante, puede amarse amistosamente según dos maneras; una, por cuanto se le ama por lo que hay de absoluto en ella. La otra, por la relación que guarda con otro, según la cual se puede tener amistad con los amigos de nuestros amigos aún sin conocerlos o amamos a los suyos aunque ellos nos detesten⁵⁸⁶.

2.3.3.2. *La amistad*

Hemos distinguido entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, benevolencia o comunión. El amor de benevolencia tiende a la amistad. Pero ¿cuál es la naturaleza de aquello que denominamos amistad y que es la aspiración íntima del amor propiamente tal?

Tal parece que en la amistad se da una reciprocidad amorosa donde los amigos se buscan mutuamente queriéndose el bien y queriéndose bien, tal como lo expresa el Santo Doctor: “La mutua inhesión puede entenderse aún de una tercera manera en el amor de amistad, a saber: según la correspondencia o *redamatio*, es decir, en cuanto que los amigos se aman uno a otro y se quieren y se hacen bien uno a otro”⁵⁸⁷.

Siguiendo la misma línea, podríamos afirmar que no se principia a ser amigo sino cuando florece el amor entre ambos. De tal manera que por la amistad surge una nueva realidad apoyada en la seguridad de la auténtica donación mutua, que libera al amor del temor y el celo desordenado, pues no sólo se tiende de manera mutua uno al otro, sino que la amistad une íntimamente, de modo tal que se mantiene un permanente nexo. La amistad procede de la voluntad de dos que se aman mutuamente⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.91, n.4.

⁵⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a.1 ad 2.

⁵⁸⁷ Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁵⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei.*, a.9, ad.20.

La diferencia entre el amor de amistad y la amistad radica en que esta última es una especie de hábito, mientras que la benevolencia sola es más bien un acto o pasión⁵⁸⁹.

Así sucede que toda vez que la amistad con otro redunde en alguna utilidad o deleite propio, la razón de amistad no es pura por cuanto, aún cuando hay benevolencia con el amigo, en última instancia, ésta redundará en el provecho propio. El auténtico sentido de la amistad radica en que el amigo es buscado y amado por él mismo, lo que, apoyado en la reciprocidad, otorga el carácter más alto y propio a la misma.

En la amistad útil o deleitable deseamos ciertamente el bien del amigo, y en cuanto a esto se salva la razón de amistad; pero, toda vez que aquel bien lo referimos ulteriormente a nuestro deleite o provecho, resulta que la amistad útil o deleitable, en cuanto se reduce al amor de concupiscencia, no alcanza la razón de verdadera amistad⁵⁹⁰.

De tal modo que en la misma amistad, movida por benevolencia, puede encontrarse una amistad propiamente tal, esto es, *simpliciter*, y una *secundum quid*, esto es, en cierto sentido no del todo auténtico. Un modo espléndido de la primera es el que se experimenta por los lazos de la consanguinidad que, dentro de la familia, revela el sentido más puro del amor desinteresado y gratuito.

Esta amistad, en el sentido más excelso, une a dos que son máximamente dignos debido a su naturaleza y que por la donación mutua no merman su propia perfección sino que, mediante la amistad y la comunicación verdadera, expresan todo el bien que hay en cada uno y que busca entregarse sin más. Pues, “Propiamente hablando, un don es una *donatio irredibilis*, una entrega, según dice el Filósofo, que se hace sin intención de retribución. Y así, el concepto de don entraña la gratuidad de la entrega. Pero la razón de la gratuidad es el amor”⁵⁹¹.

Tratándose más bien de un hábito que une, ni la distancia y lejanía pueden debilitarle. El peligro para la amistad se encuentra en el mal moral y en la falta de trato entre los

⁵⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.3 in c.

⁵⁹⁰ In amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4 ad.3.

⁵⁹¹ Donum proprie est datio irredibilis, secundum philosophum, id est quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.38, a.2 in c.

amigos que la va diluyendo. En otras palabras, la unión íntima se rompe con el distanciamiento interior que puede darse de parte de una persona respecto de otra. Esta separación espiritual hace que ya no convivan juntas, esto es, no se visita el lugar íntimo donde, sin salir de sí mismos, se comunican delicadamente. Se va estableciendo una especie de abismo interior que debilita progresiva o terminantemente el hábito amistoso.

La amistad habitual, según sea la naturaleza de la aversión interior al amigo, puede perderse de manera paulatina y reversible, de manera brusca y reversible, o de manera brusca e irreversible. En este cese de la amistad debe concurrir un determinado modo de distanciarse, ya sea por conversión a otros bienes o por aversión directa, y el grado de perfección del que se distancia. La amistad habitual entre los más excelentes puede ser la que resulte más irremediabilmente corrompida o finiquitada.

La amistad verdadera exige una seria búsqueda de perfección en quienes la sustentan, porque ésta es donación mutua, lo cual supone que el que da posee lo que entrega, y si lo que entrega es su misma interioridad, requiere que ésta sea tal y que el hombre sea dueño de sí mismo, al menos mínimamente, para que la comunión se dé. Porque la convivencia es ante todo lo más propio de la amistad⁵⁹². Pero la convivencia amistosa auténtica es la que se basa en la vivencia de la virtud⁵⁹³. Ello implica necesariamente una relación según la verdad, según lo más propio, según las más íntimas inclinaciones⁵⁹⁴, sustentando toda la comunicación, que es aquello en lo que principalmente la amistad consiste⁵⁹⁵.

Los hombres desean convivir, conversar, con sus amigos en función de aquello que más les deleita y en orden a lo cual orientan toda su vida, de manera que cada cual quiere comunicar con su amigo aquella acción que ama por sobre todas las demás. Esta comunicación íntima es una verdadera convivencia amistosa⁵⁹⁶.

La unión actual y perfecta con el amigo es a lo que aspira el amor de amistad⁵⁹⁷. Así lo expresa el Angélico: "Apetecer el fin es poseerlo imperfectamente. Pero todo lo

⁵⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Eth.*, L.IX, l.14, n.3.

⁵⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Eth.*, L.IX, l.12 in c.

⁵⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.179, a.1 in c.

⁵⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Eth.*, L.VIII, l.11.

⁵⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Eth.*, L. IX, l.14.

⁵⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.21, a.1 ad.4.

imperfecto tiende a la perfección; y por esto el apetito natural, lo mismo que el voluntario, tiende a poseer el fin realmente, lo cual es poseerle perfectamente”⁵⁹⁸.

Porque no es lo mismo, poseer un bien que es nuestro fin, que meramente amarlo; pues el amor al fin una vez poseído es ya, de algún modo, perfecto⁵⁹⁹.

La amistad busca, pues, el diálogo, la convivencia, la compenetración con el amigo en aquello -digámoslo con una palabra- en que se ha puesto el Ideal. El amigo aspira a comprender y a ser comprendido “*ingredi ad interiora amici*” (I-II, q.28, a.2 in c.), principalmente en aquello que constituye la razón de ser de su vida, en la confianza de unos Ideales, tal vez a nadie más comunicados, aspira a ser recibido en su intimidad⁶⁰⁰.

Tal parece que entre los amigos se da un conocimiento que comienza en el amor y que tiende cada vez más intensa y perfectamente al amor mismo de manera mutua. Se trata de una contemplación movida desde la voluntad que ama algo de naturaleza absolutamente incomunicable, pero susceptible de ser penetrado por el amor que abre paso a la inteligencia. Es así como el ser personal contemplado con amor benevolente por aquél a quien él mismo ama, se hace presente a la mente en el ser mismo individual que posee en la Naturaleza⁶⁰¹. Tórnase así la amistad, en su cumbre, en una comunicación actual y perfecta y que ubica al hombre en el orden propio.

Ésta es la más perfecta de las relaciones reales, siempre que esté fundada en el reconocimiento de la respectiva dignidad, o lo que es lo mismo, del orden objetivo de la verdad y de la justicia. Por ella queda vencida definitivamente la soledad, al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquéllas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confianza. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la Sociedad, y ocupa su puesto en el Universo⁶⁰².

⁵⁹⁸ Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.16, a.4 in c.

⁵⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.26.

⁶⁰⁰ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.164.

⁶⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.40.

⁶⁰² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.165.

La amistad es un bien connatural al hombre que debe esforzarse por cultivar⁶⁰³. Privado de este bien, no hay bien alguno capaz de satisfacerlo y apaciguar los más hondos anhelos interiores. En consecuencia, una vida humana sin amistad es una vida humana en sentido lato.

No podría explicarse la felicidad del hombre, en el tiempo y en la eternidad, si removiésemos de la misma el conocimiento, el juicio sobre la verdad y el bien, máxima y primariamente poseídos, por los entes personales. O si excluyéramos de la misma felicidad la comunión de vida interpersonal consistente en el amor de amistad, o si supusiéramos a los entes personales, capaces de conocerse y de amarse, como incapaces de ejercitar su comunión interpersonal en un diálogo impulsado por el amor de amistad, y ordenado a consumarlo en la donación comunicativa vivida en el diálogo⁶⁰⁴.

La felicidad de los hombres se funda en la contemplación amistosa vivida en el amor benevolente recíprocamente compartido, y se consume en la donación gratuita de sí mismo en el diálogo amoroso entre ellas. Toda auténtica sociedad depende de este ordenamiento fundamental, en que los entes personales ocupan su lugar y se perfeccionan en una relación mutua fundada en la verdad y el bien. Esta vivencia original anima las profundidades de la vida personal con la experiencia del amor cotidiano y doméstico que produce el amor oblativo de los padres, que emana de la amistad conyugal, que hunde sus raíces en la palabra interior. Este núcleo constituye un principio ordenador fundamental para la vida personal.

2.3.3.3. *Las causas del amor*

El amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una potencia pasiva tanto en su forma sensitiva como en la intelectual. El objeto del amor será la causa del amor-como-acto-de-la-voluntad y del amor sensitivo.

Hemos dicho que el amor implica una complacencia en el bien, esto es, una complacencia entre el amador y el amado. Esta complacencia surge de una proporción, como dijimos, o connaturalidad entre ambos, lo que significa que lo amado siempre lo es bajo la razón de bien. Por tanto, la causa propia del amor es el bien que en el caso del movimiento inmediato del apetito sensitivo es aprehendido por los sentidos internos y que en el caso del movimiento de la voluntad es captado por la inteligencia.

⁶⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.5 in c.

⁶⁰⁴ CANALS, F. *Sobre Sobre la esencia del conocimiento*, p.683.

Cuando alguien ama algo malo, lo hace bajo la razón de bueno, es decir, en cuanto es bueno bajo algún aspecto. Entonces, un amor es malo cuando tiende a algo que no es un verdadero bien o, siendo un bien, se antepone a un bien mayor. Y así como se aprehende como bueno algo que en realidad no lo es, también sucede que se juzga como malo algo verdaderamente bueno y, por lo mismo, ni el odio ni el amor son buenos⁶⁰⁵ si se odia un verdadero bien o se ama un verdadero mal. Se entiende mejor así la importancia de la subordinación del afecto a la voluntad bien ordenada, que supone la claridad de la inteligencia.

El bien que causa el amor se identifica también con lo bello, porque el bien y lo bello sólo poseen una diferencia según la razón.

Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descansa el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada⁶⁰⁶.

Cuando el bien que aquieta el apetito se relaciona con las potencias cognoscitivas, en la medida en que su conocimiento causa agrado se le llama bello y, por eso, se puede afirmar también que lo bello es causa del amor, incluyendo la belleza bajo la razón de bien. Puesto que la persona posee la máxima dignidad, es causa de amor dada su belleza⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.1 ad 1.

⁶⁰⁶ Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1 ad 3.

⁶⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3 ad.2.

No significa esto que el hombre ame únicamente el bien en cuanto es bien suyo. Propiamente ama algo porque eso constituye un bien, aunque no sea suyo. La voluntad, en su inclinación más perfecta, se mueve hacia el bien por el bien mismo, según que es verdadero y bello, y no debido a que de un modo curvo el bien resulte suyo.

No obstante que todo ser busca descansar en el bien que no posee, el movimiento por el cual, busca comunicar el bien que hay en él, es un movimiento de amor perfecto que también es causado por el bien que, en este caso, se quiere dar y difundir en otro. En esta comunicación se funda, en último término, el amor más sublime posible.

Todo ser tiene inclinación por naturaleza al propio bien para adquirirlo cuando no lo posee o para descansar en él cuando lo posee; pero también para difundir el propio bien en otros, en la medida de lo posible; y así, vemos que todo agente, en tanto que está en acto y es perfecto, produce lo semejante a sí⁶⁰⁸.

De lo dicho, se desprende que el bien no causa el amor, sino sólo en cuanto es conocido, por lo tanto, para amar hay que conocer. Por eso afirmamos que el conocimiento sensitivo es principio del amor sensitivo y la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor intelectual. El bien no puede ser amado si no es conocido⁶⁰⁹.

Si retomamos la idea de que el amante ama en cuanto percibe una cierta connaturalidad o proporción respecto de lo amado, y la proporción entre dos cosas se da por una cierta similitud, podemos decir que la semejanza es causa del amor, pues hay connaturalidad donde hay parecidos. Cuando captamos una semejanza con algo mediante el conocimiento, apetecemos con amor lo que por tal semejanza es un bien para nosotros. Luego, la semejanza es causa del amor. Esto se aprecia en los orígenes de la amistad cuando dos personas se acercan y frecuentan más en la medida en que comparten más intereses y gustos.

Sin embargo, el amante puede sentirse atraído justamente por algo que él no tiene y sí posee el amado, como cuando alguien introvertido se siente atraído por una persona

⁶⁰⁸ Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2 in c.

⁶⁰⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. X, 1, 2,

extrovertida. Esto ocurre porque hay dos tipos de semejanza. El primero, en que ambos poseen en acto una misma forma, lo que provoca el amor benevolente o de amistad, motivo por el cual el movimiento tiende al otro como hacia sí mismo. Es lo que sucede con aquel matrimonio que ha sido debidamente cultivado, donde la mujer y el hombre se aman como a sí mismos. Por otra parte, la semejanza puede ser en potencia, esto es, el otro posee en acto aquello a lo que me siento inclinado. Esta semejanza genera el amor de concupiscencia, de lo útil o deleitable que se da al comienzo del amor humano y que sustenta el amor sensible hacia los bienes útiles. En ambos casos es necesaria la semejanza, pues sin ella el amor es imposible⁶¹⁰.

El amor es el principio de todos los demás movimientos afectivos y no tiene por causa, como ya vimos, otro afecto⁶¹¹. No obstante, podríamos pensar, por ejemplo, que el deleite es la causa del amor, ya que se puede amar algo por el deleite que provoca, como amar el chocolate por el placer de comerlo. Sin embargo, ese deleite tiene su causa en un amor anterior, porque nadie se deleita en aquello que previamente odia, sino en lo que ama. Es decir, ama el chocolate porque le causa placer, pero previo a eso ama al placer, pues si lo odiara no amaría el chocolate⁶¹². El deseo también presupone siempre el amor de otra cosa, ya que se desea el dinero cuando se aman los bienes que por medio de él se pueden conseguir, o el honor que sigue a la posesión de riquezas, así con cualquier deseo⁶¹³.

Algo similar ocurre con la esperanza, pues se podría pensar que el amor depende de ella, puesto que nadie ama algo que juzga imposible de alcanzar; como el estudiante que ama una ciencia y más la ama cuanto más sabe de ella. Sin embargo, la esperanza, más que aumentar el amor, fortalece el deseo de lo amado, puesto que es esperanza de un bien, de algo que ya es amado. Luego, ella supone el amor⁶¹⁴.

2.3.3.4. Efectos del amor

Los afectos, además de causas, producen efectos en el hombre. Conocerlos permite identificar el afecto en cuestión y detectar defectos en la afectividad por ausencia,

⁶¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.3 in c.

⁶¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.4 in c.

⁶¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.4 ad.1.

⁶¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.4 ad.2.

⁶¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.4 ad.3.

exageración o debilidad de los mismos. Los efectos se expresan físicamente, pero dado que la unión de lo material y lo espiritual es substancial, también tienen un correlato interior psicológico y espiritual.

Con respecto al amor, encontramos efectos muy propios, tanto del amor sensitivo ante el bien aprehendido por los sentidos, como del acto de la voluntad que sigue al conocimiento intelectual. No obstante, algunos efectos son únicamente del amor en cuanto racional y otros, en cambio, son compartidos.

Un primer efecto del amor es la doble *unión* entre amante y amado. Se trata, por un lado, de una unión real, en la que el amante se encuentra presencialmente ante el amado, y, por otra parte, puede ser por el afecto que impulsa al amante a desear la unión con lo amado. El amor provoca ambos modos de unión, pues mueve al amante a buscar la unión real con lo que ama, ya sea con amor de concupiscencia o de amistad, y también la segunda, porque el amor mismo es este vínculo de unión que, en cierta medida, enlaza al amado y al amante afectivamente⁶¹⁵.

Es propio del amor mover a la unión, como dice Dionisio. Como quiera que el afecto del que ama está de alguna manera unido al objeto amado por cierta semejanza o conveniencia que hay entre ellos, el apetito tiende a verificar la unión, en el sentido de que quiere completar la unión comenzada en el afecto. Por esto, los amigos se complacen en encontrarse, en conversar y en vivir juntos⁶¹⁶.

Por eso, quien ama algo busca poseerlo. El que ama sensiblemente el chocolate busca comer chocolate y si lo posee lo come; si ama el deporte se mantiene vinculado a él, si tiene amigos anda junto a ellos o busca algún contacto que los mantenga cerca. Por eso decimos que la unión bajo esta doble dimensión es consecuencia del amor. Y para alcanzar una mayor unión debe aumentar el amor.

Que la unión sea efecto del amor podría objetarse argumentando lo que ocurre con el amor a uno mismo. En ese caso, la unión substancial es lo primero y, como consecuencia de ella, surge el amor. Es decir, como uno es sustancialmente uno

⁶¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.1 in c.

⁶¹⁶ Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.91, n.4.

consigo mismo, se ama y no puede no amarse justamente por esa unidad. En ese sentido, la unión es previa al amor. Sin embargo, el amor hacia todo lo demás es por semejanza, ya sea en el género, en el accidente o en la diferencia. De esta semejanza surge el movimiento amoroso que es seguido luego de cierta adaptación del que ama. En el caso del amor de amistad, la persona ama al amigo como se ama a sí mismo, mientras que en el amor de concupiscencia ama a la cosa como algo suyo. La unión real es siempre efecto del amor y por ella el amante busca lo amado. Este efecto es común al movimiento de la voluntad y al movimiento del apetito sensitivo. Todo el que ama busca la unión con lo amado⁶¹⁷.

Ahora bien, sucede que entre los seres espirituales, es decir, las personas, el amor tiene otros efectos más perfectos que la unión y que no caben dentro de los efectos del amor sensible. Como sustancias intelectuales pueden tener un nivel de cercanía que trasciende la unión física y que se vincula más con el intercambio y entrelazamiento interior.

Gracias al entendimiento y a la voluntad, el amado está en el amante y el amante en el amado. Tal efecto es llamado en lenguaje clásico *mutua inhesión* o *compenetración mutua*. Se puede expresar de cuatro modos diversos, porque hay dos potencias espirituales y dos personas. Y no sólo se da en dos potencias distintas, sino que también se manifiesta de manera diferente según se trate del amado o del amante.

Desde el entendimiento, la mutua inhesión ocurre, por parte del amante, al vivir el amado en su recuerdo, de manera que el amante piensa mucho en él y en todo aquello que se le vincule. Dicho de otro modo, el amado está en el amante cuando éste lo lleva en su corazón conservándolo como un tesoro. A su vez, el amante está en el amado cuando no se contenta con un conocimiento superficial del ser que ama y quiere saberlo todo, penetrando hasta lo más íntimo de él.

Respecto de la potencia aprehensiva, el amado se dice estar en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello de Flp 1,7: Porque os llevo en el corazón. Pero se dice que el amante está en el amado según la aprehensión en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado,

⁶¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.1 ad.1.

sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en su intimidad⁶¹⁸.

Tal penetración se da a través de la conversación entre ambos, ya que el diálogo permite que el amado se revele a sí mismo. Luego, para que exista amor entre las personas es preciso el diálogo que vuelve fecundo el intercambio.

¿Qué es el amor sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado? Esto es verdad, incluso en los amores carnales y externos; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma. ¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma?⁶¹⁹

Desde el punto de vista de la voluntad, el amado está en el amante cuando se complace en él, en su presencia o en sus bienes y, si no está presente, cuando tiende hacia él y hacia su bienestar como si se tratara de sí mismo. Esto ocurre por la presencia del amado enraizada en su interior. Del mismo modo, el amante está en el amado por el amor de concupiscencia, cuando el amante no se satisface con una posesión superficial del otro sino que quiere poseerlo todo, penetrando hasta lo más íntimo de él. En el amor de amistad, el amante está en el amado si considera los bienes y los males del amigo y la voluntad de aquél como propios.

Respecto de la potencia apetitiva, se dice que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia, de manera que o se deleite en él, en sus bienes, en su presencia; o, en su ausencia, tienda hacia el amado mismo por el deseo con amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado con amor de amistad; y no por causa alguna extrínseca, como cuando se desea una cosa a causa de otra, o como cuando se quiere un bien para otro por alguna otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame íntimo y se hable de entrañas de caridad. Y a la inversa, el amante está de otro modo en el amado por el amor de concupiscencia que por el amor de amistad. Porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquier extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así

⁶¹⁸ Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, *eo quod habeam vos in corde*. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁶¹⁹ Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in externis carnalibusque amoribus ita est: ser ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Quid Amat animus in amico, nisi animum? SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

decirlo, hasta su interior. Mas en el amor de amistad, el amante está en el amado, en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes o los males y fuese afectado en el amigo⁶²⁰.

Como se identifican mutuamente, de manera que se aman en forma recíproca y quieren el bien el uno para el otro, gozan con lo mismo, desean las mismas cosas, se entristecen por las mismas circunstancias. Por la mutua inhesión, ambas voluntades se hacen una. Es como si un alma habitase en dos cuerpos⁶²¹.

Y por eso, según el Filósofo en IX Ethic., y en II Rhetoric., es propio de los amigos querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo. De modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, entonces el amado está en el amante⁶²².

El dinamismo de la mutua inhesión requiere que ambos salgan de sí mismos, lo que se expresa en una apertura, en una donación de su interior que podemos denominar *éxtasis*, por medio del cual se disponen a revelarse mutuamente. Así lo expresa el autor místico cuando dice: “en una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, ¡oh dichosa ventura!, salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada”⁶²³. Éste es el tercer

⁶²⁰ Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁶²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Diól. Laercio*, L.VI, 1,20.

⁶²² Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁶²³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, c.1.

efecto del amor y es condición para la mutua inhesión, pues, por el amor, el amante queda como fuera de sí⁶²⁴.

Al igual que el anterior, este efecto se da según las dos potencias inmateriales del ser humano. Según la inteligencia, un hombre se encuentra fuera de sí cuando se eleva a un conocimiento superior a él o al descender al conocimiento de cosas inferiores.

Se dice que uno se pone fuera de sí según la potencia aprehensiva cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan el sentido y la razón, en cuanto se pone se pone fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores⁶²⁵.

De este modo, el maestro se inclina para ayudar a su discípulo a comprender, así como por el éxtasis meditamos en lo amado. Cuanto más intenso el amor, más se apartan de la mente los pensamientos sobre otras cosas ajenas a lo amado. Esto permite comprender afirmaciones tales como que lo propio del amor es inclinarse⁶²⁶.

Ahora bien, con respecto a la voluntad, el amor produce en forma directa un doble movimiento. En el amor de amistad, el amigo se dirige al que ama saliendo fuera de sí mismo absolutamente, porque quiere el bien para su amigo y trabaja para procurárselo, como si lo tuviera bajo su cuidado y protección⁶²⁷.

Este efecto es propio de la amistad y supone riqueza interior. La amistad no puede prosperar sin auténtica interioridad porque no tendrían nada que comunicarse uno al otro. Y como la interioridad depende del conocimiento de la verdad, de la verdad depende la capacidad de amar a otro. Además, nadie puede darse si primero no se posee a sí mismo; de tal manera esto es así que en la virtud se encuentra la condición para la verdadera amistad y apertura interpersonal.

⁶²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.3 in c.

⁶²⁵ Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.3 in c.

⁶²⁶ Cfr. SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS Y LA SANTA FAZ, *Historia de un alma*, MM.1 c.1.

⁶²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.3 in c.

El éxtasis en el amor de concupiscencia es más parcial que en el amor de amistad, pues en el primero el amante no sale completamente de sí mismo, ya que busca algo distinto en la medida en que percibe su insatisfacción; en el fondo, se busca a sí mismo a través del bien útil⁶²⁸.

El cuarto efecto que observamos cuando alguien ama es *el celo* o cuidado por lo que se ama. El que ama siempre protege lo amado y, por eso, el descuido es signo de indiferencia. Este efecto brota de la intensidad del amor, ya que cuanto más impetuosamente se ama algo, tanto más se le cuida, rechazando lo que se opone al amado. El amor produce de modo natural en el amante una exclusión de todo aquello que se le opone. Esto se da de diversas formas, dependiendo de la potencia involucrada. En el amor de concupiscencia, el amante rechaza lo que obstaculiza la consecución o el goce tranquilo del objeto amado. Ello permite entender mejor, por ejemplo, la molestia de alguno cuando le piden lo que acaba de adquirir. Es el celo envidioso que surge cuando un bien deseado debe ser compartido y no se puede gozar de él plenamente. Esto sucede con los bienes pequeños o materiales que no pueden ser poseídos por muchos al mismo tiempo. Cuando se trata de bienes más excelentes y perfectos, no hay un celo envidioso. Es así como el conocimiento de la verdad no se agota porque muchos la conozcan, ni tampoco quien la conoce se ve privado de gozarla completamente. Lo que da lugar al celo por envidia⁶²⁹ es la excelencia que otro posee en lugar de uno. Ahora, si el que sabe más es verdaderamente amigo, su excelencia será fuente de alegría para uno y, por la misma amistad, también se aprenderá de él.

Un hombre puede amar cosas verdaderas y cosas falsas. Decimos “cosas falsas” cuando se ama algo que no conviene pensando que sí. El amor hacia las cosas verdaderas perfecciona al amante, mientras que el amor hacia lo inconveniente le causa daño. Sin embargo, formalmente, todo amor bueno perfecciona, pero materialmente, es decir, en lo referente al movimiento corporal, por el exceso de inmutación, ese amor causa dolor. Ama tanto que le duele. Este efecto del amor se conoce con el nombre de *lesión*, pero es una lesión que no daña como el amor a lo inconveniente⁶³⁰.

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.5 ad.2.

⁶³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.5 in c.

Para entender mejor este efecto, hay que comprender los efectos formales del amor según la relación de la potencia apetitiva con el objeto. Existen cuatro efectos próximos por parte del amante en relación a lo que ama.

La persona que ama experimenta, en primer lugar, como un derretimiento de sí o, en lenguaje clásico, la *licuefacción* frente al amado que facilita la presencia de éste en el amante y su penetración en el interior. En la medida en que verdaderamente ha penetrado, se guardan dentro de uno sus palabras, sus gestos, los momentos compartidos, enraizados muy interiormente, tanto que pareciera que el amado vive en el interior del que ama. La consecuencia de esta presencia interna es la fruición del amante ante lo amado; mas, cuando está ausente, resultan otras dos pasiones. La primera, el *desfallecimiento*, que es la tristeza por su ausencia y que es posible apreciar en los poemas espirituales de San Juan de la Cruz:

¿Dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste, habiéndome herido; salí tras de ti clamando y eras ido. Pastores los que fueres allá por las majadas al otero, si por ventura viereis aquél que yo más quiero, decidle que adolezco, peno y muero⁶³¹.

Por este efecto, la tristeza puede parecer una enfermedad mortal. La segunda pasión es el *fervor*, el deseo que experimenta el amante de alcanzar lo ausente amado, por lo que nadie se cansa respecto de lo que ama y puede afirmar el autor espiritual: “buscando mis amores iré por esos bosques y riberas, ni cogeré las flores, ni temeré las fieras, y cruzaré los fuertes y fronteras”⁶³².

Estas ideas son expresadas por Santo Tomás en el siguiente párrafo:

Al amor pueden atribuírsele cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción o derretimiento, la fruición, el desfallecimiento y el fervor. Entre los cuales ocupa el primer lugar la licuefacción o derretimiento, que se opone a la congelación. Lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa. Ahora bien, pertenece al amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante, según se ha dicho. De ahí que la congelación o dureza sea una disposición que se opone al amor. En cambio, la licuefacción o derretimiento importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el bien amado. Luego si lo amado está presente y se lo posee, se produce la delectación o fruición. Mas si está ausente,

⁶³¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Canciones entre el alma y el esposo*, c1.

⁶³² *Íbidem*.

resultan dos pasiones, a saber: la tristeza por la ausencia, que se indica con el término desfallecimiento (por lo que también Tulio, en *II De tusculanis quaest.*, llama enfermedad especialmente a la tristeza); y el deseo intenso de alcanzar lo amado, que se designa por el fervor. Y éstos son en verdad efectos del amor tomado formalmente, según la relación de la potencia apetitiva a su objeto⁶³³.

En este texto queda claro que si no se da el derretimiento primará la dureza. La persona humana es sujeto y fin del amor de amistad, es amada como fin en sí misma. Es decir, a la persona se la ama por ser quien es y no por otro motivo secundario. Pero el amor estable, en la línea de la benevolencia mutua, requiere la perfección de las potencias del hombre y su correcta subordinación de lo inferior a lo superior. Exige como fundamento la capacidad de reconocer un ser personal y afirmar que posee la máxima dignidad, por lo cual todo se ordena a ella ya que “nada puede ser justamente valorado por algo accidental, sino que debe serlo por algo esencial”⁶³⁴.

Esta disposición fundamental sólo la brinda la virtud, que perfecciona habitualmente la operación de las potencias del hombre. Ello significa que sin virtud no podemos los hombres amar a las personas según el deber de justicia; por eso prima en las relaciones el amor de concupiscencia que, siendo una perfección, no es el amor digno a una persona en cuanto persona.

Experimentar el amor de benevolencia ablanda el corazón del hombre y le dispone para la comunicación. Cuando por la licuefacción se da y recibe, experimenta la fruición de la donación y el don. Ello aumenta el fervor y el deseo por la mayor compenetración. Por el contrario, quien es amado únicamente o en mayor proporción con amor de

⁶³³ Amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per languorem (unde et Tullius, in *III de Tusculanis quaest.*, maxime tristitiam aegritudinem nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.28, a.5 ad.1.

⁶³⁴ Nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.9 ad.1.

concupiscencia va paulatinamente endureciendo su corazón, congelándose e impidiendo la apertura y el encuentro auténtico con el ser del otro.

Esto quiere decir que, si la virtud no educa la integralidad del ser del hombre, se frustra su capacidad de amar en sentido pleno y verdadero, truncando radicalmente la amistad y la fecundidad en la cultura y el orden social.

Si todo agente obra por un fin y el fin es para cada uno el bien amado, todas las acciones que ejecuta un agente son realizadas por amor, tanto intelectual como sensitivo y natural. Así se cumple la máxima que afirma que “los hombres son voluntades”, como decía San Agustín de Hipona. Por eso, conocer a un hombre es conocer lo que ama y ese amor dará cuenta de todo lo que hace.

Si el amor de concupiscencia prima como motor en las acciones de los hombres, la sociedad se vuelve estéril y los diálogos infecundos. El valor supremo pasa a ser, entonces, la tolerancia. Ésta es un bien, pero no hay que olvidar que nadie ama lo que tolera, aunque ame la tolerancia que le permite resistir lo que le fastidia, como lo dice San Agustín. De este modo, el bien común desaparece y así el orden social se vuelve cada vez más arduo y aparente.

2.3.3.5. Amor y contemplación

La unión íntima de los corazones por la mutua inhesión, que involucra la dimensión espiritual del hombre, esto es, su voluntad y su entendimiento, encuentra su máxima expresión en la contemplación. Ésta consiste en una compenetración amorosa mutua que conoce y admira connaturalmente, dando paso a la revelación de los más íntimos secretos de bondad.

Esta mutua efusión; este vaciarse de sí mismo en el amor de otro; esta unión de corazones es una comunidad de vida, tiene su expresión más alta posible en la contemplación. La contemplación es una comprensión recíproca, por intuición y connaturalidad, entre dos espíritus que se abrazan en la verdad de un amor sin reserva; es el acto en el cual la intimidad personal culmina porque dos personas se manifiestan por él, una a otra, su íntimo secreto⁶³⁵.

La contemplación implica salir de sí mismo, encontrarse abierto a lo que otro quiere comunicar y gozar interiormente de ese conocimiento brindado. Cuando el amor ha

⁶³⁵ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.126.

superado el interés propio, para situarse en la pura amistad debido a la dignidad del ser amado, el amor contemplativo goza de un carácter interpersonal.

Únicamente la persona es susceptible de ser contemplada, pues sólo ella ostenta tal dignidad. Luego, el amor a la persona conduce en su madurez a la contemplación de su ser, aquello que el entendimiento no puede alcanzar sino sólo recibir en la medida en que le es revelado. Por eso, contemplar es gozar y descansar, deleitarse en una intimidad que surge cuando se recibe y se revela. Todo ello ocurre en lo más íntimo de cada uno, en un espacio común que vincula hondamente dos intimidades; mostrándose ellas no se exteriorizan, sino que se comunican. De esta manera, el amor no constituye principio ni término de un movimiento apetitivo temporal, sino más bien “el fundamento en el que en todo momento se apoya; como aquello inmóvil que hay a la base de todo movimiento”⁶³⁶.

Cuando el amor adquiere su verdadera dimensión conviene como el fondo tendencial vital, que será el marco general dentro del cual se establece toda la relación íntima con el otro.

Si en un momento anterior el objeto (que gozaba de cierta comunión óptica con el sujeto) había penetrado en él bajo forma de representación y, al amparo de la naturaleza constitutivamente expresiva de la inteligencia, había devenido verbo en ella, al amparo, ahora, de la naturaleza constitutivamente efusiva de la voluntad se ha asegurado un nuevo modo de estar en el sujeto, a saber: como *pondos* vital que le une con él; que “inclina y en cierto modo impele intrínsecamente al amante hacia el amado mismo”⁶³⁷.

Por esta inclinación amorosa se configura la contemplación. Comienza por frecuentar al amigo, estar con él, conversar, conocerse interiormente teniendo una comunión de vida.

Por último, una tercera clase de unión es efecto del amor. Se trata de una unión real, que aspira a que el amado esté con el amante, de manera tal, que se aquiete el espíritu. Dicha unión es por una convivencia amorosa en que se busca estar juntos, conversar, conocerse mutuamente, unirse en una sola vida⁶³⁸.

⁶³⁶ BOFILL, *La escala de los seres*, p.132.

⁶³⁷ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.140.

⁶³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a.1 ad.2.

La contemplación es la cumbre del amor y, por lo mismo, lo único que sacia el apetito espiritual del ser humano.

2.3.4. *El odio*

Hemos dicho que el amor consiste en una consonancia entre el apetito y lo que se aprehende como conveniente y el odio es la pasión opuesta. El odio, entonces, se definirá como una disonancia del apetito respecto de lo que se aprehende como contrario a uno⁶³⁹. Por lo tanto, así como el bien absolutamente es el objeto del amor, el mal absolutamente es objeto de odio. Todo odio tiene como causa el amor⁶⁴⁰, ya que una cosa resulta odiosa por ser contraria a lo que se ama, de manera que el odio nunca será mayor que aquél, pues ningún efecto es mayor que su causa. Luego, una persona que odia mucho ama más todavía. El amor absolutamente hablando es más fuerte que el odio; siempre es mayor el amor hacia un bien que el odio hacia su contrario.

Una cosa en efecto se mueve más fuertemente hacia el fin que hacia aquello que conduce al fin. Ahora bien, el apartamiento del mal se ordena, como a fin, a la consecución del bien. De ahí que, absolutamente hablando, el movimiento del alma hacia el bien sea más fuerte que hacia el mal⁶⁴¹.

Esto significa que el movimiento del alma se inclina más hacia el bien que hacia el mal, ya que el movimiento hacia el fin es más poderoso que hacia los medios conducentes a él. De no ser así, el hombre jamás se movería por un medio, pues tiende al medio atraído por el fin. En otras palabras, el amor al bien honesto es más dominante que al bien útil, pues éste encuentra su razón en el amor al bien honesto al cual conduce. De este modo, apartarse del mal constituye siempre un medio para acercarse al bien. Además, “el odio jamás vencería al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio”⁶⁴². Por ejemplo, debido al amor que uno se tiene a sí mismo, es capaz de odiar incluso al amigo si se le opone. Se odia a otro en cuanto se llega a ver en él un obstáculo para obtener el propio bien y, así, el hombre puede llegar a odiar todo.

⁶³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.1 in c.

⁶⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.2 in c.

⁶⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.3 in c.

⁶⁴² Odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.3 ad.2.

El odio implica una mayor alteración física que el amor, por lo que en ocasiones puede parecer más fuerte. El odio se manifiesta sensiblemente de un modo más vehemente, pero siempre en proporción al amor que le sustenta⁶⁴³.

Existen ciertas ideas interesantes de revisar en relación al odio, como por ejemplo, que es imposible odiarse absolutamente a sí mismo. Esto porque que nadie quiere algo para sí sino bajo la razón de bien y amar a alguien es querer su bien. De esto se desprende que es necesario amarse a sí mismo e imposible odiarse de modo absoluto.

Es imposible que uno se odie absolutamente a sí mismo. En efecto, todo ser apetece naturalmente el bien, y ninguno puede desear algo para sí sino bajo la razón de bien, pues el mal es extraño a la voluntad, como dice Dionisio en el c.4 *De div. Nom.* Ahora bien, como se ha dicho anteriormente, amar a uno es querer para él el bien. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo, absolutamente hablando⁶⁴⁴.

Lo que puede ocurrir, sin embargo, es que de modo indirecto uno se odie a sí mismo, pero siempre por lo mucho que se ama. Este fenómeno acontece, por una parte, cuando el bien que uno quiere para sí no es verdadero y, en ese sentido, hay odio hacia sí, aunque no experimentado sensiblemente. Por otra parte, el que se daña abusando de un vicio juzga que se hace un bien por el deleite que éste le produce; no obstante, debido al daño provocado pareciera que se odia.

Sucede, sin embargo, que indirectamente uno se odia a sí mismo. Y esto de dos maneras. Una, por parte del bien que uno quiere para sí, pues, acontece a veces que lo que se desea es relativamente bueno, pero absolutamente malo, y según esto, uno indirectamente quiere para sí un mal, lo cual es odiarse⁶⁴⁵.

También puede ser que lo más amado en uno mismo sea aquello que no es en uno lo principal. Por ejemplo, el hombre es principalmente su razón, y se odia en cierta forma

⁶⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.3 ad.3.

⁶⁴⁴ Impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.4 in c.

⁶⁴⁵ Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum, et secundum hoc, aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.4 in c.

cuando ama más su vida sensitiva y corporal despreciando su inteligencia, que le pertenece de modo más íntimo, y por descuidarla no busca su verdadero bien.

Cada ser, en efecto, es, sobre todo, lo que hay más principal en él. Por eso se dice que la ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuese toda la ciudad. Es evidente que el hombre es principalmente su mente. Pero sucede que algunos consideran ser principalmente lo que son según su naturaleza corporal y sensitiva. Por eso se aman según lo que juzgan que son, pero se odian en tanto quieren cosas contrarias a la razón. Y de ambos modos el que ama la iniquidad, odia no sólo su alma, sino también a sí mismo⁶⁴⁶.

Esto sucede con algunos vicios, como el avaro que, por el desordenado amor a sí mismo, desea más los bienes temporales que los espirituales. Sin embargo, para sí mismo no es odioso, aunque sus obras reflejen cierto odio a su persona. Esto se da incluso en quienes se quitan la vida, deseando y buscando la muerte porque la juzgan como un bien, pues a través de ella se termina con alguna miseria o dolor y se libera de las penurias de esta vida⁶⁴⁷.

Otras personas odian la verdad. Este odio es más complejo, ya que parece imposible odiar la verdad. La dificultad se encuentra en que si el hombre es principalmente su inteligencia y el objeto de la inteligencia es la verdad y, por otra parte, todo hombre apetece naturalmente su bien y la verdad es el máximo bien del hombre, ¿cómo se la puede odiar?

Esta pregunta tiene relación con dónde sitúa el hombre su bien. Sabemos que el bien no puede odiarse ni en universal ni en particular por la natural inclinación del alma hacia él. Y dado que el bien y la verdad se identifican, no es posible odiar la verdad en universal, ya que no se puede odiar lo que naturalmente es consonante y común a todos los hombres.

El bien, la verdad y el ser son idénticos en la realidad, pero difieren en la razón. El bien, en efecto, tiene razón de apetecible, mas no el ser o la verdad, pues el bien es lo que

⁶⁴⁶ Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso, unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.4 in c.

⁶⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.4 ad.2.

apetecen todas las cosas. Y por eso el bien, bajo la razón de bien, no puede ser odiado ni en universal ni en particular. Y el ser y la verdad no pueden ser odiados en universal, porque la disonancia es causa del odio y la consonancia es causa del amor; y el ser y la verdad son comunes a todos⁶⁴⁸.

Sin embargo, la verdad en particular sí puede ser odiada. Una verdad vinculada a la propia situación de vida puede resultar incómoda, repugnante y contraria a lo que se considera el bien propio. De este modo, para el lujurioso resulta repugnante la verdad que dice que el hombre no puede usar a otra persona como objeto de placer o que debe guardar la castidad o que su bien más perfecto es espiritual. Sucede con todo hombre que tiene como horizonte de su felicidad los bienes exteriores; le resulta odioso todo aquello que le indica que los bienes verdaderamente humanos que otorgan felicidad son otros.

Pero en particular, nada impide que algún ser y alguna verdad sean odiados en cuanto tienen razón de algo contrario y repugnante, pues la contrariedad y la repugnancia no se oponen a la razón de ser y de verdad como se oponen a la razón de bien⁶⁴⁹.

También se puede odiar la verdad cuando se desea que no fuese cierto lo ella afirma o al no querer saber lo que es verdad por cuanto eso implica cambiar o dejar de hacer lo que se desea. Saber que la maledicencia es un mal implica no disfrutar de las conversaciones en que se habla mal de alguien o sentir un peso en la conciencia cuando se hace.

Y de esta manera odia el hombre a veces una verdad en cuanto quisiera que no fuese verdadero lo que es verdadero. Otra, en cuanto que la verdad está en el conocimiento

⁶⁴⁸ Bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum, quia bonum est quod omnia appetunt. Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.5 in c.

⁶⁴⁹ Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis, contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.5 in c.

del mismo hombre, la cual impide la prosecución de lo amado. Como si algunos no quisieran conocer la verdad de la fe para pecar libremente⁶⁵⁰.

Se odia también la verdad particular cuando está en el entendimiento de otro y es molesto que éste diga lo que sabe o que conozca la vida de quien quiere ocultársela para que no denuncie el propio desorden. Alguien puede odiar a quien le reprende con razón, mostrándole sus defectos y la necesidad de corregirse⁶⁵¹.

En resumen, aun cuando la verdad es amable en sí misma, puede resultar accidentalmente odiosa, por cuanto es un impedimento para conseguir algo deseado de modo desordenado⁶⁵², pudiendo amarse accidentalmente más la ignorancia que la sabiduría.

La pasión del odio puede ser estable, duradera y bastante imperceptible, sobre todo si es desordenada, ya que no se sacia con ningún mal sufrido por parte de quien es odiado, porque desea el mal del otro por el mal mismo⁶⁵³. Y lo que se desea por sí mismo se desea sin medida⁶⁵⁴. Además, el que odia no se preocupa de que la víctima del daño lo perciba y se duela y que sepa que se debe a un daño que él ha provocado, pues el que odia desea el mal como tal. El odio proviene de una causa estable, en la medida en que estima serle contrario y dañoso aquello que odia de modo definitivo⁶⁵⁵. Y por esto, el odio puede perdurar en el tiempo, a pesar de ser una pasión.

2.3.5. *El deseo*

⁶⁵⁰ Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.5 in c.

⁶⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 29, a.5 in c.

⁶⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.5 ad.2.

⁶⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.46, a.6 ad.1.

⁶⁵⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, c.3. n.17 (Bk 1382^a14).

⁶⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.46, a.6 ad.1, ad.2, ad.3.

Continuando con las pasiones humanas y según el orden en que las hemos presentado, corresponde referirnos ahora al *deseo* o *concupiscencia*, que Aristóteles, en el libro primero de la Retórica, define como el apetito de lo deleitable⁶⁵⁶.

La concupiscencia es una pasión que sigue al amor y tiende a la *delectación* como fin. Ésta última surge frente al bien presente poseído, de manera que el apetito descansa en él; si está ausente, el apetito se mueve hacia él produciendo la concupiscencia. De ahí que el bien deleitable no es, de modo absoluto, el objeto de la concupiscencia, sino sólo si está ausente. Es decir, el hombre tiene deseo de un bien en la medida que aún no goza de él.

Los bienes que un hombre puede desear son de dos tipos. El primero corresponde al deseo según la razón, al juzgar algo como bueno y conveniente, por lo cual tiende a ello. Este tipo de concupiscencia es exclusiva del ser humano, ya que proviene de la deliberación. Sin embargo, el segundo es común con el animal y corresponde a todos los bienes convenientes a la naturaleza corporal, como la bebida y la comida. Así pues, “el deseo, propiamente hablando, puede pertenecer no sólo al apetito inferior, sino también al superior”⁶⁵⁷.

La delectación en el hombre también es de dos tipos; una, frente al bien inteligible que es el de la razón y pertenece al alma, y la otra, según el bien de los sentidos y que corresponde al alma unida al cuerpo, de modo tal que el compuesto se deleita en el bien que presentan los sentidos y al cual tiende.

Ya que el apetito intelectual mira al bien o mal absolutos y, en cambio, el sensitivo, al bien o mal relativos; como también el objeto del entendimiento es más común que el del sentido. Ahora bien, las operaciones del apetito se especifican por los objetos. Se encuentran, por tanto, en el apetito intelectual, que es la voluntad, ciertas operaciones semejantes, por razón de la especie a otras del apetito sensitivo, pero que se diferencian en que las del apetito son pasiones por su unión a un órgano corporal, y las del intelectual, en cambio son operaciones simples. Así, por ejemplo, uno huye del mal

⁶⁵⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Rethorica*, c.11, n.5 (Bk 137^a17).

⁶⁵⁷ Desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 30, a.1 ad.2.

futuro, por la pasión del temor, que radica en el apetito sensitivo; y el apetito intelectual hace lo mismo sin pasión⁶⁵⁸.

La tensión hacia el bien es la pasión de la cual el apetito sensitivo concupiscible toma su nombre⁶⁵⁹. En otras palabras, la concupiscencia es apetecer algo bajo la razón de bien deleitable según el sentido, movimiento que forma parte de la potencia concupiscible y le da su nombre. En el primer modo de deseo, que es inmaterial, también puede participar el cuerpo. No obstante, tal participación secunda al apetito superior, de manera que el hombre puede desear los bienes inmateriales incluso corporalmente.

Podría alguien preguntarse si la concupiscencia puede ser infinita, esto es, si se puede anhelar algo sin límite ni medida, sin que el deseo llegue a agotarse respecto de ese bien. Al considerar las concupiscencias naturales y su dinámica -por ejemplo, la comida- captaremos que la naturaleza busca obtener el bien deseado pero siempre limitadamente. Por eso el hombre jamás tiene un deseo infinito de comida o bebida en acto. Es más, cuando el deseo se sacia, el individuo se harta del bien y puede hasta llegar a repelerle, como alguien que desea chocolate come tanto que ya no quiere olerlo ni pensar en él.

La concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede, en verdad, ser infinita en acto, pues es de aquello que requiere la naturaleza, y la naturaleza siempre tiende a algo finito y cierto. Por eso el hombre nunca desea el alimento infinito o bebida infinita⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ Nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I C. 90, n.2.

⁶⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 30, a.1 in c.

⁶⁶⁰ Duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.30, a.4 in c.

Mas, a pesar de no ser infinito en acto, sí puede serlo en potencia, es decir, sucesivamente, de manera que cada vez que sienta hambre volverá a desear comida.

Pero así como acontece en la naturaleza que se da el infinito en potencia, mediante la sucesión, así también esta concupiscencia puede ser infinita sucesivamente, es decir, de manera que, después de conseguir el alimento, otra vez desee alimento o cualquier otra cosa que requiere la naturaleza, porque semejantes bienes corporales, cuando se obtienen no duran para siempre, sino que se acaban⁶⁶¹.

Sin embargo, a diferencia de la concupiscencia natural, la que corresponde a aquellos bienes que no satisfacen una necesidad natural puede ser infinita en acto, debido a que sigue a la razón y no a la naturaleza. La razón posee cierta infinitud y puede considerar algo de modo infinito en la medida que lo considera universalmente, porque el universal contiene en potencia infinitos singulares⁶⁶². Un bien que la razón juzga conveniente se puede desear sin límite. Por ejemplo, el avaro tiene un deseo de riqueza tal que lo lleva a querer ser tan rico como pueda, querrá ser rico absolutamente, sin una cota determinada⁶⁶³.

Ésta no es la única forma en que una concupiscencia es infinita, pues puede suceder que la concupiscencia de un bien no natural se ponga como fin y, como el deseo del fin es infinito por cuanto se desea por sí mismo, el deseo se vuelve infinito. En cambio, la concupiscencia del medio es relativa al fin y por eso tiene límite. Si un hombre pone las riquezas como fin, las deseará sin medida, mientras que en quienes las desean para remediar sus necesidades cotidianas, el deseo de ellas se limitará a cubrirlas. Lo mismo puede suceder con el juego, pues quien lo desea como fin de la vida lo desea sin límite, y quien lo desea en cuanto descansa del trabajo, lo desea hasta obtener ese descanso. Al considerarlo como medio para un fin superior, disminuye el riesgo de que se desordene su deseo, manteniéndolo dentro del límite de la razón⁶⁶⁴.

2.3.6. *La delectación*

Habiendo estudiado el amor como el origen de todo movimiento apetitivo sensible, el odio que es su contrario, el deseo e indirectamente la abominación, corresponde

⁶⁶¹ *Ibidem*.

⁶⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.30, a.4 ad.2.

⁶⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.30, a.4 in c.

⁶⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.30, a.4 in c.

detenerse en la alegría o delectación, que es fin del movimiento afectivo. Acerca de ella debemos considerar cuatro aspectos fundamentales: en qué consiste, cuáles son sus causas, cuáles sus efectos y, por último, su bondad y malicia.

Al tratar sobre este afecto, conviene recordar que todo movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión de los sentidos se denomina pasión, de manera que cuando nos encontramos en lo que nos parece conveniente lo sentimos. Ese movimiento del apetito concupiscible es la *alegría* o *delectación*. No sólo el descanso⁶⁶⁵, sino también la operación connatural no impedida provocan delectación, como cuando alguien se alegra si le conceden hablar teniendo deseos de hacerlo.

Aunque la alegría respecto del fin que se desea es quietud en su posesión, en lo que respecta a la ejecución el apetito sigue en movimiento porque, una vez conseguido el bien, la persona se deleita poseyéndolo, y el bien deleitable presente provoca una alteración del apetito. Por tanto, a pesar de que la alegría se defina como descanso en el bien conseguido, implica cierto movimiento sin el cual no habría afección. No obstante, la delectación es mayor cuando el hombre entiende y quiere. Éstos no constituyen movimientos sucesivos, debido a que no hay una secuencia material en el querer y el entender por cuanto son operaciones inmateriales del alma. Ahora bien, dado que el hombre se encuentra inserto en el tiempo, y goza de cosas que se dan en éste, su delectación ocurre de manera accidental en el tiempo. Sin embargo, el deleite en sí mismo no requiere tiempo, porque si el apetito gozase de la posesión de algo absolutamente inmutable a nivel espiritual, la delectación no se daría en el tiempo ni siquiera accidentalmente⁶⁶⁶.

Puesto que la alegría participa en menor grado de la razón de movimiento que las demás pasiones, es la más perfecta de todas y el fin de la vida afectiva. Luego, el hombre se encuentra constituido como tal para el gozo. Esto es fundamental para entender la dinámica sobre la cual se apoyan todos los desórdenes morales que abordaremos.

2.3.6.1. Especies de delectación

⁶⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I c.90

⁶⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.2.

La misma distinción realizada entre el deseo natural y el no natural se puede realizar con la delectación. Al deleitarnos ante un bien material que conviene a la vida corporal, tenemos una delectación natural, pero si disfrutamos de la posesión de un bien de la razón, como el honor, la delectación es espiritual⁶⁶⁷. Los hombres nos alegramos, a diferencia de los animales, por la consecución tanto de los bienes materiales como de los inmateriales y podemos decir que nos deleitamos en los materiales y nos gozamos de los espirituales. Se llama *delectación*, entonces, al movimiento del apetito sensitivo que busca la posesión del bien corporal, y *gozo* al movimiento del apetito intelectual o voluntad que persigue la posesión del bien según la razón⁶⁶⁸.

Es pasión propiamente la primera, pues en el gozo, que constituye únicamente una operación de la voluntad⁶⁶⁹, no hay mutación corporal. En todo caso, resulta interesante que los bienes materiales puedan ser deseados con la razón; y por eso se puede o no experimentar gozo en su posesión⁶⁷⁰. Es posible gozar espiritualmente de los bienes materiales poseídos, como una buena comida con los amigos. Y en ocasiones nos deleitemos físicamente por algún bien corporal con el cual no se goza según la razón, como estar frente a una chimenea cuando hace frío, sin gozar interiormente porque pertenece a un enemigo. Algo similar sucede cuando quien lucha contra un vicio carnal cae en él satisfaciendo el deseo del cuerpo, pero recriminándose interiormente por hacerlo; es posible así deleitarse sin gozo. Este fenómeno se observa comúnmente en la incontinencia cuando el incontinente se esfuerza por ser continente.

Porque nos deleitamos no sólo en las cosas que deseamos naturalmente consiguiéndolas, sino también en las que deseamos según la razón. Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación. Ahora bien, todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con la delectación racional, pero no a la inversa. Por consiguiente, de todo lo que hay delectación puede haber gozo

⁶⁶⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.3 in c.

⁶⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.4 in c.

⁶⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.3 in c.

en los seres dotados de razón, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal, de la que, sin embargo, no se goza según la razón⁶⁷¹.

El hombre, por ser sustancia intelectual encarnada, puede experimentar una delectación común con los animales irracionales y otra espiritual común con las demás sustancias intelectuales. Sin embargo, dada su naturaleza espiritual, una delectación corporal en el hombre, nunca es igual, absolutamente hablando, a la de un animal, y dada su corporeidad, tampoco puede experimentar en el tiempo la plenitud angélica del gozo⁶⁷². Es decir, en el hombre, las delectaciones corporales puras están como elevadas y los gozos espirituales puros como disminuidos.

Por otro lado, se puede apreciar que son muchos más los que persiguen las delectaciones sensibles que aquéllos que buscan los gozos espirituales⁶⁷³; también experimentamos que las delectaciones sensibles tienen un efecto más fuerte a nivel sensible⁶⁷⁴ y son más vehementes y difíciles de moderar que las espirituales⁶⁷⁵. Por ello cabe preguntarse qué delectaciones son mayores en el hombre o, en otras palabras, ¿qué bienes poseídos alegran más la vida humana?

Para responder a esta pregunta tenemos ya todos los elementos. Sabemos que la delectación proviene de la unión con lo conveniente que es sentida o conocida, y por lo mismo son perfecciones del operante, tal como entender y querer. Si comparamos el deleite en cuanto a las operaciones ya realizadas, evidentemente son mucho mayores las delectaciones espirituales, porque el hombre goza más en conocer algo entendiendo, que en conocer algo sintiendo. Esto se observa desde la infancia, pues un niño se alegra significativamente más cuando entiende lo que algo es que cuando lo siente. Y por eso pregunta “¿qué es eso?” o “¿cómo se llama eso?”, lo cual supone que

⁶⁷¹ Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. *Ibidem*.

⁶⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.4 ad.3.

⁶⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.5 obj.1.

⁶⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.5 obj.2.

⁶⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.5 obj.3.

lo siente, pero que aún no lo conoce, dado que lo posee imperfectamente. Y cuando sabe lo que es, lo transmite a otro. En otras palabras, no le basta conocer sensiblemente los accidentes de las cosas, sino que desea penetrar en su esencia.

Si se comparan las delectaciones inteligibles con las delectaciones sensibles, en cuanto que nos deleitamos en las acciones mismas, como en el conocimiento del sentido y en el conocimiento del entendimiento, no cabe duda que son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles. El hombre, en efecto, se deleita mucho más en conocer algo entendiendo que en conocer algo sintiendo⁶⁷⁶.

Para el hombre, el conocimiento intelectual es más íntimo que el sensible, aunque ocasionalmente le cueste más el intelectual. De hecho, el entendimiento es capaz de reflexionar sobre su propio acto, mientras que el sentido externo y el sensorio común no, y los sentidos internos lo hacen en menor medida que la inteligencia. Además, el conocimiento intelectual se ama más, lo que se refleja en que preferimos estar privados de la visión antes que de la inteligencia.

Porque el conocimiento intelectual no sólo es más perfecto, sino también más conocido, puesto que el entendimiento reflexiona más sobre su acto que el sentido. El conocimiento intelectual es también más amado, pues no hay ninguno que no prefiera estar privado de la vista corporal que de la intelectual⁶⁷⁷.

Considerando las tres condiciones requeridas para la delectación -el bien unido, aquello a lo que está unido y la unión misma-, veremos que son mayores las delectaciones espirituales que las sensibles, debido a lo siguiente.

En primer lugar, los hombres amamos más los bienes espirituales que los corporales y, por eso, en la medida en que se vive humanamente, se prefiere renunciar a los más grandes placeres antes que perder bienes mayores, como el honor o la fidelidad.

⁶⁷⁶ Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.5 in c.

⁶⁷⁷ Quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali. *Ibidem*.

También se ama más el conocimiento intelectual que el sensitivo, por ser más noble y perfecto⁶⁷⁸.

Además, la unión del bien del espíritu con la parte intelectual es más íntima, perfecta y firme. Más íntima, porque los sentidos se detienen en los accidentes de los objetos de modo más periférico, mientras que la inteligencia penetra hasta alcanzar su esencia, puesto que el objeto de la inteligencia es la posesión inteligible del ser de las cosas y no lo que aparecen, como es para los sentidos. Más perfectas, también, porque excluyen el movimiento, siendo más plenas y simultáneas, a diferencia de las delectaciones físicas, en las que algo transcurre y espera consumarse, como cuando se come un chocolate, que se busca acabar. Y, por último, más firme, ya que lo sensible se corrompe y pasa, no así los bienes espirituales.

La unión del bien espiritual y de la parte intelectual es también más íntima, más perfecta y más firme. Es, ciertamente, más íntima, porque el sentido se detiene en los accidentes exteriores de la cosa, mientras que el entendimiento penetra hasta la esencia de la cosa, pues su objeto es lo que la cosa es. Y es más perfecta, porque la unión de la parte sensible con el sentido se añade el movimiento, que es acto imperfecto. Por eso las delectaciones sensibles no se dan plenamente de una vez, sino que en ellas hay algo que transcurre y algo que se espera ha de consumarse, como aparece claro en las delectaciones de los manjares y en los placeres venéreos. Pero las cosas inteligibles excluyen el movimiento; por eso tales delectaciones son plenas y simultáneas. Es también más firme, porque las cosas deleitables corpóreas son corruptibles y desaparecen pronto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles⁶⁷⁹.

A pesar de estas razones tan notables, es evidente que las delectaciones corporales son más vehementes en nosotros. Esto por tres motivos que derivan de lo que desde un principio hemos expuesto. Primero, porque siendo el hombre un ser corpóreo, su conocimiento se inicia en los sentidos, y lo proporcionado a él, entonces, es la esencia de lo sensible, lo cual resulta para nosotros más conocido en primera instancia que lo puramente inmaterial. En segundo lugar, porque las delectaciones sensibles van

⁶⁷⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁷⁹ Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus, unde et delectationes sensibles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. *Ibidem*.

acompañadas de una mutación física, la que no ocurre necesariamente con los bienes espirituales. Y en tercer lugar, porque las delectaciones se buscan para remediar defectos y dolores físicos y, por lo mismo, se sienten más cuando se consiguen contrastando con las tristezas sufridas. Por lo tanto, será mayor el placer de comer cuando se siente mucha hambre que la alegría por entender un problema matemático cuando ya se saben otras cosas⁶⁸⁰.

Pero, debido a esta misma fuerza sensible, la delectación física causa hastío la mayoría de las veces⁶⁸¹. Sin embargo, mientras más perfecta sea el hombre, tanto más sentirá físicamente la alegría espiritual, dada la unidad de vida que posee. Por lo mismo cuanto más fuera de orden se encuentre la vida de un hombre más gozará de lo físico que de lo espiritual. Es más por la incapacidad de acceder a los bienes espirituales se inclinará con mayor fuerza sobre los carnales⁶⁸².

El bien corporal que deleita a un individuo afecta a los sentidos. Los externos, como sabemos ya, son cinco. Y todos ellos tienen como raíz el tacto que es el menos perfecto y el sensorio común. Sin embargo, parece que las delectaciones táctiles son más intensas que las visuales, las auditivas y las demás. La causa puede ser que los deseos carnales como comer, beber y el placer venéreo, tienen como objeto bienes que afectan directamente este sentido y, en la medida en que se buscan sólo para inmutarlo, al conseguirlo estremecen más intensamente el cuerpo. No obstante, si las delectaciones visuales se ordenan a conocer, tanto las visualizaciones materiales con los ojos, como la visión intelectual de lo que se conoce, alegra más intensamente, aún cuando no estremezca tan vehementemente la sensibilidad⁶⁸³.

Es importante destacar que las delectaciones corporales y los gozos espirituales son naturales en el hombre. Y mientras más perfecto es, se deleitará más con los bienes espirituales que con los corporales. Ambos le son connaturales por su esencia, pero como el ser humano es sustancia intelectual, aquello que le es más connatural a su perfección y, por lo tanto, su mayor fuente de gozo está en la contemplación de la verdad y en los actos de virtud que le siguen⁶⁸⁴. Estos son los bienes máximamente amables para el hombre y en él todo se debe ordenar para conseguirlos, de otra

⁶⁸⁰Cfr. *Ibidem*.

⁶⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.2 ad.3.

⁶⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.5 ad.1.

⁶⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.6.

⁶⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.7 in c.

manera siempre estará inquieto, insatisfecho y, en cierta medida, triste, aunque aparentemente luzca alegre y en posesión de muchos otros bienes.

Sabemos que el hombre tiene un deseo natural de saber⁶⁸⁵ y hay una especie de temor, que aún no estudiamos, que se llama admiración, y que es un cierto deseo de saber, por medio del cual el hombre reconoce que no sabe, pero considera que puede llegar a saber a pesar de la dificultad. Es como una cierta alegría de la verdad. La admiración, cuando va acompañada de esperanza de conseguir el conocimiento, alegra. Por eso las cosas maravillosas alegran, como oír hablar a alguien que sabe mucho, que es profundo y que ilumina con lo que dice, observar la naturaleza y sus fenómenos, leer libros interesantes, penetrar en lo desconocido, pensar en las cosas divinas y escrutarlas. La admiración en sí no provoca deleite, puesto que surge desde la ignorancia, pero sí de modo indirecto, al incluir el deseo de conocer la causa y, junto con ello, por la sorpresa ante lo que se aprende. Y dado que el conocimiento adquirido implica cierta quietud, contemplar las cosas sabidas es más deleitable que buscar las que no se conocen aún, ya que contemplar la verdad es más ser, más acto y, por tanto, más perfecto.

La delectación importa dos cosas, a saber: la quietud en el bien y la percepción de esta quietud. Respecto de la primera, como es más perfecto contemplar la verdad conocida que investigar la desconocida, la contemplación de las cosas sabidas es, propiamente hablando, más deleitable que la investigación de las cosas desconocidas⁶⁸⁶.

Es lo que corresponde a la perfección del entendimiento como tal. Accidentalmente puede parecer más deleitable debido al deseo ardiente de saber que hace más conciente la propia ignorancia.

Sin embargo, respecto de la segunda, sucede que la investigación es algunas veces más deleitable accidentalmente, en cuanto que procede de un deseo mayor suscitado

⁶⁸⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Libro I, cap.I

⁶⁸⁶ Delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8 ad 2.

por el conocimiento de la propia ignorancia. De ahí que el hombre se deleita especialmente en las cosas que descubre o aprende por primera vez⁶⁸⁷.

Por eso, los hombres se alegran mucho cuando descubren o aprenden algo por primera vez. La admiración es principio para el conocimiento, es la raíz de la cual brota el deseo por adquirir la ciencia. Es el punto de partida del conocimiento científico. Debido a esto, si el hombre pierde la admiración, pierde la alegría de saber que hay algo que se puede llegar a saber, y cae poco a poco en la repetitividad de las cosas⁶⁸⁸. Es imprescindible a la vida del hombre el gozo profundo del conocimiento. De lo contrario, paulatinamente va disminuyendo la capacidad de llevar una vida auténticamente personal.

Por su naturaleza material y al igual que al resto de los animales, al hombre le son naturales las delectaciones, que se relacionan con la posesión de los bienes destinados a su supervivencia, tales como la comida y la bebida, y a la supervivencia de la especie, como el placer venéreo. Todos estos bienes materiales y espirituales son naturales al hombre y gozará de ellos más intensamente cuanto más sujeto a la regla de la razón se encuentre. Mas si se aleja de la razón, ya sea por una corrupción natural o adquirida presente en él, cosas que van contra la naturaleza pueden resultarle deleitables, como en el caso de quien tiene fiebre que las cosas dulces le resultan amargas y viceversa; o que a causa de una mala complexión algunos se deleiten en comer tierra o carbón; y por parte del alma, corrompida por el vicio, un hombre puede deleitarse en comer basura y buscar el placer venéreo torciendo todo el orden natural dispuesto para él, gozar con la crueldad, el robo, la mentira y toda clase de desórdenes⁶⁸⁹.

La búsqueda de las delectaciones corporales ocurre sobre todo en los animales por cuanto obran por los sentidos y el movimiento, y no poseen razón, facultad que posibilita operaciones inmanentes más íntimas que sentir. Por lo mismo, cuando el hombre no vive según la razón, deseará vehementemente los placeres corporales. Esa búsqueda de delectación también se da en los jóvenes mientras se desarrollan por los muchos cambios que se suscitan en ellos. Resulta, por lo mismo, que aquello en lo cual

⁶⁸⁷ Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt, desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit. *Ibidem*.

⁶⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8.

⁶⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.31, a.7.

un sujeto se deleita expresa la medida de su perfección y sitio donde reposa el corazón⁶⁹⁰.

2.3.6.2. *Causas de la delectación*

La admiración es causa de la delectación como se explicó ya. Pero además de ella existen otras causas que serán expuestas a continuación.

Para la delectación se requiere, según se ha dicho, la consecución del bien que se juzga como conveniente y el conocimiento de esa unión. Ambas condiciones implican una operación. Lo cual implica que toda delectación se remite a una operación como a su causa⁶⁹¹. Incluso la misma operación del hombre es un bien conveniente⁶⁹², por lo que si una persona triste realiza una operación como cantar, consigue alegrarse hasta cierto punto. Lo mismo ocurre cuando piensa y reza; la persona se deleita por la sola operación del alma. No obstante, cuando las operaciones del individuo superan la medida adecuada provocan tedio y cansancio, siendo entonces deleitable el cese de tales operaciones mediante el ocio y el descanso, quitando así la tristeza del exceso.

Debido a nuestra naturaleza mutable de seres corpóreos y la limitación que de ella resulta, en la medida en que nos movemos hacia la consecución del bien deseado experimentamos deleite, pero puede ser que después de un tiempo ya no nos resulte conveniente, y nos alegremos al realizar un movimiento de cambio, como el deleite que produce estar frente al fuego cuando se tiene frío, pero una vez temperado quiere alejarse de él.

Esto también sucede con el conocimiento, pues para nosotros no es total y simultáneo, sino que vamos avanzando en la comprensión; el cambio resulta deleitable si se pasa de una materia a otra para alcanzar el todo. No obstante, si en la naturaleza hubiese algo inmutable cuya presencia no sobrepasara la disposición del hombre y así pudiera contemplar simultáneamente la totalidad del objeto, ningún cambio en este sentido sería deleitable⁶⁹³. Por lo mismo, cuanto más se acercan algunas delectaciones a esta

⁶⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.4.

⁶⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.2 ad.1.

⁶⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.2 in c.

⁶⁹³ Cfr. *Íbidem*.

forma, más se prolongan. Significa entonces que del conocimiento de lo más perfecto brota para el hombre la más perfecta e inmutable delectación posible.

Las delectaciones relacionadas con el conocimiento son las más intensas, prolongadas y firmes que puede el ser humano experimentar, porque la delectación es causada por la presencia del bien conveniente y, como el bien máximamente conveniente para el hombre es la verdad y ésta es el objeto de la mente, la cual es presente a sí misma, en ella se dan de modo más perfecto todas las condiciones para la delectación. Una vida en la que no brille el conocimiento de la verdad no puede ser deleitable, porque desconociéndola el hombre no puede alcanzar su plenitud. Sí podrá lograr una plenitud similar a la de un animal, lo que acrecienta las tristezas, dado que existencialmente es presente a sí mismo como un ser más perfecto que eso.

La interioridad cultivada y vivida en comunión con otros es fuente de gozo. En la medida en que un hombre tiene memoria de su pasado y es capaz de recordar sus alegrías y sus padecimientos y tristezas superadas, se deleita en sus recuerdos y busca comunicarlos. Puede evocar las palabras de otro y alegrarse captando su sentido, recordar promesas y sentir deleite en la esperanza que se suscita al participar ya en algo del bien. Por eso tanto la memoria como la esperanza son causa de la delectación⁶⁹⁴.

En el interior del ser humano se da el encuentro entre él y aquello que es más grande que él, unión que puede ser muy íntima según su grado de bondad, y puede prolongarse sin que hastíe y experimentar el máximo deleite posible en el tiempo. Por medio de ese diálogo interior penetra y se eleva cada vez más hacia su principio, configurándose con él a través de sus elecciones.

Es así como, los goces supremos del hombre se dan con un otro. Ese encuentro puede tener un doble origen. Cuando es desde otro, el movimiento hacia uno provoca alegría. En primer lugar, si por las acciones de otro conseguimos un bien, tanto por el bien que conseguimos como por su acción. En segundo término, experimentamos por esa acción hacia nosotros, que hay en nosotros algún bien, por eso las alabanzas son fuente de alegría, tanto más si provienen de personas virtuosas y sabias. Alguno puede buscar ser adulado porque la adulación aumenta la creencia de ser muy estimable, lo que constituye fuente de delectación. Y tercero, si las acciones de alguien amado son

⁶⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.3.

buenas, por la fuerza del amor se estiman como propias⁶⁹⁵. Por tanto, las acciones de otro pueden ser causa de delectación por su efecto, como en el primer modo; por el conocimiento según el segundo modo; y por la afección en el último⁶⁹⁶.

Por razones similares, hacer el bien es fuente de delectación, ya que el efecto de esa acción es el bien de otro y, en la medida en que consideramos su bien como nuestro por el amor, nos alegramos en ese bien realizado. Además, uno se deleita por su fin, pues luego de esa acción, se puede esperar conseguir un bien para uno mismo, lo que implica esperanza que, como ya se dijo, es causa de delectación. Por otra parte, puede provocar alegría en cuanto al origen, el cual puede ser triple, ya que, por hacer el bien a otro, la persona puede creer que posee una bondad que puede compartir con otros comunicándolo, como un padre que se alegra por la educación de sus hijos, la que contiene algo de sí mismo. Otro origen está en el hábito, que lleva al hombre a hacer el bien connaturalmente y a deleitarse en la medida en que lo realiza. Por eso los hombres generosos sienten gozo cuando dan, los clementes cuando corrigen y los valientes cuando resisten la adversidad. El último origen es el motivo, cuando se actúa movido por el amor a otro, siendo todo lo que se hace o padece por el amigo causa de alegría⁶⁹⁷.

Así pues, el amor es la causa principal de la delectación y ésta es la razón por la que un amigo verdadero se alegra al acompañar al amigo que sufre, aunque tenga hambre o deba renunciar a otra cosa.

El conocimiento de la propia excelencia es poseer un bien conveniente que provoca delectación, por eso, vencer es naturalmente deleitable. Por la misma razón, todos los juegos de competición cuya victoria es posible son los más deleitables y sobre todo si además implican fuerza y destreza en el caso de los varones. Toda actividad en que exista esperanza de triunfo causa delectación. Asimismo, todo lo que aumente o recuerde la propia sabiduría y excelencia puede ser fuente de deleite, de manera que refutar e increpar a otro puede provocar delectación en cuanto se considera propio de los sabios y superiores, lo mismo que ocurre con regir y presidir⁶⁹⁸, y más aún si con ello se hace un bien a otro. Dañar a otro sólo puede ser motivo de deleite cuando interesa al bien propio. Es lo que puede suceder con el airado, que con la venganza se

⁶⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.5.

⁶⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.2 ad.1.

⁶⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.6 in c.

⁶⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.7 ad 1.

deleita porque le parece que a través de ella elimina la aparente humillación que lo rebajaba⁶⁹⁹.

Y dado que el amor es causa de delectación, la semejanza, que a su vez es principio de amor, también es causa de delectación. Y con mayor razón si lo semejante aumenta el bien propio. No obstante, algo semejante puede resultar fastidioso en cuanto destruye el bien propio al ir contra uno mismo. Esto puede suceder, por un lado, si se destruye la medida del propio bien, que es lo que pasa cuando se excede en el comer que, en lugar de provocar deleite, hastía y, por otro, al ir directamente contra el bien propio⁷⁰⁰.

Entre otras cosas, puede resultar además que, aunque la tristeza y la delectación son pasiones opuestas, accidentalmente una origine la otra. En primer lugar, debido a que el hombre triste por la presencia de un mal o por la ausencia de un bien busca más impetuosamente en qué deleitarse, como el sediento busca más intensamente algo para beber. En segundo lugar, una persona que desea muy intensamente gozar de un determinado bien está dispuesta a soportar ciertas tristezas para conseguirlo⁷⁰¹, como el que se esfuerza estudiando para poseer la verdad. Por lo mismo, la tristeza acompañada de admiración puede ser deleitable, como el esfuerzo puesto en conseguir la ciencia, o al sufrir en un espectáculo por los personajes a los cuales se admira, o cuando la admiración evoca el recuerdo de las cosas amadas y hace sentir el amor hacia aquello cuya ausencia es dolorosa. Todo lo que proviene del amor, aunque accidentalmente resulte doloroso, resulta deleitable⁷⁰².

2.3.6.3. Efectos de la delectación

La deleitación tiene cuatro efectos. El primero comprende tanto lo aprehensivo como lo apetitivo, pues, mediante la aprehensión de la unión con el bien, el alma se dilata y ensancha, de modo que al conseguir un bien el hombre experimenta que se encuentra mejor que antes. En cuanto a la parte apetitiva, también se produce una dilatación, ya que ésta se abre para acoger el bien. Es como si todo en él se dispusiera para recibir

⁶⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.6 ad 3.

⁷⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.7.

⁷⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.3 ad 1.

⁷⁰² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.2 ad.2.

en su interior el bien conseguido. El hombre contento está abierto, ensanchado, como desbordado⁷⁰³.

Las delectaciones pueden dar origen al deseo, y en ese sentido éste conforma otro efecto de la delectación. Ella puede ser considerada de dos maneras: una, en cuanto está en acto; otra, en cuanto está en la memoria. La delectación en acto no provoca deseo propiamente, debido a que ya se está disfrutando de lo que antes se deseaba. No obstante, en la medida en que el bien se va poseyendo en forma paulatina, hay un deseo de que venga la parte siguiente, como sucede al escuchar un verso o una melodía, en que se disfruta lo que se oye y, al mismo tiempo, se quiere oír lo que falta. De esta manera, casi todas las delectaciones corporales provocan deseo, pues estos bienes se gozan progresivamente, tal como ocurre con el estudio⁷⁰⁴.

Lo ocurrido con el objeto puede darse de modo similar por parte del sujeto que se deleita, puesto que no es factible deleitarse instantáneamente con algo que es perfecto en sí, sino que el deleite se adquiere poco a poco. Así es como las cosas elevadas son percibidas de modo imperfecto por nosotros y buscamos conocerlas más perfectamente. Por eso, el conocimiento de tales cosas no puede cansar sino sólo en forma accidental; antes bien, despiertan un deseo cada vez más vivo de conocerlas más.

Si el deseo o sed es la intensidad del afecto que excluye el fastidio, podemos decir que provoca delectaciones espirituales en un grado muy superior a las corporales, por el desborde de la capacidad natural que estas últimas posibilitan, en la medida en que se acrecientan y permanecen en forma más estable. Las delectaciones espirituales no pueden romper el equilibrio, sino que perfeccionan la disposición natural. Sin embargo, en la medida en que estas delectaciones se apoyen en disposiciones corporales, puede fatigarse y experimentar cansancio accidentalmente. De todas maneras, estas delectaciones *per se* no sólo son más intensas cuando se consuman perfectamente, sino que además no cansan, no se agotan, ni hastían.

En cambio, si por sed o deseo se entiende la mera intensidad del afecto que hace desaparecer el fastidio, entonces las delectaciones espirituales producen en alto grado sed o deseo de sí mismas. Porque las delectaciones corporales en razón de su acrecentamiento o incluso por su continuidad desbordan los límites de la disposición natural y llegan a hacerse fastidiosas, como se ve claro en la delectación de los

⁷⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.1.

⁷⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.2 in c.

manjares. Y por eso, cuando uno ha llegado ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, y a veces desea otras distintas. Mas las delectaciones espirituales no rompen el equilibrio de la disposición natural, sino que perfeccionan la naturaleza. Por eso cuando se llega a ellas a la consumación, entonces son más deleitables, a no ser quizás accidentalmente, en cuanto se asocian a la operación contemplativa algunas operaciones de las potencias corporales que por la arduidad en el obrarse fatigan⁷⁰⁵.

Cuando el hombre se encuentra bien dispuesto, el recuerdo de las delectaciones pasadas genera deseo de ellas. En cambio, si se encuentra hastiado de las corporales, sucede lo contrario.

La delectación en las cosas intelectuales, que corresponde a las delectaciones espirituales ya mencionadas, perfecciona el uso de la razón, aumentando la atención y el deseo de saber más, mientras que las delectaciones corporales, incluso aunque no rebasen su medida, impiden pensar bien⁷⁰⁶. Esto ocurre, en primer lugar, por la distracción que causan, sobre todo si se desean intensamente porque, en la medida en que la atención se concentra con fuerza en un aspecto se debilita en otro, de manera que quien mucho desea comer, no puede concentrarse en lo que estudia y, por lo tanto, no aprende. Del mismo modo, si la delectación corporal es muy intensa impedirá el razonamiento⁷⁰⁷.

Por otra parte, debido a la contrariedad que puede existir entre la delectación y el orden racional, si alguien desea algo contra la naturaleza, quedará impedido de realizar un adecuado juicio prudencial, aunque pueda realizar bien un juicio universal; si el ladrón quiere el bien ajeno no concluye que no tiene que tomarlo, aunque pueda pensar sin dificultad que un triángulo tiene tres lados. Aún más, si la delectación es muy vehemente, incluso el juicio especulativo puede quedar impedido.

⁷⁰⁵ Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam continuatae, faciunt superexcrementiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrecunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.2 in c.

⁷⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.3 in c.

⁷⁰⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.3 in c.

Segundo, por razón de la contrariedad. Algunas delectaciones, en efecto, especialmente las que son excesivas, van contra el orden de la razón. Y en este sentido dice el Filósofo en VI Ethic., que *las delectaciones corporales destruyen el juicio de la prudencia, mas no el juicio especulativo, al que no son contrarias; por ejemplo, que el triángulo tiene tres ángulos iguales o rectos*. En cambio, según el primer modo, ambos juicios son impedidos⁷⁰⁸.

En tercer lugar, el uso de la razón puede afectarse por la alteración corporal que acompaña a las delectaciones físicas, las cuales perturbando la capacidad de pensar. En la medida en que el sentido del tacto se encuentra exacerbado, el individuo no puede utilizar en forma adecuada su inteligencia, ya que, a pesar de que la delectación física implica una quietud del apetito en el bien conseguido, por parte del cuerpo siempre implica una alteración. Por eso, estas delectaciones pueden destruir la prudencia⁷⁰⁹. Y como el sujeto es uno solo, pues sus diversas potencias pertenecen a una misma alma, en la medida en que se aplica con desproporción al uso de una, se obstaculiza el de otra.

El hombre, como sabemos, conoce todo a partir de los sentidos y no puede hacerlo sin la operación de los sentidos internos, dado que su inteligencia se apoya en ellos. Sin embargo, su uso debe ser medido, al igual que las demás potencias sensitivas, y si por la inmutación sensible queda impedido el uso de la imaginación y de las otras potencias, no es posible la formación de conceptos ni el juicio, a veces práctico y, otras, práctico y especulativo⁷¹⁰. Y como el hombre se perfecciona como tal cuando dice en su interior de modo práctico la verdad acerca de lo que debe elegir y consecuentemente lo elige, si no le es posible no puede comportarse como hombre y yerra al no sujetarse a la regla de la razón. Mas, aún cuando no errara, si la obra no brota de este decir interior, no es obra suya y, por lo tanto, no es dueño de su acto, lo que constituye el signo propio de la persona⁷¹¹.

⁷⁰⁸ Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum philosophus dicit, in VI Ethic., quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam*, cui non contrariantur, *puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*. Secundum autem primum modum, utramque impedit. *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.1 ad 1.

⁷¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.3 ad. 3.

⁷¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.1.

Sin embargo, las delectaciones son necesarias y pueden perfeccionar las operaciones que el hombre realiza⁷¹². En la medida en que se alegra por sus operaciones, les presta más atención, las ejecuta más diligentemente y se equivoca menos. La vida humana está llena de detalles y la alegría coopera en la perfección de ellos. Al realizar las cosas con delectación se hacen mejor, más cuidadosamente⁷¹³.

Cuando estamos contentos, la operación es más nuestra e intensa. Por eso, estudiando contento se aprende más. O si se está contento en el matrimonio se cuidan los detalles con la mujer. O un padre contento, casi connaturalmente, vigila los pormenores en la educación de sus hijos. Analizando esta pasión del alma se comprende la importancia que tiene la afectividad para la vida del hombre, cómo sus desórdenes alteran la estabilidad de toda ella y cuáles equilibrios se deben procurar para que el hombre pueda alcanzar la plenitud.

2.3.6.4. Bondad y malicia de la delectación

El hombre no puede vivir sin alguna delectación sensible o corporal y, sin embargo, no todas son buenas para el hombre, y así como no toda delectación es buena, tampoco todas son malas.

Cualquier delectación conforme a la naturaleza humana será buena. Y pues lo natural en el hombre es el orden de la razón y ésta debe obrar según la realidad de las cosas, será malo, por ejemplo, deleitarse en el sufrimiento infringido a otro, dado que lo natural es la amistad entre las personas⁷¹⁴.

Será buena la delectación, además, si no se altera el orden natural que obliga al apetito inferior a sujetarse al superior, y a éste último a buscar y descansar en el bien conforme a la recta razón. Pero aún cuando la recta razón indique que especulativamente una delectación es conforme a la razón, como comer con los amigos, no será una delectación buena si en ese momento debiera estar junto a su familia. Es decir, la recta razón es aquella que sabe determinar lo que corresponde en cada momento⁷¹⁵.

⁷¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, C. 90.

⁷¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.4.

⁷¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.1.

⁷¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.1.

Ahora bien, también ocurre que ciertas delectaciones corporales impiden el uso de la razón, pero no por ello son malas. El acto conyugal, dada la actual condición del género humano, lo impide, pero si corresponde la unión, la delectación es buena⁷¹⁶. No obstante, el acto conyugal sería más perfecto y más pleno su goce si el hombre no se viera impedido del uso de la razón.

Por otra parte, en los sueños se interrumpe el uso de la razón y no por eso las delectaciones experimentadas en ellos son moralmente malas. Si el hombre se dio al sueño según la razón y es propio de ésta que en esos momentos se interrumpa su uso, el hombre no se imperfecciona si durante el dormir se deleita en cosas en las cuales no lo haría despierto.

Ahora bien, una cosa es que algo sea bueno absolutamente y otra es que sea bueno respecto de un individuo determinado. Esto implica que puede ser que algo que no es bueno lo sea respecto de un individuo, por dos razones. Una, por las circunstancias en que se encuentra, como al leproso le puede convenir comer ciertas cosas venenosas por la disposición en que se encuentra⁷¹⁷. Otra, que se juzgue como conveniente algo que no lo es. Por eso, si alguien se deleita en algo bueno y conveniente, su deleite es perfecto, mas si no es un verdadero bien, no es una delectación en sentido absoluto, ni tampoco buena sino bajo cierto aspecto. De manera que, no se puede negar la delectación del hombre en sus actos viciosos porque sería absurdo, no obstante, su delectación es muy imperfecta.

Entre los bienes humanos de los cuales puede el hombre gozar, la posesión del fin último y el goce en esta posesión es el bien que mayor deleite brinda al ser humano. Por lo tanto, en la posesión de aquello que hemos determinado en qué consiste la felicidad del hombre está la mayor alegría que puede experimentar. Y como la Verdad y su contemplación es la felicidad del hombre y la persona es lo máximamente verdadero, la mayor alegría se encuentra cuando se contempla el bien personal. Por lo mismo, en la medida en que ese encuentro no ocurre, se dificulta o no se experimenta auténticamente, las personas no están contentas. Cuando todas las artes, todas las disciplinas y todo lo que el hombre dice, hace o desea se ordena al bien de las personas, puede experimentar la plenitud que corresponde a la posesión de todos los bienes del universo, y aún cuando no haya llegado todavía al final, vive contento porque

⁷¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.1 ad 1.

⁷¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a.2 in c.

ya participa, de algún modo, de esa posesión definitiva⁷¹⁸. Por lo tanto, el hombre bueno es el que más se deleita.

Como la voluntad del hombre bueno se deleita en la posesión del bien que le corresponde, la delectación que experimenta es signo de la bondad de sus actos, así como la alegría del hombre malo es signo de la maldad de los suyos. El apetito sensitivo, tanto de un hombre bueno como de un hombre malo, se deleita, por ejemplo, en la comida; difieren en que, la voluntad del hombre bueno disfruta de ella según la razón y la del hombre malo no se preocupa de eso. Por lo mismo, es más plena y estable la alegría que sigue a la voluntad del primero, que perfecciona sus operaciones al deleitarse en el verdadero bien, lo que es más connatural que cualquier otra alternativa⁷¹⁹.

2.3.7. La tristeza

El movimiento del apetito sensitivo que comienza y termina en el concupiscible, no sólo puede finalizar en la quietud del bien conseguido, sino también en un reposo violento en el mal presente. A dicho estado llamamos *tristeza* y es contrario a la delectación. Esto último no quiere decir que toda tristeza sea opuesta a todo deleite, porque la contrariedad entre ambas se debe formalmente al objeto que las provoca, que en un caso lleva a la prosecución y en el otro a la huida. Además, se oponen en cuanto a su efecto, pues una conforta la naturaleza y la otra la perturba⁷²⁰. En relación a objetos distintos la tristeza y la delectación no se oponen sino que difieren, como entristecerse por alejarse de la familia y deleitarse en la lectura de un libro. Si los objetos además de dispares son opuestos, la delectación y la tristeza se muestran convenientes y afines entre sí, como alegrarse por la virtud y entristecerse por el vicio⁷²¹.

Al igual que en las demás pasiones, consideraremos su naturaleza, sus causas, sus efectos y, de manera especial, sus remedios, ya que la tristeza no es un estado anímico en que el hombre pueda permanecer por largo tiempo, puesto que todos sus apetitos

⁷¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.3.

⁷¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.33, a.4.

⁷²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.4 ad 3.

⁷²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35 a.4 in c.

tienden de modo natural al estado contrario⁷²². El estudio detenido de esta pasión será de mucho provecho para conocer al hombre y su dinámica afectiva.

Para que exista tristeza se requieren dos condiciones: en primer lugar, la unión con un mal y, en segundo, la conciencia de esta unión. La unión con el mal es siempre una privación del bien deseado, de tal modo que la enfermedad entristece por ser ausencia de salud, la soledad por la ausencia del amigo y así sucesivamente⁷²³.

La tristeza es una pasión potente y afecta corporalmente en gran medida a la persona; sin embargo, no es más fuerte que la delectación. Es decir, es más fuerte la búsqueda de la delectación que la huida de la tristeza. Esto ocurre porque la causa de la delectación es el bien y la causa de la tristeza el mal, y como ya sabemos, el bien es más fuerte que el mal, pues implica ausencia de un bien, y siempre es mayor aquello que es por sí mismo que lo que es en razón de otra cosa. En otras palabras, sin bien no hay mal y sin mal hay bien. Por esa dependencia del bien, nunca se da un mal absolutamente repelente, ya que siempre guarda alguna conveniencia. Y en ese sentido, no existe una perfecta tristeza, en cambio, sí una delectación íntegra y perfecta. La tristeza es parcial, pues ante la ausencia completa de bondad no cabe la privación.

Esta mayor fuerza del bien frente al mal se observa también en los movimientos naturales, porque apartarse del fin inconveniente es menos intenso que aproximarse al fin conveniente. Es menor la intensidad del movimiento al comenzar a conocer que cuando se va acercando más a la verdad, como si la naturaleza misma tendiese más a lo que le conviene que a huir de lo que no. Y por lo mismo, la potencia apetitiva se inclina con mayor fuerza a acercarse hacia su objeto, el bien, que a apartarse de lo que le es contrario.

Pero al igual que en temas anteriores, accidentalmente alguien puede huir más intensamente de la tristeza que apetecer los deleites. ¿Cuándo ocurre esto? Se dan tres casos. El primero de ellos, cuando algo que es muy amado no está, se vuelve muy evidente el amor que se le tiene, por lo que la tristeza implica una indigencia que se quiere evitar, proporcional al amor que sigue a la aprehensión. En el segundo, lo que provoca el dolor se opone a un bien más amado que el bien que nos deleita. Dado que ama más preservar la integridad de su cuerpo que su propio bienestar, el hombre se

⁷²² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, c.5 n.2.

⁷²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.1 in c.

priva de algunos deleites por huir de males que pueden dañar su cuerpo. Como cualquier animal, ama más la vida que el alimento y demás placeres⁷²⁴, de manera que nadie se lanzaría a un torrente peligroso arriesgando su vida e integridad por el placer de beber. Y en el último caso, la tristeza impide todas las delectaciones por constituir el movimiento opuesto. De ahí que no se disfruta un chocolate en el momento en que nos despiden del trabajo.

En ocasiones parece que la huida respecto de lo que entristece es más fuerte que el movimiento hacia lo que conviene, lo que se puede explicar distinguiendo dos clases de movimientos. Uno de ellos procede desde el interior y el otro del exterior. El que surge en el interior tiende hacia lo que conviene con más intensidad que con la que se aparta de lo inconveniente. No obstante, el movimiento que proviene del exterior es bastante intenso con respecto al rechazo hacia lo que daña. Es lo que ocurre en los movimientos violentos que son más intensos al comienzo que al final, pues buscan evitar el contacto con lo que es contrario.

Estas mismas características se aprecian en el movimiento sensitivo que proviene de los bienes espirituales⁷²⁵, debido a lo cual, al juzgar que el objeto no es bueno, se rechaza con vehemencia. Pero el movimiento de la parte apetitiva va desde el alma hacia las cosas, proviene del interior y, por eso, más se apetece la delectación que se huye de la tristeza. Así sucede que, proponiendo al hombre objetos buenos para amar, la misma fuerza del amor le llevará a rechazar lo que se opone a conseguir esos bienes. De esta forma, se invita al hombre a moverse más perfectamente imprimiéndole amor por el bien, que fustigándolo por su apego al mal.

2.3.7.1. Dimensiones de la tristeza

La tristeza, como pasión, pertenece al apetito sensitivo concupiscible. Sin embargo, se distinguen dos planos distintos⁷²⁶, puesto que la unión con un mal puede ser

⁷²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.6 ad 3.

⁷²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.6 ad 2.

⁷²⁶ Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.15, a.6 in c.

aprehendida por los sentidos externos o internos, como el tacto, la cogitativa, o por el entendimiento propiamente tal. Esta aprehensión interior es más amplia que la exterior⁷²⁷, porque todo lo que perciben los sentidos externos puede ser captado por la aprehensión interna, pero no viceversa. Es decir, el dolor que se siente al quemarse los dedos es percibido por la cogitativa y también por el entendimiento, ya que puedo entender que me he quemado los dedos. Sin embargo, el dolor causado por el recuerdo de la muerte de alguien querido no lo percibe el tacto, ni el gusto, ni la vista, ni ningún sentido externo, porque ellos sólo captan lo presente, mientras que los sentidos internos registran, además de lo presente, lo pasado y lo futuro. Por eso, la tristeza puede abarcar todo el tiempo, y ser considerado este movimiento del apetito un dolor interior. El dolor físico se remite al presente⁷²⁸. La tristeza propiamente tal constituirá, entonces, el dolor interior.

El hombre como espíritu encarnado puede sufrir dolor y tristeza. Pero ¿cuál de los dos es mayor? Para resolver esta cuestión Santo Tomás de Aquino establece una comparación entre ellos. Ambos comparten un aspecto, por el cual pertenecen al mismo género, pero difieren en otro.

La tristeza y el dolor físico se distinguen por las condiciones que requieren. En el caso de la primera, el mal presente y el conocimiento de esta presencia. La causa del dolor es el mal presente que daña el cuerpo, mientras que la de la tristeza es el mal que repugna al apetito, el cual puede ser pasado, presente o futuro. Por otra parte, el dolor sigue a la aprehensión de los sentidos externos, en especial del tacto, en cambio la tristeza viene después de la aprehensión de la imaginación e incluso de la razón⁷²⁹.

Si comparamos ambas causas la primera repugna al apetito indirectamente, en cuanto es un daño infringido al cuerpo, no así la segunda, que no necesita esta forma de daño para entristecer al alma. Y como es primero lo que es por sí que lo que es por medio de otro, será mayor el dolor interno que el externo. Otro motivo por el que la tristeza es más grande que el dolor físico es que la imaginación y la razón -potencias que participan en la dinámica de la tristeza- son más perfectas que el tacto, que actúa en el dolor. Es tanto mayor el dolor interno, que algunos prefieren el físico, como el hijo que prefiere un pequeño golpe a que sus padres le digan que los ha desilusionado. Otros incluso sufren toda clase de males exteriores con tal de evitar los interiores, como

⁷²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.2 in c.

⁷²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.2 ad 2.

⁷²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.7 in c.

sucede con los mártires cristianos, cuyo gozo interior de ser fieles a su fe vuelve en cierto modo deleitable el dolor físico que sufren. De la misma manera, cuando el dolor exterior va acompañado de tristeza, aumenta, siendo esta mezcla el dolor más grande que puede sufrir un hombre. En un segundo nivel se encuentra el dolor interior, aunque exista deleite exterior y, por último, el dolor físico que, si se acompaña de deleite interior, resulta incluso grato⁷³⁰.

2.3.7.2. *La tristeza y la contemplación*

Dijimos al tratar de la alegría que la mayor de todas para el hombre está en la contemplación de la verdad. Pero podríamos preguntarnos si existe alguna tristeza contraria al gozo de la contemplación de la verdad, lo que significaría que, en ocasiones, la contemplación puede ser causa de tristeza.

Para aclarar este punto tan importante es necesario entender que la delectación de la contemplación se puede tomar de dos modos: uno, considerando la contemplación como causa de la alegría y no como su objeto, constituyendo esta última, entonces, el fruto de la cosa contemplada. Y en la medida en que el hombre contemple algo nocivo y triste, se entristecerá⁷³¹.

El segundo modo de entenderlo, es considerarla como objeto y causa a la vez, es decir, la persona se alegra por el mismo hecho de contemplar. Entendiéndolo así, ninguna tristeza se opone a la delectación, puesto que nada es contrario al objeto de la contemplación. Las razones de éstos, en cuanto son aprehendidas, no son contrarias. Tomemos como ejemplo lo que ocurre con el blanco y el negro en concreto que se oponen porque el singular, desde un mismo punto de vista, es blanco o es negro; pero en cuanto existen en la mente, por uno se conoce al otro⁷³². Así también, la alegría de la contemplación no se produce por quitar alguna molestia -como el deleite que provoca beber debido a que calma la sed-, sino porque siendo una operación perfecta es deleitable en sí misma.

Se puede hablar de la delectación de la contemplación de un segundo modo, en cuanto que la contemplación es su objeto y causa, como, por ejemplo, cuando uno se deleita por el hecho mismo de que contempla. Y así, como dice Gregorio Niseno, *ninguna*

⁷³⁰ Cfr. *Íbidem*

⁷³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.5 in c.

⁷³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.5 ad 2.

tristeza se opone a la delectación que es según la contemplación. Y lo mismo dice el Filósofo en I Topic., y en X Ethic. Pero esto debe entenderse hablando propiamente.

La razón de ello es porque la tristeza de suyo es contraria a la delectación, que versa sobre un objeto contrario, como la tristeza que proviene del frío es contraria a la delectación que se refiere al calor. Ahora bien, nada hay contrario al objeto de la contemplación, pues las razones de los contrarios, en cuanto aprehendidas, no son contrarias, sino que un contrario es la razón de conocer al otro. Por eso, propiamente hablando, no puede haber tristeza alguna contraria a la delectación que se halla en la contemplación. Pero tampoco tiene tristeza adjunta, como las delectaciones corporales, que son a modo de medicina contra algunas molestias; y así, uno se deleita en la bebida atormentado por la sed, mas una vez que se ha apagado la sed por completo, cesa también el placer por la bebida. La delectación de la contemplación, en efecto, no se produce porque se elimine alguna molestia, sino por ser deleitable en sí misma, ya que, como se ha dicho, no es generación, sino una operación perfecta⁷³³.

No obstante esto, el cuerpo del hombre impide que se dé de modo perfecto, pudiendo darse una tristeza, mezclada en forma accidental con la delectación de la contemplación, puesto que el cuerpo se cansa y los órganos se fatigan. Además, para contemplar, la persona humana debe apoyarse en sus sentidos inferiores cuyo defecto puede impedir la operación contemplativa. Pero si se encuentra impedida, no hay una tristeza contraria a la contemplación porque, en ese caso, no está la operación. “La contemplación en sí misma nunca tiene razón de mal, ya que la contemplación no es otra cosa que la consideración de la verdad, que es bien del entendimiento”⁷³⁴. Por tanto, ninguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación, sino que sólo

⁷³³ Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, *ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia*. Et hoc idem philosophus dicit, in I Topic. et in X Ethic. Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto, sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium, contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis, non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.5 in c.

⁷³⁴ Contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.5 ad 3.

accidentalmente algunas se mezclan con ella⁷³⁵. Y dado que no hay mayor fuente de gozo para el hombre que conocer y contemplar la verdad, no habrá tristeza más grande que ignorarla.

Aun cuando la tristeza como movimiento afectivo es contraria a la tendencia vital del hombre, no es ella el sumo mal que puede el hombre padecer. Peor que la tristeza es no juzgar como mal lo que verdaderamente lo es o no rechazarlo. Y aun cuando estuviere sufriendo por un mal aparente, peor que eso, sería separarse por completo del verdadero bien⁷³⁶. Por lo tanto, incluso considerando la tristeza y todo lo que conlleva y conectando todo lo expuesto hasta este punto, podemos afirmar que el sumo mal que puede sufrir el hombre es vivir separado de la verdad, no conocerla o rechazarla.

2.3.8. La esperanza

Recordemos que en la potencia apetitiva, a través de la cual el hombre se dirige a lo aprehendido como bueno, hay dos dimensiones distintas: una con materia y otra sin materia. Mediante la voluntad, que es inmaterial, el hombre se conduce eligiendo el bien que le presenta la inteligencia, en orden al Sumo Bien que apetece naturalmente. El apetito sensitivo, por su parte, que opera con la materia, se dirige al bien aprehendido por una imagen. Hasta el momento hemos estudiado los movimientos del apetito concupiscible, y ahora nos detendremos en el estudio de los afectos del irascible.

Dentro de los afectos hay algunas formas semejantes entre sí, y existe uno muy importante y fácilmente confundible con el deseo, pero que pertenece a esta otra facultad del hombre, que actúa ante el bien o el mal bajo la razón de difícil o arduo. Su movimiento afectivo surge ante el bien difícil de conseguir juzgado como posible de obtener. Nos referimos a la *esperanza*. Este afecto, que tiende al bien, depende del deseo porque no se puede tener esperanza de lo que primero no es deseado. Luego, la esperanza es un movimiento afectivo que supone al deseo y el amor.

La especie de pasión, como sabemos, se determina por su objeto formal. El objeto formal del deseo es el bien amado absolutamente hablando, mientras que en la

⁷³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.5 in c.

⁷³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.39, a.4 in c.

esperanza el bien futuro difícil pero posible de conseguir. A partir del análisis de este objeto formal, concluimos que se requieren cuatro condiciones para que exista esperanza. La primera de ellas es que el objeto sea un bien. La segunda, que el bien sea futuro porque no puede haber esperanza de lo que ya se posee, por ejemplo, no hay esperanza de llegar a Europa cuando ya se está ahí o un estudiante no tiene esperanza de aprobar cuando ya aprobó. La tercera condición es que el bien se consiga con cierta dificultad; y la cuarta, que ese objeto buscado con dificultad se juzgue posible de ser conseguido. Por esta última razón, nadie espera algo que juzga imposible o inaccesible. Siguiendo con el ejemplo del estudiante, él tiene esperanza de aprobar si a pesar de la dificultad considera que lo puede aprobar.

Por estas condiciones podemos distinguir la esperanza de otros afectos. Por ejemplo, bajo la segunda condición la esperanza se diferencia del gozo, que es causado por el bien poseído. En la tercera condición la esperanza no coincide con el deseo, porque éste se da ante el bien futuro absolutamente, sin considerar si es posible o no. Y, por último, la cuarta condición permite diferenciar la esperanza de la desesperación, que juzga el bien como inalcanzable⁷³⁷.

La esperanza es principio de movimiento, pues debido a ella el hombre se encamina hacia el bien. Sin embargo, en la medida en que la última condición de la esperanza falte, no habrá movimiento hacia él sino, más bien, huida o rechazo, ya que nadie se mueve hacia lo que juzga imposible de conseguir. Es más, puede provocar repelencia. Por el contrario, a mayor dificultad del bien deseado, mayor será su valor, siempre y cuando no exceda la capacidad de quien aspira a él. Las cosas fáciles se valoran poco porque el bien que no cuesta es reputado como si fuera nada⁷³⁸.

2.3.8.1. La esperanza y el juicio de la razón

Si nos detenemos un poco en la cercanía de la esperanza con el juicio respecto del bien deseado, podríamos pensar que la esperanza, radicaría en la inteligencia en lugar de pertenecer al apetito.

En efecto, la esperanza parece ser cierta expectación. Pues dice el Apóstol en Rom 8,25: *Si esperamos, pues, lo que no vemos, aguardamos por la paciencia.* Pero la

⁷³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.1 in c.

⁷³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.1 ad.1.

expectación parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, de la que es propia *esperar con atención*. Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva⁷³⁹.

Pero como la esperanza implica un movimiento de extensión hacia el objeto, en el cual se encuentra su perfección, no coincide con la perfección de la inteligencia, la cual no está en el movimiento del que conoce hacia lo conocido, sino en cuanto la cosa conocida está en el que conoce. Lo que ocurre en la esperanza es, más bien, un movimiento por el cual el apetito se prolonga hacia el bien siguiendo un juicio. Y a pesar de ese juicio, continúa siendo un movimiento apetitivo del hombre y, por lo tanto, no puede pertenecer a la inteligencia⁷⁴⁰.

Ahora bien, atendiendo al juicio acerca del bien que se desea, un hombre puede juzgar que puede conseguirlo por sí mismo o a través de otro. En la medida en que se considera alcanzable por la propia fuerza tenemos el afecto que propiamente se llama *esperanza*. Y en la medida en que se juzga posible por medio de otro y no por sí mismo, a la esperanza se le llama *esperanza expectante*. Esto es así porque la mirada se fija en aquél del que se espera el auxilio. Por lo tanto, la esperanza no mira únicamente el bien que se desea, sino también a aquéllos que posibilitan su consecución. Así, la inteligencia no sólo juzga al bien en cuanto a su arduidad, sino que va más allá considerando los caminos que hacen factible alcanzar el bien.

Como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza, como doble es el modo de serle posible una cosa, esto es: por su propio poder y por el poder de otro. Por tanto, lo que uno espera conseguir por su propio poder no se dice aguardarlo expectante, sino esperarlo solamente. Pero, propiamente hablando, se dice esperar con expectación (*expectare*) lo que se espera por el auxilio ajeno, de modo que se dice *expectare* (en latín) como implicando el fijar la mirada en otro (*ex alio spectare*), es decir, en cuanto que la potencia aprehensiva, yendo adelante, no sólo mira al bien que intenta conseguir, sino también a aquello por cuyo poder espera conseguirlo, según lo que dice Eclo 51,10: *Miraba en busca del socorro de los hombres*.

⁷³⁹ Spes enim videtur esse expectatio quaedam, dicit enim apostolus, Rom. VIII, *si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus*. Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est expectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.2 obj.1.

⁷⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.2 in c.

Luego el movimiento de la esperanza a veces se llama expectación a causa de la previa inspección por parte de la potencia cognoscitiva⁷⁴¹.

De este mismo juicio, por el que aquello que se desea y se juzga alcanzable se cree que se va a conseguir, surge la *confianza*, que se encuentra asociada a la esperanza⁷⁴². Por el contrario, en el momento en que se juzga que imposible de conseguir lo deseado, se experimenta el movimiento afectivo opuesto, llamado *desesperanza*. Como consecuencia de la desesperación o desesperanza, se produce una retirada porque ahora ese bien repele⁷⁴³.

Y de la misma manera con que la esperanza genera un acercamiento al bien, la desesperación supone un alejamiento de él.

Con amor más vehemente se entrega uno al estudio de las ciencias si no se desespera poder comprenderlas; porque quien no tiene esperanza de conseguir lo que ansía, aunque vea su belleza, o con tibieza la ama o, sencillamente, no la ama.⁷⁴⁴

En consecuencia, ambos movimientos dependen del juicio que el hombre realice respecto del bien que desea.

2.3.8.2. *Causas de la esperanza*

Veamos ahora cuáles son las causas de la esperanza y de la confianza. Considerando lo anterior, necesariamente la causa de esperanza tendrá que ser algo que permita conseguir lo anhelado o, bien, algo que haga juzgar que se puede conseguir⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ Quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur expectare quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat; secundum illud Eccli. li, *respiciens eram ad adiutorium hominum*. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.2 ad 1.

⁷⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.2 ad 2.

⁷⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.4 in c.

⁷⁴⁴ Eis doctrinis quippe studetur vehementius, quae capi posse non desperantur. Nam cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quavis quam pulchra sit videt. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 1,2.

⁷⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.5 in c.

Del primer modo, será causa de esperanza todo aquello que aumente el poder del hombre, como la riqueza, la fortaleza, las amistades, la ciencia, la técnica, entre otras cosas, y también la experiencia, mediante la cual se adquiere la habilidad de realizar algo con facilidad y precisión⁷⁴⁶.

Del segundo modo, se incluyen también la experiencia, la ciencia y la técnica, pues por ellas el hombre juzga que es capaz de conseguir determinado bien. Entonces, por la experiencia podemos juzgar tanto que podemos conseguirlo como que no podemos. Por ejemplo, por una buena experiencia hablando en público juzgamos posible hacerlo bien nuevamente y por una mala experiencia podemos juzgar que no somos capaces. Cuando la experiencia es positiva adquirimos ciencia y si se repite se desarrolla cierto hábito que facilita la operación. También por la experiencia ponemos en práctica lo pensado, demostrando que es posible aquello que creíamos que lo era. No obstante, que puede la experiencia resulta causa de desesperación por cuanto al llevar a la práctica lo que se juzgaba posible, ésta demuestra lo contrario⁷⁴⁷.

En esta misma línea resulta que no sólo la experiencia, sino también la inexperiencia puede resultar causa de esperanza⁷⁴⁸. Sin embargo, dado que la experiencia es causa de esperanza de dos modos, a diferencia de serlo de la falta de esperanza sólo de un modo, es que se considera a la experiencia más bien causa de esperanza⁷⁴⁹.

En la vida humana, la esperanza cobra especial énfasis durante la juventud y, por lo mismo, conociendo la esperanza conocemos cómo es la juventud o cómo debiera ser. La esperanza es propia de la juventud por tres motivos, tomados a partir de tres de sus condiciones, como son el ser futuro, difícil y posible. Los jóvenes tienen poco pasado y mucho futuro y por eso viven poco de recuerdos y mucho de la esperanza de lo que lograrán, a diferencia de la vejez que, teniendo más pasado que futuro, viven más de recuerdos que de la planificando proyectos. También los jóvenes, por su abundancia de vitalidad, son animosos y desean enfrentar desafíos, y debido a su falta de experiencia no han experimentado demasiados reveses y obstáculos y, por lo mismo, juzgan con facilidad las cosas como posibles⁷⁵⁰.

⁷⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.5 in c.

⁷⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.6 ad 3.

⁷⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.5 in c.

⁷⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.6.

A pesar de que en la juventud se ve más la esperanza, ésta es muy importante a lo largo de toda la vida humana, pues ésta consiste en ir alcanzando bienes, mediante diversas obras, perfeccionadas e intensificadas por la esperanza. Esto se debe, en primer lugar, a que su objeto es el bien arduo, que por lo mismo despierta la atención, ya que en la medida en que se juzga posible no se da tregua al esfuerzo invertido en conseguirlo. Esto permite que el hombre obre diligentemente cuando tiene esperanza. Segundo, a causa de la delectación que hace más perfectas las operaciones⁷⁵¹.

La esperanza que mira a aquel por quine algo nos es posible causa el amor en que es expectante ante otro. Así resulta que además de suponer el amor, la esperanza puede causarlo.

La esperanza puede mirar a dos cosas. Mira, por supuesto, como a su objeto al bien esperado. Mas, como el bien esperado es lo difícilmente posible, y a veces una cosa ardua se nos hace posible no por nosotros, sino por medio de otros; por eso la esperanza mira también a aquello gracias a lo cual algo se nos hace posible.

Así, pues, en cuanto la esperanza mira al bien esperado, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado. Mas, en cuanto la esperanza mira a aquel por quien se nos hace posible algo, entonces el amor es causado por la esperanza, y no viceversa. Pues por el hecho de que esperamos que nos puedan venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien, y de esta manera comenzamos a amarle. Ahora bien, por el hacho de amar a alguien no esperamos de él sino accidentalmente, esto es, en cuanto creemos ser amados recíprocamente por él. Por consiguiente, el ser amados por alguien nos hace esperar en él, pero nuestro amor a él lo causa la esperanza que tenemos en él⁷⁵².

Resulta luego necesario que en la medida que el hombre considere que todo está a su alcance por sí mismo, se aleja de los demás y la sociedad no se justifica, pues juzga no necesitar de otros, lo cual además, disminuye el amor e interés por los demás. Luego, un mundo sin esperanza es un mundo sin amor. La presencia del padre contribuye

⁷⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.8 in c.

⁷⁵² In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo, sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.40, a.7 in c.

insustituiblemente a elevar la mira hacia quién puede ayudar en la consecución de un bien que resulta arduo pero inaccesible a las propias fuerzas sin la ayuda de otro. La ayuda del padre en la superación de las dificultades en la vida personal es una experiencia orientadora que abre a la esperanza y el sentido de la gratuidad y confianza entre los hombres.

2.3.9. *El temor*

Entre todos los afectos del hombre y después de la tristeza, el temor es aquél que más afecta al cuerpo⁷⁵³. Para conocer mejor su naturaleza, conviene compararlo con ella.

La tristeza es más propiamente una pasión que el temor, porque reúne íntegramente las tres condiciones características del afecto. Por una parte, es efecto de un agente. Siendo el apetito sensitivo una potencia pasiva, su movimiento depende de la presencia de un objeto, que en su caso es actual, mientras que en el temor es más bien virtual. Además, la transmutación corporal que la acompaña, por ser acto de un órgano corporal, es mayor en la tristeza. Y por último, el daño que implica el movimiento, propio de los movimientos pasionales, también es más significativo en la tristeza. No obstante, la primera de estas condiciones es la que marca más radicalmente la diferencia entre ambos afectos, ya que se ha afirmado que la tristeza es más pasión que el temor porque su objeto es el mal presente, en cambio, el de este último es el mal futuro. Y el mal presente mueve más que el mal futuro⁷⁵⁴.

La tristeza y el temor coinciden, entonces, en su objeto, el mal, pero difieren en que la primera requiere de un mal presente, mientras que el temor uno futuro⁷⁵⁵. También difieren en que la tristeza -al pertenecer al apetito concupiscible- mira al mal absolutamente, mientras que el temor radica en el apetito irascible y mira al mal acompañado de cierta dificultad para evitarlo. Por eso, no se temen todas las cosas futuras que cuando están presentes nos entristecen, sino aquéllas cuya evitación no depende totalmente de nosotros.

En el temor hay una presencia psíquica del objeto en cuanto el mal, que en realidad es futuro, se hace presente en la aprehensión del alma, siendo a su vez difícil de resistir.

⁷⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.1 in c.

⁷⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.1 in c.

⁷⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.15, a.7 in c.

Así como la pasión de un cuerpo proviene de la presencia corporal del agente, así también la pasión del alma proviene de la presencia psíquica del agente, en cuanto el mal, que es futuro en realidad, está presente en la aprehensión del alma⁷⁵⁶.

Debido a esto, el temor se encuentra íntimamente ligado a la imaginación, a la cogitativa y al entendimiento, que llevan al hombre a considerar como presente *lo difícil* que aún no acontece.

El objeto formal del temor es el mal futuro arduo al cual no se puede resistir⁷⁵⁷, por eso se puede decir que el temor procede de la imaginación de un mal futuro que destruye o aflige⁷⁵⁸.

En el hombre hay un *temor natural* al mal destructivo que amenaza la vida, que se funda en el deseo natural de existir. Cualquier otro es llamado *temor no natural*. De esta manera, el temor a la muerte es natural, no así el temor al ridículo, por lo que a éste último puede alguno naturalmente no temerle⁷⁵⁹.

La muerte es temida por el hombre de modo natural, sea ésta por motivos naturales o no. Sin embargo, este temor no siempre se experimenta; esto por dos razones. Primero, que el mal sea cercano. No puede ser inminente, porque sería casi presente, de manera tal que siendo inevitable ya no se temería, como el condenado a muerte que en el momento de su ejecución no teme a la ejecución misma, pues ya no hay esperanza de que no suceda. Tampoco puede ser lejano, ya que se estimaría como remoto y no constituiría una amenaza, pudiendo imaginar que no ocurrirá, y así no se le teme o se le teme poco y, por lo mismo, no preocupa. Para temer a la muerte, entonces, es necesario que se considere cercana, aunque con cierta esperanza de no padecerla todavía⁷⁶⁰.

⁷⁵⁶ Sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali, in quantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.1 ad 2.

⁷⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.2 in c.

⁷⁵⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Rhetorica*, L.I, c.5 n.1.

⁷⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.3.

⁷⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.42, a.2.

2.3.9.1. Especies de temor

Para determinar las especies del temor, hay que considerar que el bien o mal que afectan al hombre pueden proceder desde su propia operación o de causas ajenas a él.

En cuanto a los primeros, existe un temor al exceso de trabajo que supera las propias fuerzas llamado *pereza*. También se puede temer la deshonra que daña la propia reputación al cometer un acto deshonesto, temor denominado *rubor*. Por otra parte, se puede temer que otros conozcan actos personales torpes del pasado, lo que corresponde a la *vergüenza*⁷⁶¹.

En lo que respecta a las causas ajenas al hombre, se puede sentir temor frente a un mal que por su magnitud no permita calcular sus consecuencias y que sobrecoja; hablamos entonces de *admiración*⁷⁶². También se puede temer algo por la falta de costumbre, como pensar en el alumbramiento del primer hijo. Ante esto último surge el *estupor*. En último término, existe un temor que se da cuando algo no puede prevenirse, al cual se le llama *congoja*. No es lo mismo rehusarse a dar un juicio sobre algo que se admira por encontrarse bajo el influjo de la admiración, que por temor a equivocarse, pues la primera es principio de la investigación filosófica e incita al hombre para conocer más⁷⁶³, mientras que el estupor inmoviliza tanto para dar un juicio actual como futuro. Por eso en lugar de favorecer el estudio, lo obstaculiza mediante la parálisis intelectual que produce, similar a lo que es la pereza para el comportamiento exterior⁷⁶⁴. Así, la admiración es el punto de partida para la adquisición de la ciencia.

La admiración va a lo grande, a lo desconocido; a aquello en que tiene cumplimiento una ley que sobrepasa nuestra inteligencia; al reflejo de Dios que ilumina la frente de los seres. Santo Tomás la describe como una especie de temor, como un *actus consequens contemplationem sublimis veritatis* (II-II, q.180, a.3 ad.3)⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.4 in c.

⁷⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.15, a.8 in c.

⁷⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.4 ad 4.

⁷⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.4 ad 3.

⁷⁶⁵ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.119.

No cualquier admiración o estupor son temores, sino sólo aquellas que refieren a grandes males, o grandes males insólitos. No obstante, la admiración que es causa del conocimiento científico, parece tener algo de temor, no en cuanto paralizante, sino sólo por cuanto, sobrecogido inicialmente ante la grandeza de la ciencia, se abstiene de realizar un juicio apresurado, pero inquiere para el futuro de manera que la busca para asirla de algún modo de alguna manera, en la medida que hay esperanza en conseguirla⁷⁶⁶.

Las diferentes especies de temor no poseen una diferencia formal en el objeto, sino, más bien, se especifican por los efectos y ciertas razones especiales de cada una. Sin embargo, para conocer con mayor claridad la dinámica del temor en sí misma, conviene estudiar más detenidamente su objeto, que es su causa y luego determinar sus efectos.

2.4. La conciencia y la vida moral

En el primer capítulo, se analizó el fin del mundo material, y se concluyó que existe para que el hombre conozca el orden del universo, para luego amarlo y obrar según él. Podríamos ahora preguntarnos ¿cómo ama el hombre ese orden? La respuesta se encuentra implícita en todas nuestras anteriores reflexiones. Si detenidamente meditamos en ello, descubriremos que se ama el orden cuando éste constituye la norma para nuestras elecciones. Ahora bien, si el amor sigue al conocimiento y el hombre no puede amar lo que no conoce⁷⁶⁷, ¿dónde puede conocer con máxima claridad ese orden para amarlo obrando según él?

Ya sabemos que existe en el hombre un núcleo íntimo que lo distingue radicalmente de todo lo que es inferior a él. Ahí se manifiesta aquello que le trasciende y de lo cual participa. En lo más interior de sí mismo; en ese lugar se produce el encuentro entre la

Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.4 ad 4.

⁷⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.41, a.4 ad 5.

⁷⁶⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 1, 2.

interioridad del hombre y la verdad que allí resuena. De este modo, en lo íntimo de él mismo no queda prisionero de sí, sino que se libera de la mera subjetividad, pues la auténtica voz de la verdad no coincide, excepto en el hombre virtuoso, con los propios deseos ni con exigencias o consensos externos. Ella posibilita la actitud fundamental del hombre hacia la realidad, ya que esa relación debe fundarse en lo que las cosas son. El yo personal se transforma así en el lugar de superación de sí mismo.

La norma que disciplina la vida del hombre se encuentra constitutivamente en él como capacidad y necesidad de su naturaleza racional. Y la ley que regula su obrar es la misma que lo libera. Si sus elecciones se rigen según ella, el hombre y la ley se unen más íntimamente, hasta que en la cumbre de la libertad la persona puede ser ley para sí misma. Pues la ley verdadera hace libre. Ese núcleo recóndito, ojo luminoso del alma, es la conciencia.

Lo propio de la inteligencia es ordenar⁷⁶⁸ y esto sólo es posible mediante el conocimiento de lo verdadero, que es la norma que regula el orden. Sabemos también que los entes materiales distintos al hombre son para que él conozca la verdad y elija según lo que es, de manera que el ser es la medida de toda elección. Entonces, lo máximamente actual es aquello desde lo que se ordena todo acto humano. Y lo máximamente actual en él es donde se manifiesta la verdad trascendente y objetiva: su conciencia. Sin ella no hay acto propiamente del hombre porque todo acto bueno brota de una buena conciencia.

El que una obra sea buena lo hace la conciencia buena. ¿Qué hay más dulce, hermanos, que la buena conciencia? Si no es tal, y siendo mala nos agujonea, todas las cosas se convierten en amargas. Saborea, pues; saborea y verás cuál es su sabor, cuánto te agradecerá, como después no cesarás hasta consumirlo todo⁷⁶⁹.

Ella recuerda “haz el bien y evita el mal”, afirma “esto es bueno” o “esto es malo” y testimonia poniendo al hombre ante su vida.

El segundo modo de aplicación del conocimiento al acto para saber si es recto tiene dos procedimientos: uno, cuando, por el hábito de la ciencia, nos dirigimos a hacer o no hacer algo; otro, cuando ya ejecutado el acto, juzgamos si el acto es recto o no recto

⁷⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Eth.*, L.1, c.1.

⁷⁶⁹ Bonum opus facit conscientia bona. Et quid dulcius, fratres, bona conscientia? Quae si non est, pungit; amara sunt omnia. Gusta ergo, gusta, et videbis quomodo sapiat, quam te delectabit, quam postea non desines, nisi totum consumas. SAN AGUSTÍN, *Sermones*, serm. 37, n.10.

según el hábito de la ciencia. Y este doble camino en lo operativo se distingue según el doble camino que se hace también en lo especulativo, es decir el camino de búsqueda y el de juzgar, pues el procedimiento por el que, mediante la ciencia, mira, aconsejando qué ha de hacerse, es semejante a la invención por la que, desde los principios, investigamos las conclusiones, y el procedimiento por el que examinamos o discutimos si es recto lo que hicimos, es como el juicio por el que las conclusiones se resuelven en los principios. Para ambos modos de aplicación empleamos el nombre conciencia⁷⁷⁰.

La conciencia se relaciona estrechamente con el juzgar y decidir del hombre. Pero esta dimensión se fundamenta en una anterior, a veces no explicitada, que se relaciona con el recuerdo, sin el cual no sería posible juicio alguno, ya que no podría juzgar si no tuviera originariamente impreso en él un fundamental sentido del bien. Como si en el alma brillará de alguna manera una ciencia originaria del bien. Ello significa que debemos distinguir dos niveles de conciencia. Al primero le llamamos *anamnesis* y al segundo *conscientia*. Estos niveles se deben diferenciar cuidadosamente, pero siempre se encuentran íntimamente relacionados.

La *anamnesis* o sindéresis es un nivel esencialmente ontológico del concepto de conciencia y que constituye el fundamento de aquello que todo hombre normal experimenta cuando delibera o cuando juzga; oye una voz misteriosa que dice 'evita el mal y haz el bien', 'lo que hiciste está bien' o 'lo que hiciste está mal'.

Por cuanto hemos dicho hasta ahora, al ser persona, el hombre es dueño de sus actos. Estos actos, a su vez, tienden de modo natural a un fin predeterminado: la felicidad. El hombre debe conducirse por sí mismo a ese fin y lo que elige debe orientarle cada vez más perfectamente hacia él mismo. Para que los actos sean suyos, el principio que los norma debe proceder desde su interior. Pero por ser persona humana, es finito, por lo tanto, él no es la Ley absolutamente, sino sólo de modo relativo. Además, no puede ser relativo a lo inferior a él, sino a lo superior, porque naturalmente lo inferior se sujeta a lo superior y no a la inversa.

Si el hombre es lo máximamente verdadero en todo el orden material, el acceso hacia aquello que le trasciende no puede darse sino desde lo más perfecto que hay en él y esto es el ser por el cual es persona. Entonces, su yo personal es el lugar desde el cual puede acceder a lo que es más verdadero que él, que es principio y fundamento de su mismo ser personal. En su interior resuena el eco de aquel Sumo Bien en orden al cual todo debe ser obrado. El encuentro con ese Sumo Bien no se da fuera del hombre sino

⁷⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.1 in c.

en lo más íntimo de él mismo y la libertad es liberada en la medida que sus actos manifiestan ese eco, actos de los cual es dueño, y por lo tanto, que manifiestan su propia vida, y por la cual se adueña del Bien. La bondad, causa y principio de todo ser, le penetra más hondamente que aquello que le es más hondo y, por lo mismo, le desborda. Así es como la persona finita, por su ser, tiene memoria de su origen, lo que se manifiesta en una ley impresa que no se da a sí mismo, y por la cual puede reconocer el bien. Se trata pues, de una ciencia original, de un conocimiento que permite re-conocer el bien, que no brindándose a sí mismo, procede de lo más íntimo de sí mismo.

El hombre que elige según esta ley ahonda cada vez más en esa memoria del bien y la voz que le recuerda su principio se vuelve más nítida, de manera que ese núcleo íntimo debe ser en el hombre la fuente originaria de la cual emanan sus elecciones, para que sean obras de vida, manifestativas de sus más auténticas aspiraciones. Tener vida humana es elegir la vida según la recta conciencia. Luego, toda la vida del hombre es una vida de la conciencia y si no es vida de la conciencia no es vida auténticamente humana. Esta dimensión primera es lo más puro y alto de la conciencia humana, como se aprecia en lo expresado por Santo Tomás de Aquino: “como la centella es lo más puro del fuego y revolotea por encima del fuego, así la sindéresis es lo más supremo que se da en el juicio de la conciencia”⁷⁷¹. En ella no cabe el error, “la conciencia es ley del entendimiento por lo que tiene de la sindéresis, y de esto nunca proviene error, sino por otra cosa”⁷⁷². Es luz para la vida del hombre, que regula la segunda dimensión de la conciencia, como él mismo lo afirma: “la sindéresis, y no la conciencia, es la regla primera de las obras humanas. La conciencia es como regla regulada”⁷⁷³.

El hombre posee por su ser una íntima repugnancia hacia el mal y una íntima atracción hacia el bien y aplica ese conocimiento original a las acciones particulares. Dentro de ese acto se pueden distinguir tres elementos: reconocer, testimoniar y juzgar. Las conclusiones de este acto no derivan únicamente del razonamiento deductivo, pues en

⁷⁷¹ Quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad 3.

⁷⁷² Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex synderesi; et ex hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad 4.

⁷⁷³ Quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad 7.

el hombre interviene la voluntad, que puede negarse o acceder a reconocer el bien que debe obrar.

Tratándose de algo tan original y tan íntimo, un hombre nunca está más lejos de sí mismo que cuando ya no oye esa voz. Porque un efecto es tanto más perfecto cuanto más unido está a su causa. Y el hombre se encuentra tanto más unido al bien, cuanto más éste mora en su pensamiento expresándose en sus obras. Sólo quien oye esa voz tiene la posibilidad de obrar con libertad.

El segundo nivel es la *conscientia* que se aplica al acto. Se refiere directamente al juzgar y decidir.

La conciencia se aplica al acto se dice que la conciencia instiga, o induce, u obliga, según que la ciencia se aplica al acto para examinar lo que hizo, dicese que la conciencia acusa o remuerde, cuando se halla que lo hecho está en discordancia con la ciencia según la que se juzga; que defiende o excusa cuando se halla que lo hecho se realizó según la forma de la ciencia⁷⁷⁴.

A la dimensión ontológica la *conscientia* añade la aplicación de esa ciencia original al acto particular⁷⁷⁵. La conciencia por lo tanto es la aplicación de la ciencia del hombre, en sus distintas dimensiones, a un acto que se vincula a su perfección como tal. Si se dan errores en la aplicación puede deberse a que el principio es falso o su aplicación es incorrecta.

La conciencia por la cual juzgamos se sirve también de los hábitos de la *sindéresis* y entendimiento, de la ciencia y la sabiduría. Se aconseja por medio de ellos y los aplica al acto, todos, algunos o sólo uno. El hombre los utiliza para juzgar y reflexionar acerca de lo hecho y de lo que ha de hacerse.

En la conciencia se manifiesta la voz del bien, pero de un modo universal; voz que debe buscar aplicarse según un caso particular. Ello significa que debe asumirse lo particular,

⁷⁷⁴ Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.1 in c.

⁷⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad 2.

para lo cual el hombre usa el conocimiento que le brindan, o bien, la razón especulativa o la práctica. Desde lo enunciado en lo más íntimo y, a su vez, trascendente del hombre, no puede provenir error alguno, pero sí puede haberlo en el juicio especulativo o práctico que él hace. Si esto sucede, el error está en la conciencia. De este modo, el juicio de la razón superior del hombre, mediante la especulación práctica, puede torcer aquello que el juicio que le trasciende afirma. Es decir, puede transformar el mandato que dice “no hay que robar” hasta decir “hay que robar”, de manera que robará, si quiere, siguiendo el juicio de su razón. Lo mismo ocurrirá si, sabiendo que en universal no hay que robar, por el juicio práctico concluye que en tal caso particular tomar lo ajeno no es robo. De ahí que por mezcla de confusiones respecto de lo particular, ajenas a la pureza de la *anamnesis*, sobrevenga el error de conciencia.

Sin embargo, también, así como en el fuego material sobreviene algo por mezcla con materia extraña, que no se da en la centella en razón de su pureza, de modo semejante también en la conciencia puede darse el error por su mezcla con lo particular, que es como materia de razón ajena, que no está en la *sindéresis* en el estado de su propia pureza⁷⁷⁶.

La voz de la conciencia impone necesidad al hombre, en la medida en que conoce qué manda ella, o si lo ignora, debiendo conocerlo. En ambos casos, él es responsable de no hacer lo ordenado por su conciencia. Es decir, por el conocimiento de los preceptos que se manifiestan en su corazón, el hombre se liga a ellos quedando obligado a cumplirlos, así como irresponsablemente se desliga de ellos cuando, por negligencia, no los conoce.

Esto implica que la conciencia obliga siempre, aún cuando las convicciones de una persona sean falsas o deformes. Sin embargo, la conciencia recta y la errónea obligan de modos diferentes⁷⁷⁷.

La conciencia recta obliga simplemente y por sí misma, en toda circunstancia. Ello significa que no es posible acertar si se actúa descuidándola o cambiándola. Por ejemplo, si quien sabe que no debe robar juzga que debe hacerlo, se equivoca, al igual que si toma lo ajeno sin considerar que no hay que robar. Obliga, entonces,

⁷⁷⁶ Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillae ratione suae puritatis; ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia, quae sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit synderesi in sui puritate existenti. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad.3.

⁷⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.4 in c.

incondicionalmente y de modo perfecto, dado que incurre en falta quien no la sigue, pero también quien la sigue siempre obra bien⁷⁷⁸.

La conciencia errónea, en cambio, obliga en cuanto se la toma por verdadera, es decir, accidentalmente. Así, pues, quien juzga que debe robar como mandado por la conciencia, si no roba obra bien, salvo que la conciencia le esté mandando robar ahora; debe obedecerla, pues la juzga como verdadera, de modo que se le impone con necesidad. Pero si cambiara su conciencia o la abandonara, no haría mal, a diferencia del que poseyendo una conciencia recta la cambia o la deja. Podemos ver, entonces, cómo la conciencia errónea obliga de cierta manera y no por sí misma, pues sólo obliga porque se juzga recta. Por ejemplo, si alguien gusta de tomar vino por lo dulce, primero ama lo dulce y, por lo dulce, el vino; si el vino no fuera dulce no lo desearía. Pues ama lo dulce por sí, y al vino en cierta manera. La persona con conciencia errónea que se atiene a ella por la rectitud que cree que hay en ella, ama la rectitud, y en cuanto la juzga ligada a su mala conciencia, ama y se obliga por esa mala conciencia que cree recta. Es decir, la conciencia errónea obliga bajo la condición de ser estimada como cierta. Y así, quien la sigue de suyo se adhiere a la conciencia recta.

En cambio la conciencia errónea sólo liga condicionalmente y en cierta manera. Aquel al que la conciencia le dicta que está obligado a la fornicación, no está obligado a la fornicación, de manera que no pueda omitir, sin pecar, la fornicación, excepto con esta condición: mientras la conciencia dure. Puede suprimirse esta condición sin pecado. Tal conciencia no obliga en todo evento: puede acaecer algo, y es el abandono de la conciencia. Cuando esto sucede nadie está obligado a más. Dícese que es en cierta manera, lo que está bajo condición. Digo, así mismo, que la conciencia recta liga por sí, y, en cierta manera la errónea, por lo que sigue. Cuando uno quiere "una cosa" o la ama por otra: quiere por sí aquella cosa por la que quiere las otras, y quiere, en cierta manera, la que quiere por otra cosa; así, quien quiere el vino por lo dulce, de suyo quiere lo dulce y, en cierta manera, el vino. Quien tiene conciencia errónea creyendo que es recta, que de otra suerte no erraría, se atiene a la conciencia errónea por la rectitud que cree que hay en ella. De suyo se adhiere a la conciencia recta y a la errónea sólo accidentalmente, en cuanto que es eventualmente errónea la conciencia

⁷⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.5 in c.

que él cree que es recta. De aquí, que hablando con propiedad, está uno ligado de suyo por la conciencia recta y sólo accidentalmente por la errónea⁷⁷⁹.

Ocurre que lo dictado por su conciencia le obliga por cuanto juzga que verdaderamente es lo que hay que hacer, de modo que si no lo hace considera que se aparta de lo debido. Luego, *per se*, ama lo debido y, *per accidens*, hace lo que no es debido. Cuando la conciencia errónea dicta que algo debe ser realizado, lo hace bajo cierta razón de bien, por eso quien la transgrede, lo que desea transgredir es, en último término, el bien.

Cuando la conciencia errónea dicta que algo ha de hacerse, lo dicta bajo cierta razón de bien, o como obra de justicia, o como de templanza, y así en lo demás. El transgresor incurre en el vicio contrario a aquella virtud bajo cuya razón lo dicta la conciencia. O si lo dicta bajo razón de precepto divino o de algún prelado, incurre sólo en pecado de desobediencia quien vulnera la conciencia⁷⁸⁰.

No es culpable cuando sigue la voz de su conciencia siendo ésta equivocada, pero sí puede serlo de no haberla formado connaturalizándose cada vez más con lo bueno,

⁷⁷⁹ Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret. Haec autem condicio removeri potest et absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim unum vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea. Et haec solutio potest accipi ex verbis philosophi in VII Ethic., ubi quasi eandem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit etiam a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid. Quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.4 in c.

⁷⁸⁰ Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae, vel quasi temperantiae, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dictat. Vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicuius praelati tantum, incurret peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.4 ad.9.

eligiendo siempre según el recuerdo primero y cierto del bien. Esta deformación se da en el hombre en la medida en que desatiende su mismo ser, lo que impide oír la voz de la verdad que resuena en el interior de cada persona. De ahí que quien no obra según lo que dice la conciencia cuando debe oírla, obra el mal con convicción y se deshumaniza en la medida que no obra según la recta razón, abandonando la verdad.

2.4.1. El hábito de la sindéresis

Toda elección humana se funda en un deseo natural de obrar el bien.

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, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutablemente sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable⁷⁸¹.

Esto sería imposible si no se diese de alguna forma, en el entendimiento, una connaturalidad en la aprehensión de los fines de la vida, que le son conocidos por su natural inclinación hacia ellos. En la raíz de toda elección objetivamente buena del hombre debe haber un conocimiento de los primeros principios prácticos, como si se tratase de una razón natural⁷⁸².

Así, respondiendo a la inclinación íntima de la vida personal del hombre, se reconocen como principios connaturalmente conocidos los preceptos de la ley moral.

Así como lo que es constituye lo que cae primero en la aprehensión simplemente, así lo bueno es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a obrar. Pues todo el que obra por un fin que dice razón de bien. Y por esto el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre el concepto de lo bueno, que es: bueno es aquello que todas las cosas apetecen. Luego, éste es el primer precepto de la ley “que lo bueno ha de ser obrado y buscado y lo malo evitado”; sobre esto se fundan

⁷⁸¹ 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. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.1 in c.

⁷⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.12 ad 3.

todos los otros preceptos de la ley de la naturaleza, de manera que pertenezcan, como debiendo ser obradas a los preceptos de la ley natural, todas aquellas cosas que la razón práctica naturalmente aprehende que son bienes humanos. Y porque lo bueno dice razón de fin, y lo malo de lo contrario al fin, de aquí que todo aquello a lo que el hombre tiene inclinación natural, la razón lo aprehende naturalmente como bueno, y consiguientemente como debiendo ser buscado en el obrar, y sus contrarios los aprehende como malos y debiendo ser evitados⁷⁸³.

Dice Santo Tomás de Aquino:

Las naturalezas ordenadas entre sí son como los cuerpos contiguos. En su cúspide, el inferior toca lo ínfimo del superior, por tanto, también la naturaleza inferior toca, en su cúspide, algo propio de la naturaleza superior y de ello participa imperfectamente⁷⁸⁴.

El modo en que el hombre conoce naturalmente surge de lo que le es dado a sus sentidos, discurriendo y yendo de una cosa a otra. No obstante, por ser el alma intelectual la inferior de todas las sustancias capaces de conocer, participa imperfectamente de lo que es propio de ellas, que es conocer sin discurso racional. Debido a esta participación, el hombre conoce, en lo supremo de su virtud, ciertas cosas en forma instantánea y sin investigación, a pesar de que requiere del uso previo de los sentidos. Tanto en el conocimiento de la verdad en sí misma que configura el

⁷⁸³ Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2 in c.

⁷⁸⁴ Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.16, a.1 in c.

orden de lo especulativo, como en la consideración de la verdad en orden a otra cosa, es decir, del entendimiento en cuanto práctico, arranca desde principios que resultan conocidos instantáneamente y que son previos a todo otro conocimiento discursivo. Esto significa que en el hombre se dan conocimientos que son principio de los demás conocimientos en la línea de lo especulativo y de lo práctico.

Estos principios actúan como causa en relación a los demás y, por lo mismo, deben ser más ciertos y estables, ya que ningún efecto es superior a su causa. Son como el semillero de todos los conocimientos y, dado que son necesarios para la investigación, los posee el hombre de modo habitual.

Los principios del entendimiento especulativo, como el de no contradicción, que funda todo conocimiento verdadero en la dimensión teórica, tienen su símil a nivel práctico con el hábito de los primeros principios de lo operable -principios universales del derecho natural- que pertenecen a la *sindéresis*, la cual constituye un hábito de la razón misma. Es así como la *sindéresis* no designa la potencia racional absolutamente, sino en la medida en que es perfeccionada por un hábito certísimo, como lo afirma el Angélico: “ahora bien, la *sindéresis* no designa la potencia intelectual absolutamente, sino en cuanto ésta se encuentra perfeccionada por un hábito certísimo”⁷⁸⁵. A la razón, en cuanto conoce sin investigación por el hábito que posee -por la misma luz del alma subsistente sin materia-, se le denomina *sindéresis* o *hábito de la sindéresis*.

Es la misma luz de la verdad que brilla sobre el alma misma dónde todo hombre obedezca o no a ella lee cómo ha de vivir.

Y ¿por qué reglas juzgan, sino por aquellas en las que ve cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan así? Y ¿dónde las ven? No en su naturaleza; porque, sin duda, aunque es la mente la que ve tales cosas, es manifiesto que es mudable, y estas reglas, por el contrario, son inmutables para todo el que puede ver en ellas una norma de bien vivir: ni lo ven en una manera de ser de su alma, porque estas reglas, reglas son de justicia, y consta que sus almas son injustas.

¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la

⁷⁸⁵ Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.16, a.2 ad.4.

imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina⁷⁸⁶.

Este hábito se sitúa por sobre la conciencia humana, como la chispa es lo más puro del fuego y revoloteando por encima del él, así la sindéresis es lo más supremo que se da en el juicio de la conciencia humana⁷⁸⁷.

El alma humana, por la que el hombre se posee en forma consciente y es presente a sí, es capaz de volver sobre ella misma. Dicho retorno es su subsistencia, la que manifiesta, de modo siempre imperfecto, la actualidad del mismo ser subsistente en cuanto tal. Siendo acto, el alma expresa el orden del Ser que orienta sus operaciones a su perfección. Es lo que podemos llamar *luz de la razón natural*, que coincide con la sindéresis, gracias a la cual el hombre conoce el orden de lo agible.

Para entender más claramente la sindéresis, es conveniente detenerse en la consideración de la operación especulativa del entendimiento. Éste tiene como ciertas aquellas conclusiones que no contradicen los primeros principios en los que se apoya todo su ejercicio. Tales principios deben ser absolutamente inamovibles, pues de lo contrario nada podría juzgarse como cierto. Toda la operación especulativa se apoya en esos principios primeros, que son firmes, estables e inmóviles. Esto significa que entendemos, de manera inconvencible, por ejemplo, que jamás podrá ser la parte mayor que el todo, o que algo verdadero y falso respecto de lo mismo y bajo el mismo aspecto jamás será posible. Todas las demás cosas que el hombre conoce, son examinadas a la luz de estos principios y le permiten aprobar lo verdadero y rechazar lo falso, por lo cual afirmamos que hay rectitud en el conocimiento. Sin embargo, si en el conocimiento derivado existe error, es por el incorrecto uso de estos principios y no por los principios mismos.

⁷⁸⁶ Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum. Quisque vivere debat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, Quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regule sint iustitiae, mentes vero forum constet esse injustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; Sicut Imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 15,21.

⁷⁸⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.16, a.2 ad 3.

Lo mismo sucede en el orden de lo agible. Las elecciones serán rectas o no, juzgadas a partir de ciertos principios inmóviles que iluminan. Luego, ellos deberán resistir todo lo malo y adherirse a todo lo bueno. Siempre los primeros principios especulativos rechazan lo falso y se adhieren a lo verdadero.

La *sindéresis*, por lo tanto, jamás yerra en lo universal como se afirmó. No obstante, es posible que se incurra en error al aplicar el principio universal al caso particular por un defecto en la deducción o por premisas falsas. La *sindéresis*, y no la conciencia, es la regla primera de las obras humanas. La conciencia es como regla regulada. No es, pues, de extrañar que pueda darse error en ella⁷⁸⁸.

Pero este error es de la conciencia que aplica el principio universal al caso particular. Ello significa que el hombre nunca tiende a errar en sus elecciones por el acto de la *sindéresis* y que ésta jamás se mancha o se engaña.

Esta luz, por cierto, nunca se extingue en el hombre. Para que ello sucediese tendría que ser aniquilado, es decir, dejar de ser. Tal como jamás puede extinguirse la luz del entendimiento agente, no puede como luz habitual dejar de lucir. La *sindéresis*, pertenece a la misma naturaleza del alma. Empero, si la consideramos, no ya de un modo habitual, sino en cuanto a su acto, tenemos por una parte, que si el hombre por lesiones físicas se ve impedido del uso de su libre albedrío y del uso de su razón, que se apoyan en órganos corporales, también se extingue en él el acto de la *sindéresis*. Y por otra parte tenemos que cuando el hombre elige mal arrastrado por alguna pasión, por ejemplo, que absorbe a la razón de tal forma que deja de considerar el universal en el particular, decimos que se ha extinguido en él la *sindéresis*, pero de una cierta manera, sabiendo que en términos absolutos jamás se apaga⁷⁸⁹.

Todo esto implica entonces, que el principio universal entregado por la *sindéresis*, puede no aplicarse debidamente al caso particular. Esto de modo habitual a causa de un vicio, o en alguna ocasión, impulsado por una pasión, ignorancia o malicia. Luego, al parecer, en la medida que el hombre posee hábitos que perfeccionan sus potencias, puede seguir más libremente a la *sindéresis*, y aplicar sin error sus principios, y por lo mismo, dado que ella sigue a la naturaleza misma del alma, comportarse según su naturaleza, y por lo mismo, ser más plenamente libre, ser más hombre.

⁷⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2 ad 7.

⁷⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.16, a.3 in c.

Acertar en las elecciones significa obedecer el juicio universal de la sindéresis, que manifiesta el fin a las virtudes morales⁷⁹⁰, siendo la regla primera de las obras humanas, que responde a la inclinación más profunda y natural del hombre a su bien. Para ello se deben vigorizar las potencia todas que participan de la razón, de tal manera de unificar todo el hombre hacia lo más íntimo de él, que a su vez coincide con lo que es más alto que lo más sumo de él⁷⁹¹.

Cuanto más perfecto sea un sujeto, por consiguiente, tanto menos la Ley de unidad que es garantía de su perfección tendrá para él carácter violento; porque el fin (a que ella le ordena) obra siempre ante todo por su atractivo, y la naturaleza de un supuesto es su interna conformidad con este fin. La legalidad de la acción coincide, pues, en el límite, con aquella *intentio naturae* que consideraron los antiguos (precisamente por esta vinculación o convertibilidad de nociones) como origen de deseos infalibles⁷⁹².

La ley por tanto es un bien para el hombre y expresiva del amor enraizado en él.

La ley es un bien para el hombre, incluso cuando está grabada en tablas de piedra, y obra sobre el juicio principalmente por la sanción que la acompaña: mas el servilismo no es compatible con la obediencia perfecta, que únicamente se da cuando la Ley está grabada en nuestros corazones, cuando ella nos impulsa, fortiter et suaviter a su Fin, porque ha conquistado para él nuestro corazón⁷⁹³.

Las virtudes morales, que perfeccionan interiormente al hombre haciéndole buen hombre, encaminado objetivamente a la felicidad, enraizado profundamente en sí mismo y unido estrechamente al Bien objetivo, se adquieren en la medida que el hombre obra repetidamente siguiendo la voz interior que emana de la sindéresis. Es la voz de la inclinación ontológica del alma misma y que coincide con la misma luz del alma por ser subsistente. Luego, no propone sino lo que el mismo hombre apetece, pues, como afirma Bofill, "la perfectibilidad de los seres; su consiguiente aspiración a la perfección son en ellos la huella de una ley que es una Ley de amor, fundada por entero en la difusión del Bien"⁷⁹⁴.

⁷⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.6 ad 1.

⁷⁹¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 6, 11.

⁷⁹² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.42.

⁷⁹³ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.123.

⁷⁹⁴ *Ibidem*.

Así, la repetición de actos que toma como medida el hábito de los primeros principios prácticos lleva paulatinamente al hombre a un encuentro cada vez más profundo y auténtico consigo mismo⁷⁹⁵.

Quien se limita a escuchar en su conciencia los principios de la sindéresis sin llevarlos a la práctica, se engaña a si mismo. Sólo el hombre que se concentra en el estudio de la ley perfecta que ella brinda, para encarnarla en sus obras, es feliz. Pues es libre obrando con plenitud desde esa ley. Por lo tanto, el perfeccionamiento por medio de la virtud resulta absolutamente indispensable para que la vida humana goce del orden manifestado en la sindéresis, que sirve de norma de humanidad y camino para la amistad y convivencia fértil entre los hombres. La cultura depende de la buena conciencia y a su vez la cultura contribuye a la formación de ésta. Los hombres sabios son indispensables a la cultura humana, porque son quienes llevan una vida desde la conciencia buena.

2.4.2. Obediencia y vida humana

Es exigencia de la perfección de lo humano que este obre libremente siendo norma para sí mismo y de modo gratuito. Las obras humanas proceden de la voluntad y cuanto más ordenada la voluntad que obra tanto más gratuito es el acto de él emana. Esto significa que es un acto que brota del amor benévolo. Ahora bien, obrar adecuadamente es obrar el bien, lo cual exige respetar el modo, la especie y el orden de las cosas. El acto que no respeta ese orden brota del amor egoísta que paulatinamente obnubilando la capacidad interior de apreciar el valor que hay en el orden de las cosas.

El orden en lo diverso y múltiple exige que el inferior se sujete al superior, sometiénoselo. En este sometimiento, en los seres irracionales, no participa la voluntad, mas en los entes dotados de razón es libre y gratuito. Así, pues, volviéndose al interior de sí mismo el hombre puede oír o adelantarse a lo que le comunica la sindéresis y plegarse gozosamente a sus insinuaciones, como obrando algo que también es profundamente deseado por él. Con ello manifiesta una voluntad pronta para obrar según el bien que el superior le propone. Es así como la ley de suyo libera, y sólo accidentalmente limita. Cuanto más perfectamente se vive se vive más en la ley y no en contra de la ley, pues en la más auténtica ley se expresa la vida y por lo mismo la condición de posibilidad de la vida feliz. Y es ley para la felicidad porque es ley de la

⁷⁹⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, p.41.

verdad, y si es ley de la verdad es signo de don, por eso la ley que libra es una ley gratuita que aspira ser acogida y encarnada.

De este modo, más valor tiene obedecer a lo que es superior que hacer lo que es contrario, vale más estar sujeto a lo superior que separarse de él. Pues el orden y su belleza se manifiestan en la relación bien establecida entre los componentes de ese orden y, distanciados del orden, los entes se apartan del lugar natural deseado por todos. Ahora bien, si para no separarse de lo superior se deprecia la propia voluntad, la fuerza por la que el hombre puede hacerlo reviste una excelentísima bondad. Tanto más bella cuanto más se apoya en la amistad que produce un mismo querer y sentir.

Luego, según el sentido más propio de lo que es obedecer, el hombre obra lo que quiere más profundamente, aun cuando ello no coincida con alguno de los movimientos de sus potencias inferiores. Es decir, si el hombre experimenta una tendencia desordenada que se opone al movimiento de lo superior en él, si ordena los movimiento inferiores desde el amor enraizado interiormente al verdadero bien, obra más libremente y gratuitamente que si obrase de cualquier otro modo. Esta obra surge de la reverencia amorosa al bien que interiormente resuena e indica el camino de la verdad y el amor.

Mayor bien que el de la obediencia sería la unión con el Sumo bien desde la iniciativa y don del Sumo bien mismo. Si tal unión no se da, lo más perfecto que puede el hombre obrar es mantenerse unido a ese bien por su obediencia que impide que se aparte de lo más grande. Esa unión es principio de estabilidad y orden para toda la disposición de lo humano. Meditar en la ley natural y descubrir entrañablemente el valor sublime que posee el obedecerla garantiza la adecuada distribución que el hombre hace de todos los bienes que le compete ordenar a partir del orden de su mismo corazón. Entonces, se convierte la obediencia, de alguna manera, en la madre de todas las virtudes⁷⁹⁶.

En el camino de ascensión hacia aquello que es lo más perfecto de modo simple y absoluto, en la medida en que la búsqueda se da por parte de la potencia humana solamente, lo más perfecto es conocer lo superior y permanecer unido a ello obedeciendo. Es decir, desde este punto de vista, únicamente superaría a la obediencia el que el hombre pudiese dialogar y amar lo superior desde una iniciativa libre y gratuita de lo superior hacia él. Luego, la disposición más natural y acorde con la vida humana

⁷⁹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, 23, 30.

desde el orden natural de las cosas no es otra que la obediencia. Ésta adquiere su genuinidad desde el conocimiento recto de aquello que es superior.

Esto no significa que el hombre esté obligado a querer siempre todo lo que la *Sindéresis* manda, sino a querer lo que expresa ella que debe querer, de manera que, en todo orden de cosas, hay que procurar conocer lo que debe obrar para luego querer obrar así⁷⁹⁷.

Actuar de este modo es un original e irrenunciable acto de justicia que protege el orden en su raíz, dentro de lo que es la vida activa, que procura dar a otro y dispone para la vida contemplativa de la amistad. En la medida en que el hombre da lo que le corresponde prepara la senda para la contemplación. Por lo tanto, obedecer, esto es, prestar voluntad de hacer lo que manda aquello que le trasciende, dispone su posible penetración a ello, preparándose como recipiente de comunicaciones gratuitas y amorosas de lo superior a él. ¿Cómo oír la intimidad de otro cuando éste quiere comunicarla si me encuentro lejos de él? ¿Cómo pretenderá comunicarme algo íntimo y delicado de él si yo he traicionado el orden de la justicia con él? ¿Cómo podría un siervo entrar en la comunión con su señor si no hace lo que éste le manda?

Dado que ésta es la cumbre del orden que permite la comunión con lo superior, una vez roto este orden se impide esa relación amorosa. Y, más aún, como lo mandado por el superior es por el bien del inferior, apartarse de él significa malograr el orden en todas las relaciones respecto de lo que es inferior, lo cual constituye fuente de caos e inquietud en todas las dimensiones de la vida humana.

Luego, si no siempre el hombre debe desear lo que la *Sindéresis* manda, sino que, según su naturaleza, es necesario que quiera lo que ésta manda que quiera, para que obre procurando el orden de las cosas, ¿cómo puede el hombre perfeccionarse para poder obedecer la norma que le trasciende y que garantiza orden y bienestar en las relaciones de éste con la totalidad del cosmos?

Para ello, en primer lugar, se requiere la presencia amorosa del padre que posibilita la adquisición de las perfecciones propias que le permiten acceder a la vida humana y su orden. Sin este fundamento natural, todo lo humano en cuanto tal es desvalorizado en desmedro del encuentro y la apertura a la amistad y al don. La ausencia del padre lleva a desvalorizar el mal, lo cual afecta la valoración personal de la cultura, el lenguaje, el

⁷⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.104, a.4 ad.3.

sentido de la ley y los límites. Sin padre surge el rechazo del principio de autoridad y la tradición, como transmisión de valores, lo cual trae consigo, el rechazo a la familia, la escuela y la comunicación personal⁷⁹⁸.

3. EL PERFECCIONAMIENTO DE LA VIDA HUMANA

Ya estudiadas las potencias del hombre, trataremos a continuación de su perfeccionamiento por medio los hábitos. Para ello fundamentaremos la posibilidad del perfeccionamiento humano por medio de ellos. Posteriormente nos abocaremos brevemente al tratamiento del concepto de hábito y luego a las virtudes humanas en general. En último término, buscaremos distinguir las virtudes humanas especificando las potencias del hombre que éstas perfeccionan. Será necesario realizar un recorrido por los desordenes humanos que brotan del egoísmo, para patentar las consecuencias que tiene entregarse al egoísmo en la vida individual y colectiva, y así confirmar la virtud como el único camino posible para el verdadero desarrollo interior humano, la vida colectiva y familiar pacífica y estable.

En todo ente finito, la operación supone potencias operativas que son distintas de la esencia. La esencia del alma es intrínsecamente operativa, pero como no se identifican en ella esencia y operación, emanan de su esencia ciertas potencias que permiten la consecución de su fin mediante su obrar. Tales potencias son principio de operación y, por tanto, las operaciones son el obrar de los entes finitos.

Recordemos que dentro de las potencias que el hombre posee, existen unas que son principio de un obrar distinto al de todos los demás entes corpóreos: el *obrar moral* o *praxis*. Este tipo de obras perfecciona al hombre en cuanto hombre. La perfección del

⁷⁹⁸ Cfr. ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.360.

hombre propiamente tal radica en esta dimensión del obrar, que pertenece al género de acciones que permanecen en el agente sin transitar fuera de él.

En el obrar humano, el sujeto que opera determina desde sí mismo cómo va a obrar. Es libre, de manera que el que obra es dueño de su acto. Esto indica que las potencias propiamente humanas no se encuentran determinadas, salvo en relación a su objeto propio, pero respecto de los medios, requieren de una determinación posterior. Por lo tanto, tales facultades pueden perfeccionarse a través de hábitos, gracias a los que la potencia se acerca cada vez más perfectamente a la actualidad en el ser. Entre los hábitos del hombre hay uno, la sindéresis, por el que su obrar moral es inspirado por una moción superior. Por eso el hombre, cuando actúa como tal, no sólo comunica perfección⁷⁹⁹, también se perfecciona a sí mismo. Es decir, en el obrar humano, el sujeto adquiere más perfección cuando obra bien.

Todo ente finito no es ser sino que tienen ser. Por lo mismo, todo lo que poseen, lo poseen por el ser que tienen, por lo tanto, son compuestas y su ser recibido las hace intrínsecamente limitados. Ello significa que no son el ser que tienen, sino que el ser actualiza su esencia. Ningún ente finito es su ser. Entonces, por una parte, posee ser y, por otra, esencia, la que a su vez requiere del ser para actualizarse. Esto indica que, por más perfecta que sea una forma, si no tiene ser es nada, pues, en estricto rigor, toda su perfección depende del ser que tiene. De este modo, el ser es lo más perfecto de todo, es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, incluso de las mismas formas o naturalezas⁸⁰⁰, porque la esencia tampoco es esencia sino es. El ser no se compara con las esencias como el recipiente con lo recibido, sino como lo recibido con el recipiente.

Por lo que no se compara a lo otro como lo recipiente a lo recibido, sino como lo recibido a lo recipiente, pues cuando digo ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, el ser mismo es considerado como lo formal y recibido, y no como aquello a lo que el ser compete⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.37.

⁸⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1 ad.3.

⁸⁰¹ Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. *Ibidem*.

No es el ser quien recibe la esencia, sino que la esencia recibe ser. Porque el acto no puede recibir, lo que recibe es la potencia. El acto recibe en aquello que es potencial por cuanto es finito e imperfecto, pero jamás en aquello que posee de actual. Por lo tanto, sin ser hay nada.

Hay que admitir, entonces, que las perfecciones formales no son las supremas de todas, porque el ser es la actualidad de toda forma por perfecta que ésta sea. Ahora bien, sucede además que las perfecciones formales mientras más determinadas son más perfectas, en cambio, en la perfección del acto de ser, mientras más se le especifica más se le imperfecciona. En el orden trascendental del ser ocurre lo inverso que en el orden formal. En relación a este último, mientras más determinaciones posean las esencias más perfectas serán. Pero como el Ser de suyo es acto, toda determinación lo limita y restringe. Que un ente obre depende del ser, pero de la manera que obre ya no depende del ser sino de la forma. Así como el ser en cuanto tal no tiene forma, no tiene modo alguno, es ser *simpliciter*. El modo de ser es proporcionado por la esencia, de la cual emana también el modo de obrar según las potencias. Por tanto, cuando el ser es recibido por la esencia, es imperfeccionado, sin embargo, la esencia se hace operativa y se perfecciona.

Las potencias y operaciones del hombre se van a explicar, por una parte, por el grado de ser que tiene y, por otra, por el modo que tiene ese ser según es recibido por la esencia.

Sabemos que la esencia en los entes corpóreos está compuesta de materia y forma. La forma hace de acto y la materia de potencia, pero esta esencia compuesta es potencia en relación al ser. No obstante, el alma intelectual, que es forma del cuerpo y potencia respecto del ser, es de suyo acto. Para que algo sea forma substancial de otra, se requiere, en primer lugar, que la forma sea principio del ser subsistente de lo que actualiza, como principio formal por lo que algo es y por lo cual se le denomina ente, y, en segundo lugar, que la materia y la forma convengan en el mismo ser. Esto significa que el ser de la forma misma es el ser por el cual subsiste el compuesto, por tanto, sin la forma éste se corrompe.

Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos cosas: la primera es que la forma sea principio del ser substancial de aquello de lo que forma: principio no eficiente sino formal, por el que algo es y se denomina ente. Y de esto se sigue la otra cosa, a saber, que la forma y la materia convengan en el mismo ser; lo que no sucede entre el principio eficiente y aquello a lo que le da el ser. Y este ser es en el que subsiste

la substancia compuesta, que es según el ser aun cuando consta de materia y forma. Pero no hay impedimento en que la substancia espiritual, por el hecho de ser subsistente, no pueda ser forma de un cuerpo, en cuanto comunica su ser a la materia. En efecto, no hay inconveniente que sea el mismo ser aquél por el cual subsiste el compuesto y el de la forma misma, pues el compuesto no es sino por la forma y separados no puede ésta subsistir⁸⁰².

Por eso, toda la actualidad del compuesto es por el ser, el cual es poseído por la forma, el alma intelectual, que es acto, pero que se comporta respecto del mismo ser como potencia, pues no lo posee por sí misma porque ella no es ser. Hay un plano de composición más elevado que la materia y la forma: la composición esencia-ser. El hombre es compuesto tanto de materia y forma como de esencia y ser.

El ser es acto, el acto de todos los actos, y por lo mismo es lo más íntimo a cada cosa, lo que más profundamente las penetra y las sostiene⁸⁰³ y la naturaleza de cualquier acto es que se comunique a sí mismo cuanto le sea posible⁸⁰⁴.

Así entendemos que el Ser es difusivo y comunicativo de suyo, pues la razón de bien encuentra su fundamento en su apetibilidad, que es el fin y que también mueve al agente a obrar. De esta manera el bien es difusivo de sí mismo y del ser⁸⁰⁵, y es comunicado según la capacidad del recipiente.

El acto no se encuentra vuelto sobre sí mismo únicamente, sino que desde su misma actualidad busca, de alguna manera, darse, dado que un ser obra precisamente en cuanto está en acto, y por medio de su obrar difunde en los otros el ser y la bondad⁸⁰⁶.

⁸⁰² Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L. II, c.68, n.3.

⁸⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1 in c.

⁸⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei*, q.2, a.1 in c.

⁸⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.37.

⁸⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.37.

Una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no la tiene y para descansar en él si lo tiene, sino para difundir el propio bien en otros en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él⁸⁰⁷.

El entender del hombre no es el hombre, sin embargo, el entender de suyo es ser. Esto quiere decir que el hombre entiende porque su forma restringe tanto menos el ser que, desde la esencia del alma, emana una potencia que puede formar conceptos, remediando la finitud entitativa del hombre y abriéndole a un horizonte infinito. El entender en el hombre es un accidente debido a que el ser es limitado por la esencia, pero es capaz de entender porque esa esencia tanto menos limita al ser, que desde ella emana una potencia intelectual.

Dependiendo del grado de participación de una forma en el ser, pueden, desde su intimidad, brotar unas potencias por cuyas operaciones adecuadas se perfecciona el ente que las posee, permitiéndole participar cada vez más perfectamente del bien al que naturalmente se ordena. Este ente no puede sino ser personal e inteligente. El ser es el fundamento que da cuenta de la razón por la que los entes inferiores al hombre no entienden, ni quieren, ni necesitan operaciones inmanentes para perfeccionarse, y de cómo entes superiores al hombre, como las sustancias separadas, requieren menos operaciones para alcanzar la perfección a la cual se inclinan de modo natural.

Entendimiento y entender, de suyo, no se distinguen, porque en la Perfección se identifican. Esa perfección es la Subsistente Intelección de la Intelección, que es entendimiento simplemente y entiende absolutamente todo por ser el ser. En ÉL no hay distinción alguna, ya que es absolutamente simple. Las demás sustancias intelectuales -entre las que se encuentra el alma humana en el último lugar- entienden realizando una operación, y mientras más perfecta sea una forma, tantos menos hábitos y operaciones le corresponden. El hombre requiere muchas operaciones y, por lo mismo, necesita adquirir mayor cantidad de hábitos que los seres personales que no informan materia.

⁸⁰⁷ Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2 in c.

En la medida en que la forma participa de un modo más sublime del Ser subsistente por sí mismo, contrayéndose al ser en menor grado, se manifiestan en ella los aspectos más excelsos del ser propiamente tal. El alma intelectual no está completamente inmersa en la materia y, por su subsistencia e inmaterialidad, realiza operaciones que no involucran órgano corporal⁸⁰⁸. Y al no involucrar a la materia, posee cierta infinitud, constituyendo entonces operaciones que remedian, en gran medida, la finitud entitativa, y que posibilita el conocimiento de lo más sublime. A través de estas potencias, el hombre puede conseguir la bondad perfecta y universal, que es la Felicidad a la cual aspira naturalmente. Pero, dado que el hombre es lo ínfimo en el orden de los seres que pueden ser felices, necesita muchas potencias y operaciones para acceder a ella. Las demás sustancias intelectuales requieren menos diversidad de potencias.

El hombre entiende y quiere porque posee potencias operativas que de modo natural están determinadas a su fin, sin embargo, respecto de los medios que conducen a ese fin, debe determinarse el hombre desde sí mismo. Para realizar las operaciones inmatriciales que le conducen al fin que le perfecciona, tiene el hombre, además, otro género de potencias que necesitan de órgano corporal y que brotan de la misma esencia del alma en cuanto que informa un cuerpo. Ellas sustentan, posibilitan y se ordenan también a que el hombre entienda y quiera.

Todas las potencias, incluso las sensitivas y vegetativas, surgen de la esencia del alma siguiendo cierto orden.

La esencia del alma es con respecto a las potencias como su principio activo y final, y también como su principio receptivo, ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo; y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas potencias del alma que, según el orden de naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que el sentido existe por razón del entendimiento y no al revés; y siendo también el sentido como una participación incompleta del

⁸⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 ad.4.

entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto⁸⁰⁹.

Puesto que la determinación de tales potencias no es perfecta en lo referente a los medios y al participar de la razón en cuanto son penetradas por ella, son susceptibles de un perfeccionamiento, de algún modo, intermedio entre la potencia y el acto, que se llama *hábito*. El hábito perfecciona intrínsecamente a la potencia para realizar de modo más perfecto sus operaciones naturales. Las disposiciones habituales a operar perfectamente sólo podrán adquirirlas aquellas facultades que, debido a su potencialidad e indeterminación, necesitan ser dispuestas en orden a algo uno. Una vez engendrado en la potencia, se transforma en una segunda naturaleza⁸¹⁰ por la que el agente obra casi connaturalmente lo bueno, en forma pronta, fácil y deleitable. De este modo, los hábitos hacen al hombre equilibrado y espontáneo, auténtico y natural en sus operaciones.

Tenemos, entonces, que la adquisición de hábitos operativos es fuente de alegría para el hombre que los posee. Le permiten obrar sin dificultad y de manera constante lo que es bueno, haciéndose señor de sí mismo y llevando una vida unitaria y uniforme, lo que no significa una repetición mecánica de actos similares, sino el surgimiento desde lo más íntimo de sí de un acto prudente, creativo, original y libre, expresión viva de su más noble singularidad. El hábito operativo dispone a la potencia para su acto perfecto, hace bueno a su poseedor y a la operación que realiza.

El término hábito designa “una cualidad que es perfección de un sujeto que, dada su potencialidad, requiere una vigorización permanente enraizada en él para poseer plenamente la perfección entitativa a la que su naturaleza se ordena”⁸¹¹. Por lo mismo, tanto los hábitos entitativos como los operativos son perfectivos de la naturaleza de un ser estructurado necesariamente, según lo actual y lo potencial. Obrando

⁸⁰⁹ Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.7 in c.

⁸¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q.1, a.1.

⁸¹¹ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.654.

adecuadamente se modifica en forma sustancial y, puesto que la bondad y la verdad son infinitas, comunica la perfección adquirida y participa cada vez más íntimamente de ellas en cada una de esas operaciones.

3.1. Los hábitos

El origen de los actos humanos puede ser intrínseco o extrínseco. En el primer caso se encuentran las potencias y los hábitos. Y aquellos hábitos que perfeccionan las potencias se llaman específicamente *virtudes*.

3.1.1. El concepto de hábito

La palabra *hábito* procede del verbo *haber* (*habere*), que puede entenderse en dos sentidos distintos. En un primer sentido, como quien posee algo y, en el segundo, como quien se ha dispuesto⁸¹² adecuadamente en orden a otra cosa⁸¹³, tratándose de una cualidad adquirida que dispone bien. En este sentido, el hábito constituye una cualidad vinculada a un modo de la sustancia según una cierta medida. El hábito es un acto imperfecto, es un cierto medio entre la potencia y el acto⁸¹⁴.

Existe un estado óptimo según el cual se juzga la buena disposición de una sustancia para algo que, en este caso, se ordena a la operación que la sustancia debe realizar para perfeccionarse.

Ahora bien, antes de que la sustancia llegue a operar, debe adquirir la forma apropiada. No obstante el fin de la forma sea la generación, el de ésta es la operación, por lo que cualquier hábito que disponga bien a la generación se ordena, al mismo tiempo, indirecta y ulteriormente a la operación, que constituye el fin de la forma. Y dado que la operación se ordena a la perfección de la naturaleza, todo hábito es una cualidad que bien dispone, principalmente en cuanto a la naturaleza de quien lo posee, de manera que en sus operaciones comunique la perfección debida.

⁸¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.4 in c.

⁸¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.1 in c.

⁸¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.92.

Cuando el alma humana informa un cuerpo, el fin de su difusión por el cuerpo⁸¹⁵ es la generación de un hombre que, si es perfectamente hombre, posee la capacidad de realizar las operaciones humanas propias, que bien realizadas lo perfeccionan como tal. Si un hombre puede ser justo por ser hombre y está bien dispuesto en sí mismo para realizar la obra de justicia, ésta finalmente le perfeccionará haciéndole un hombre justo. De este modo, los hábitos son perfecciones que bien disponen en orden a la naturaleza de una cosa y a la operación o fin de la misma, como lo dice Santo Tomás de Aquino: “el hábito es cierta disposición en orden a la naturaleza de una cosa y a su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas”⁸¹⁶. En otras palabras, el hábito de la justicia dispone a la voluntad de modo que obre según el fin que corresponde y, una vez llevada a cabo la operación, hace al hombre más humano.

3.1.2. El alma humana y sus potencias como sujeto de hábitos

Para que algo pueda disponerse, es necesario que sea distinto de aquello a lo que se dispone, manteniendo una relación de potencia y acto, como el hombre, que es distinto a la salud y la justicia que pueda tener. Otra condición es que pueda ser susceptible de disponerse de muchas maneras y para diversos fines, al igual que el hombre, que puede disponerse a la salud o a la enfermedad, a la justicia o a la injusticia. De ahí también que, aunque el hombre se encuentra en potencia de ser feliz, no se dice que adquiere hábito para desear ser feliz, pues se encuentra naturalmente inclinado a ese fin único. Además, a la disposición del sujeto deben concurrir muchos elementos, por cuya combinación pueda quedar bien o mal dispuesto para la forma o la operación perfecta. Para estar bien dispuesto a la salud, deben coincidir variados aspectos internos -como la temperatura- y externos -como la radiación-, y para la justicia, elementos internos como el orden de los afectos, la imaginación, la memoria, la inteligencia. El alma humana puede obrar de muchas maneras y, por lo mismo, es

⁸¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2 ad 1.

⁸¹⁶ *Habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.4 in c.

sujeto de hábitos. Considerando el hábito como disposición a la operación, el alma es el principal sujeto de hábitos en orden a sus operaciones, por lo tanto, en sus potencias.

Las potencias del alma susceptibles a los hábitos, según estas tres condiciones que vimos, son las potencias sensitivas, las cuales se encuentran penetradas de algún modo por la razón y que, por lo mismo, pueden obedecerle, como sucede con el apetito sensitivo. Así, desde la misma razón puede ser ordenado a algo uno y bueno.

Dentro de las potencias sensitivas, las apetitivas son más claramente sujeto de hábitos, pues se encuentran más indeterminadas. Le siguen las potencias cognoscitivas internas como la imaginación, la memoria y la cogitativa, que también son sujetos de hábitos que las disponen bien para imaginar, conservar o evocar, según corresponda. Las potencias sensitivas cognoscitivas externas no lo son, ya que se encuentran ordenadas de modo natural a su objeto que es siempre uno, como la vista al color, el olfato al olor, etc.⁸¹⁷.

Al entendimiento, por estar en potencia para infinitas cosas, le compete máximamente ser sujeto de hábitos⁸¹⁸, por los que su operación es perfeccionada y se encuentra bien dispuesta para conocer. El entendimiento humano es el más imperfecto de todos los entendimientos y está en potencia respecto de todos los inteligibles. Por eso, requiere de un hábito para entender todo⁸¹⁹.

Además, como cualquier potencia que puede ordenarse de diversos modos para obrar, necesita de hábitos que la dispongan a lo óptimo, de manera que la voluntad, por ser racional y hallarse abierta a diversos fines, adquiera también hábitos para perfeccionarse. Y dado que es propio del hábito ser utilizado cuando se quiere⁸²⁰, se aprecia que compete de modo muy especial a la voluntad el adquirirlo para obrar según el bien. Asimismo, aunque la voluntad se encuentra de modo natural inclinada a la felicidad y en ese sentido no requiere de hábitos, la inclinación por los medios que a ella conducen no le es natural. Por eso, puede ser perfeccionada por hábitos⁸²¹ que le

⁸¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.3 ad.3.

⁸¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.4 ad.1.

⁸¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.6 in c.

⁸²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.1 in c.

⁸²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.5 ad.1.

inclinen a un bien determinado por la razón, a fin de que su operación, además de ser buena, sea más expedita⁸²², subordinando siempre a su uso la voluntad libre.

Este último aspecto es muy importante, porque la perfección del hábito no es un adiestramiento mecánico de alguna potencia, pues, al ser perfección de un acto racional, exige siempre que el hombre pueda obrar como quiera. De tal manera es así, que la belleza del acto virtuoso brilla, siempre y cuando el que lo realiza quiera obrar así. De lo contrario, estaríamos ante el cadáver de una obra virtuosa, ya que el alma de la obra virtuosa es el hombre bueno y sin él no hay acto bueno. El hábito poseído implica siempre que el hombre que lo posee pueda obrar o no obrar según él.

La operación que la potencia realiza gracias al hábito, redundando en la potencia misma, la que es fortalecida y penetrada por la riqueza de un acto inmanente racional, que la vuelve más fecunda. Por eso, el hombre, mediante ellos, posee la perfección de los actos que realiza. Los hábitos, entonces, enriquecen intrínsecamente al hombre que posee en forma plena las obras que encuentran su origen en la razón.

3.1.3. La causa de los hábitos y su conexión con la verdad

Los actos repetidos generan hábitos, pero deben ser actos de potencias en parte activas y en parte pasivas, como el apetito, que es activo en cuanto él se mueve hacia el bien, pero es pasivo en cuanto el objeto le es presentado por las potencias cognoscitivas. Lo mismo sucede con el entendimiento, que discurre sobre las premisas y obtiene conclusiones, pero siguiendo siempre los primeros principios evidentes que no se da a sí mismo. Son potencias que se mueven porque son movidas, por lo que pueden disponerse bien respecto del principio activo que mueve siendo movido. El hábito es una cualidad engendrada en las potencias por la multiplicación de actos bien dispuestos por el agente. Es así como los hábitos de las potencias apetitivas son engendrados en ellas en cuanto son movidas por la razón y los hábitos del entendimiento por cuanto es movido por los primeros principios.

⁸²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I- II, q.50, a.5 ad.3.

Pero hay agentes en los que se da principio activo y pasivo del propio acto, como se ve en los actos humanos, pues los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y ulteriormente, la potencia intelectual, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma. Por consiguiente, tales actos pueden causar en sus agentes algunos hábitos, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, pero sí en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Porque todo lo que es influido y movido por otro recibe la disposición del acto del agente y, así, al multiplicarse los actos, termina engendrándose una cualidad en la potencia pasiva y movida, que es lo que se llama hábito. Así es como los hábitos morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios⁸²³.

Por lo tanto, el hábito es causado por la repetición de actos de un agente que se mueve y a la vez, es movido por otro. Si el agente activo y pasivo se mueve mal respecto del primer agente motor, no engendra una buena disposición. De este modo, el hábito no hace independiente a la potencia, sino que la perfecciona en su dependencia al primer motor de su acto según su naturaleza mixta e imperfecta. Si las potencias apetitivas se mueven siguiendo una potencia aprehensiva desordenada, no engendran hábito alguno, pues lo que posibilita la generación de un hábito es que la potencia, en lo que tiene de pasiva, siga un primer principio verdadero. Por eso, para engendrar hábitos morales se necesita un principio recto, que es el orden de la razón, de manera que engendrar un hábito moral implica moverse según una recta razón, que lo es por su fidelidad a lo verdadero en el orden práctico. Y será verdadero en este orden, si cuenta con la fuerza especulativa para juzgar, desde lo universal, lo particular como cierto y adecuado. Los hábitos morales requieren de los intelectuales y estos requieren de la Verdad. Por lo tanto, sin verdad no se engendran hábitos y sin verdad el hombre no se perfecciona. Además, sin verdad no hay bien para el hombre y, por lo mismo, del

⁸²³ Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.2 in c.

conocimiento de la verdad depende todo el bien de éste, siendo los hábitos medios que permiten que la verdad, que en su interior resplandece, brille en sus obras.

Por tanto, para engendrar hábitos es necesario encontrarse abierto al don de otro, pues “El agente en cuanto agente, no recibe nada, pero en cuanto obra movido por otro sí recibe algo del primer motor, y así puede engendrarse en él el hábito”⁸²⁴.

Objetivamente, la felicidad del hombre está en el conocimiento de la verdad y la fruición es efecto de su posesión. Pero es todo el hombre, íntegramente, con todas sus potencias, quien se ordena en forma libre a ese conocimiento, de modo que todas sus potencias participan de ese conocimiento y esa posesión, supuesta su previa apertura.

Los hábitos operativos buenos unifican al hombre y lo hacen poseedor de su obra, de manera que goza interiormente del bien que naturalmente desea. Hace al hombre poseedor de modo habitual y perfecto de algo que va a orientar radicalmente toda su existencia. Además, es el mismo hábito el que lo hace más consciente del bien que anhela, proporcionándole libertad para buscarlo y resistir los obstáculos. Así, al buscar la verdad, el hombre se adentra cada vez más en el bien que quiere para sí mismo y, yendo tras ella, se acerca más y más a sí y a su principio y fin. Y siendo racional, ese peregrinar es libre. Conquista su libertad con la unidad interior que da la adquisición de una buena disposición interna que perfecciona íntegramente a la persona, haciéndola cada vez más dueña de sus actos y abierta al don recíproco con otro.

Para engendrar un hábito, entonces, es necesario recibir bien, es decir, el hábito nace de la repetición de acto, en que se recibe bien lo que otro da. Únicamente se genera moviéndose según lo que primeramente se recibe.

El hombre engendra hábitos, por lo general, mediante la repetición de muchos actos, especialmente en lo referido a la voluntad. Para que la inteligencia, supuestamente recta, comunique su acto a las potencias que participan de ella, en forma perfecta, necesita vencer todas sus resistencias, cosa que no ocurre en un solo acto, sino después de muchos, por cuya ejecución la potencia se vigoriza para ser movida pronta, fácil y deleitablemente por la moción superior.

⁸²⁴ Agens, in quantum est agens, non recipit aliquid. Sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.2 ad 1.

El principio activo que es la razón no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está *diversamente abierta a diversas tendencias*, en tanto que la razón juzga con un sólo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente, el hábito de virtud no puede ser engendrado por un sólo acto, sino por muchos⁸²⁵.

En el caso del entendimiento especulativo, si los principios son evidentes, en un acto solamente puede asentir a la conclusión. Eso que sucede en cuanto a la ciencia, no ocurre con los sentidos internos, los cuales requieren la repetición de muchos actos para quedar intrínsecamente bien dispuestos para realizar juicios particulares verdaderos, de manera que algo se fije rápidamente en la memoria o se venza la tendencia de la imaginación a ciertas imágenes recurrentes.

Mas en las potencias cognoscitivas, hay que tener en cuenta un doble principio pasivo: uno, el mismo entendimiento posible; otro, el entendimiento llamado por Aristóteles pasivo, que es la razón particular, esto es, *la potencia cogitativa con la memoria y la imaginación*. Así pues, respecto del primer principio pasivo, puede haber un principio activo que con un solo acto venza totalmente la potencia de su principio pasivo, como una proposición evidente por sí misma basta para convencer al entendimiento a asentir firmemente a la conclusión, cosa que no puede hacer la proposición probable. De ahí que para causar hábito de opinar, incluso en el entendimiento posible, se requieren muchos actos de la razón, mientras que para causar el hábito de ciencia en el entendimiento posible puede bastar un solo acto de la razón. Pero en lo que se refiere a las potencias cognoscitivas inferiores, es necesario que se repitan muchas veces los

⁸²⁵ Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per modum naturae, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.3 in c.

mismos actos para que algo se fije en la memoria. De ahí que el Filósofo diga, en el libro De memoria et reminiscencia, que *la meditación afianza la memoria*⁸²⁶.

Todos los hábitos que disponen bien para ser movido por la recta razón y que no superan el orden natural humano, se adquieren mediante la repetición de actos, aunque puede suceder que, en un solo acto, el entendimiento asienta total y firmemente a las conclusiones que derivan de una afirmación evidentísima.

El hábito se puede comparar a la amistad, la que al comunicarse aumenta y al cesar de hacerlo se disuelve. En la realización de un acto de virtud, siempre hay comunicación de bien. Y esta comunicación repetida es la que asienta en el hombre el hábito. No obstante, aún cuando se haya asentado, si sostenidamente no se comunica cuando debiera, el hábito se corrompe, a pesar de que no haya una acción contraria. Porque la cesación del hábito obstaculiza de tal manera su comunicación actual, que se debilita o se corrompe, tanto la ciencia como la virtud. En el caso de esta última, la repetición de actos impide que emerjan fuerzas opuestas a ella, de lo contrario, irrumpen más pasiones y se es más vulnerable frente a las circunstancias externas que dificultan el acto virtuoso, que posibilitan que se corrompa la virtud. Lo mismo ocurre cuando, por dejar de ejercitar el hábito intelectual, irrumpen en el hombre imágenes que lo llevan a juzgar equivocadamente debido a la ausencia del freno que le impone el ejercicio constante de la ciencia. Por eso, un hombre que no medita acerca de lo que sabe deja de saberlo, y el justo que deja de hacer actos de justicia deja de serlo.

3.1.4. La distinción de los hábitos

Los hábitos son cualidades estables que disponen bien aquello que se encuentra en potencia para algo uno, como hemos afirmado ya, tanto en orden a su naturaleza como

⁸²⁶ In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat ARISTÓTELES passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis, habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde philosophus, in libro de memoria et reminiscencia, dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.51, a.3 in c.

de su operación o fin. Con relación a los que se ordenan a la naturaleza, hay diferentes hábitos en un mismo sujeto. Esto sucede porque los elementos que constituyen la naturaleza humana se pueden considerar de muchas maneras y según sea su disposición resultan muchos hábitos. Por ejemplo, si tomamos la constitución orgánica del cuerpo humano, en cuanto se encuentra dispuesto adecuadamente desde su naturaleza, tenemos una determinada disposición a la salud; si consideramos los huesos, nervios y demás tejidos según el mismo criterio, tenemos la debilidad o fortaleza; si tomamos la conveniente disposición y proporción de las manos, el rostro convenientemente a la naturaleza del hombre, tenemos la belleza. De la misma manera, hay muchos hábitos distintos en un mismo sujeto, sin que deban darse todos; puede alguien estar enfermo y ser bello, o no serlo y estar sano y fuerte.

Considerando el hábito como una buena disposición para la operación, en una potencia del hombre pueden darse muchos hábitos. Como se trata de potencias pasivas que se encuentran determinadas a un acto de una especie en particular, su disposición dependerá del modo en que esa materia se determine a una forma por la acción de un agente. El agente que mueve a la potencia es su objeto y, dado que una potencia puede determinarse a diversos actos específicamente distintos, pueden desarrollarse en ella muchos hábitos diferentes. Por lo tanto, el apetito irascible posee movimientos específicamente diversos, aunque es la misma potencia que opera. Sin embargo, que el movimiento sea específicamente distinto, impide que sea el mismo hábito específico el que ordene tal movimiento, aun cuando sí puede ser el mismo movimiento considerado genéricamente.

En este caso, decimos que quien posee equilibrio en los movimientos del apetito irascible posee el hábito de fortaleza; pero si tratamos específicamente del movimiento ordenado de esperanza, decimos que está bien dispuesto por una especie de fortaleza que se llama *magnanimidad*.

De igual modo sucede con el entendimiento, pues existe diversidad según se considere la verdad primera en sí misma, y hablamos así del hábito de sabiduría; o si se trata de la verdad en sí misma como causa segunda, hablamos del hábito de ciencia. Así el entendimiento especulativo puede ser perfeccionado por más de un hábito; en este caso, por la sabiduría y por la ciencia. Esto quiere decir, entonces, que los hábitos se diferencian por sus objetos, mas no sólo por ellos, ya que el hábito puede considerarse como forma o como hábito.

Como formas, habrá que distinguirlos según sus diversos principios activos. Quien argumenta desde las causas primerísimas posee el hábito metafísico y el que argumenta desde las causas segundas tiene el hábito de la ciencia, aun cuando ambos demuestren lo mismo, por ejemplo que el hombre entiende.

Pero así como la diversidad del principio activo diversifica los hábitos, también los diversifica su fin. El fin de la salud es la conservación del individuo y el de la ciencia el aumento de su saber, lo cual constituye una forma de diferenciar entre la ciencia y la salud. Aquí radica algo interesante, ya que el objeto de las virtudes son los fines de los actos interiores, los cuales muy especialmente constituyen criterio para distinguirlos.

Sin embargo, los hábitos se diversifican, además de sus objetos y principios activos, por su naturaleza. Esto puede darse de dos modos: primero, según la razón de conveniente o inconveniente a la misma. Un hábito bueno dispone a aquello que conviene a la naturaleza, como es la virtud. Un hábito malo, por su parte, a aquello que es contrario a la naturaleza, como el vicio que, en estricto rigor, no es un hábito, ya que se trata de una privación de cualidad. No obstante, se utiliza comúnmente en este sentido para diferenciarlo de la virtud en cuanto al bien y mal de la naturaleza.

Otra perspectiva para distinguir los hábitos tiene relación con que algunos pueden disponer a la persona para un acto de naturaleza inferior y otros a actos de naturaleza superior. Es así como la virtud dispone para el acto conveniente a la naturaleza humana, distinguiéndose de aquellos hábitos que disponen para actos de una naturaleza superior y que Aristóteles llamó *heroicos* o *divinos*.

Hemos dicho que el hábito de fortaleza perfecciona la potencia irascible y que, específicamente, la valentía perfecciona al temor y la magnanimidad a la esperanza, ambos movimientos de ese apetito. Podría pensarse que la fortaleza, que es un hábito, está constituida por muchos hábitos. Pero esto, en sentido estricto, no es así. Aunque se hable, en ocasiones, de las partes de la fortaleza. El hábito es perfección de una potencia y toda perfección es proporcional a su objeto perfectible. La perfecciona porque, siendo una, la ordena a algo uno. Esto significa que la potencia, que se mueve hacia muchos objetos, por el hábito se mueve a muchos objetos unificados en algo uno: una razón especial de objeto, una naturaleza o un principio.

De manera que, si consideramos el hábito por parte de los objetos a los que se extiende, veremos cierta multiplicidad ordenada a algo unitario gracias al hábito, que es una cualidad simple extendida a objetos diversos unificados en algo común. No es que

la fortaleza se componga de valentía y magnanimidad, pues el objeto adecuado del temor y el objeto adecuado de la magnanimidad son el mismo, en cuanto son el objeto bueno y conveniente para el apetito irascible.

No hay que pensar que los hábitos se generan, porque en ellos se da cierta sucesión en la que van poco a poco generándose sus partes, pues la sucesión en la generación del hábito se debe sólo a que el sujeto no adquiere súbitamente una disposición estable y difícil de mover. Comenzando a estar en él de modo imperfecto, va poco a poco asentándose, al igual que las demás cualidades⁸²⁷.

3.2. Las virtudes

3.2.1. Las virtudes en general

Las potencias racionales del hombre se encuentran abiertas a la realización de muchos actos. La virtud es una perfección por medio de la cual ellas se determinan perfectamente a su fin. Siendo el fin de la potencia su propio acto, la perfección que brinda la virtud ordena a la potencia para que lo realice perfectamente. Por lo tanto, las virtudes pertenecen de modo próximo al género de los hábitos⁸²⁸.

El hombre puede adquirir virtudes en el orden natural que lo perfeccionan como tal y, aún cuando no posibiliten una perseverancia constante y permanente en el bien, permiten evitar de manera ocasional el obrar defectuoso apartado del orden de la razón. Por lo mismo, favorecen la vida personal.

El pecado mortal es incompatible con la virtud divinamente infundida, sobre todo si esta virtud se considera en su estado perfecto. Pero una virtud adquirida humanamente es compatible con el acto de pecado, incluso mortal; pues el uso de un hábito en nosotros está sometido a nuestra voluntad, como se dijo, y un acto pecaminoso no destruye el hábito de la virtud adquirida, pues no es el acto, sino el hábito, el que se opone directamente al hábito. Por eso, aunque sin la gracia no se puede evitar el pecado mortal, hasta el punto de no pecar nunca mortalmente, nada impide que se pueda adquirir el hábito de una virtud, por la cual se abstenga, por lo menos en la mayoría de los actos, de obras malas, sobre todo las que son totalmente contrarias a la razón. Hay por lo demás, ciertos pecados mortales totalmente inevitables sin la gracia: los

⁸²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.54, a.4 ad.1.

⁸²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.55, a.1 in c.

directamente opuestos a las virtudes teologales, que existen en nosotros por el don de la gracia⁸²⁹.

Destinado el hombre a la amistad, estos hábitos son los que perfeccionan el amor y la libertad para su libre donación a otro. Se trata de hábitos operativos cuya finalidad es perfeccionar las operaciones propiamente humanas, haciendo que las mismas operaciones que el hombre realiza sean ordenadas. Por la virtud se ordenan las potencias racionales entre sí y también respecto de las cosas exteriores⁸³⁰. El alma debe de algún modo, entonces, disponerse en forma apropiada para realizar las operaciones que le corresponden y, por eso, bien disponen al alma. Las virtudes pueden compararse a la salud, la cual dispone bien al cuerpo para que realice sus operaciones físicas. Las virtudes, por su parte, disponen bien para obedecer a la *sindéresis*.

Mediante las virtudes adquiridas el hombre puede llegar a una cierta felicidad, pues ellas le permiten, hasta cierto punto, dominar los movimientos afectivos desordenados y perfeccionar la voluntad otorgándole una mejor disposición para la contemplación⁸³¹.

La virtud ordena al fin debido y el fin se aprehende siempre bajo la razón de bueno. Como la virtud ordena al bien objetivo operativo de la potencia, constituye un hábito operativo bueno.

Tomando los elementos ya mencionados, podemos entender aquella definición de virtud que afirma que *es una buena cualidad de la mente por la cual el hombre obra rectamente, de la cual nadie hace mal uso*. Constituyen la condición de posibilidad del

⁸²⁹ Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus absteat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.63, a.2 ad.2.

⁸³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.55, a.2 ad.1.

⁸³¹ Cfr. AMADO, A., *Comentario, De Virtutibus, Santo Tomás de Aquino*, p.214.

cultivo de la vida interior y, en cierta medida, conforman la vida interior misma del hombre, pues se engendran dentro de la persona.

En ella se incluyen todos los principios causales de la virtud: material, formal, eficiente y final. Cuando dice *buen hábito*, la acepción formal incluye el género y la diferencia específica, pues el hábito es su género próximo, y su diferencia, ser buena⁸³².

La virtud no se genera a partir de una materia, sino que, más bien, posee una materia sobre la que versa y un sujeto material en el cual se da. La materia sobre la que versa es el elemento que especifica cada virtud y no se pone en la definición común. No obstante, se menciona la causa material, esto es, el sujeto, al decir buen hábito de la *mente*. La causa final es la operación misma, como ya se dijo; pero ciertos hábitos -que en estricto rigor no lo son- disponen siempre a una operación deficiente, privando a la potencia de su perfección correspondiente. Éstos son los vicios. Hay otros hábitos que pueden disponer en forma adecuada o deficiente, como sucede con la opinión. Para diferenciar la virtud de los vicios, en la definición se afirma “*por la cual el hombre obra rectamente*”, y, para distinguirla de la opinión, se explicita “*de la cual nadie hace mal uso*”.

Tenemos que el sujeto de la virtud es la mente o razón del hombre, es decir, las dos potencias que el hombre posee por ser sustancia intelectual y que subsisten sin materia. Las virtudes perfeccionan estas potencias⁸³³ de manera que sus operaciones vivifiquen la vida del ser personal haciendo difundiendo cada vez más el bien en sus obras.

El vivir se entiende de dos maneras. Unas veces significa el mismo ser del viviente, y en este sentido pertenece a la esencia del alma, que es para el viviente el principio de su ser. Otras veces significa la operación del viviente, y en este sentido la virtud hace vivir rectamente, en cuanto que por ella uno obra rectamente⁸³⁴.

Por ese motivo, la virtud es el camino por medio del cual el hombre se dirige hacia su plenitud.

⁸³² Cfr. *Ibidem*.

⁸³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.1.

⁸³⁴ Vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.1 ad.1

Tanto la virtud como la potencia son accidentes del sujeto y la una se apoya en la otra, pues sin potencia no hay virtud. Sin embargo, mediante el adecuado uso de sus potencias, el hombre se perfecciona como tal de manera que puede, desde una posesión más plena y verdadera de sí, ordenar sus elecciones libremente al sumo bien en orden al cual todo debe ser obrado. Así se vuelve más hombre, más consciente y dueño de su intimidad.

Para que el hombre engendre hábitos es necesario que piense, pues toda la virtud se fundamenta en su capacidad de vivir según conceptos⁸³⁵. Esto se conecta con la palabra interior verdadera, que constituye la forma de toda virtud humana, pues, por la virtud, de alguna manera, la verdad conocida es capaz de penetrar las potencias inferiores del hombre para ordenarlas libremente al bien que debe expresarse con esplendor en sus obras. Es, por lo tanto, una perfección y una plenitud de la libertad. Las virtudes hacen más libre al hombre, ya que tornan más auténticas sus elecciones y cada vez más arraigadas en él. Sólo el hombre virtuoso hace lo que quiere, porque se mueve según él mismo. En cambio, todo hombre que no obra según una palabra dicha interiormente y verdadera obra según otro, pues la única posibilidad de que actúe desde y por sí mismo es que diga interiormente la verdad y la quiera. Es decir, oyendo lo que dice la *sindéresis*, diga “*con la boca del corazón*” que así debe ser hecho, plegándose todo él al orden de las cosas. Sólo así la persona humana se conduce verdaderamente y manifiesta ser dueño de sus actos. Todo lo que el virtuoso hace, lo hace movido por la razón, y más plenamente aún acompañado por un concepto expresado en su interior e inviscerado fuertemente en él, que expresa muy radicalmente el conocimiento que posee acerca del fin de la vida humana y de aquello que merece ser vivido. Ese concepto brilla en todas sus obras porque, lejos de estar automatizado para actuar de un determinado modo, la virtud lo hace cada vez más consciente de las cosas que decide y lo van identificando más plenamente con su vida, de manera que la vida que desea vivir es la que elige a cada instante. Sus obras son manifestativas de su vida interior y de la luz que ahí brilla, por eso comunica con su vida el bien que conoce y que vivifica su interior. Es así como la palabra interior se muestra no sólo con el diálogo, sino de un modo más convincente y encantador por medio de las obras. El hombre con virtud vive intensamente y sabe muy invisceradamente para qué vive y adónde hay que dirigirse y, gracias a ello, es fuerte y pretende serlo.

⁸³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, c.1.

Una vez que la persona tiene un conocimiento verdadero del fin de todo, para dirigirse a él debe engendrar ciertos hábitos que le permitan ir en esa dirección, unificando todas sus potencias y orientándolas a ese fin, de manera que sea todo el hombre quien goce con la verdad conocida y con las elecciones buenas. Esto significa que las virtudes dan forma al hombre capacitándole para amar.

Sin hábitos virtuosos no es posible amar plenamente, pues se necesitan perfecciones que garanticen el don constante, total, exclusivo, fiel y fecundo del hombre a lo que es máximamente verdadero en cualquier circunstancia. Tanto así que cumple con libertad la ley de la razón en todas sus obras, las que constituyen expresión viva del arraigo entitativo del bien en él. De esta forma, logra con verdad tender cuanto sea posible a las cosas sobrehumanas⁸³⁶.

A pesar de que la virtud reside en una potencia, puede afirmarse sin caer en falsedad que pertenece a muchas, ya que perfeccionando principalmente a una se extiende a otras por difusión o por disposición, en el sentido de que una potencia recibe algo de otra o es movida por ella. Es lo que ocurre con la voluntad, facultad que sigue al entendimiento. En este caso, aunque la virtud moral consiste esencialmente en el orden de la tendencia apetitiva, este orden requiere del conocimiento, porque la virtud moral obra según la recta razón. Así lo afirma el Aquinate cuando dice que “para la virtud moral se requiere el saber, en cuanto que la virtud moral obra según la recta razón; pero esencialmente la virtud moral consiste en la tendencia apetitiva”⁸³⁷. Es decir, no basta para elegir bien la recta inclinación al fin debido brindada por la fuerza moral, sino que es necesario que uno elija rectamente los medios para el fin, lo cual procede de la prudencia que aconseja, juzga e impera sobre la elección de ellos⁸³⁸. A la inversa, sucede que la prudencia, virtud principalmente intelectual⁸³⁹, supone la rectitud de la voluntad como principio⁸⁴⁰ sin la cual no puede darse. Esto debido a que ella consiste en la recta razón de lo agible, cuya medida son, justamente, los fines de lo agible a los que uno se encuentra bien dispuesto gracias a los hábitos morales que orientan rectamente al fin. Tal como no hay ciencia especulativa sin los primeros principios, no

⁸³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. X, c.7 n.8.

⁸³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.2 ad.2.

⁸³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1 in c.

⁸³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.1 in c.

⁸⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.1 ad.3.

hay prudencia sin las virtudes morales⁸⁴¹. Las virtudes se encuentran íntimamente relacionadas entre sí de diversos modos y en distintas dimensiones.

Esta conexión o redundancia de unas virtudes sobre otras -como la prudencia que, por ser rectora, resuena sobre todas aquéllas a las que dirige- se aprecia al examinar cómo quien se habitúa a refrenar el desorden en los deleites del tacto, lo que es muy difícil por su vehemencia, se habitúa con mayor facilidad a resistir a la audacia desordenada ante los peligros, lo cual patentamente posee una fortaleza temperada⁸⁴². Esta conexión también es constatable en el análisis opuesto, en que la templanza se muestra fuerte y se mantiene firme con mayor facilidad si el hombre se ha habituado a resistir en el bien a pesar de grandes peligros, y esto le permite resistir el ímpetu de las delectaciones.

También se observa, en otro sentido, cuando pensamos en cualquier virtud, por ejemplo, la firmeza de ánimo, que no es laudable si carece de moderación, rectitud o discreción. Lo mismo ocurre con todas⁸⁴³.

Puede suceder que el hombre adquiriera mucha fortaleza para dominar la ira, pero no se preocupe de adquirir la misma fuerza para someter su concupiscencia desordenada que ciertamente lo haría, hasta cierto punto, capaz de controlar la primera. Y no será auténticamente prudente debido a la falta de esta virtud al descuidar la segunda⁸⁴⁴.

Aún cuando parezca que las virtudes muestran la multiplicidad en el ser humano, son profundamente manifestativas y garantes de su intrínseca unidad entitativa y operativa. Pues, dado que la virtud habitúa a obrar según principios universalmente verdaderos, adquirirla no es sino habituarse a la verdad. La virtud es un hábito perfecto mediante el cual sólo se obra el bien⁸⁴⁵.

Es interesante notar cómo ciertos hábitos adquiridos capacitan al hombre para obrar de determinada manera. Así, quien conoce la gramática se encuentra habilitado para hablar correctamente, no obstante que ese hábito no le impide hablar mal si quiere. Las virtudes son hábitos según este modo, porque le brindan al hombre la capacidad para

⁸⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1 in c.

⁸⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.4 ad.1.

⁸⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1 in c.

⁸⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1 ad.1.

⁸⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.5 in c.

obrar bien, pero, además, lo incitan a actuar bien, pues la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en buena su obra⁸⁴⁶. Es decir, quien tiene la virtud de la justicia no sólo quiere dar a cada uno lo que le corresponde, sino que además lo lleva a cabo siempre. Así se entiende mejor el hecho de que el hombre no sea justo porque hace obras de justicia, sino que hace obras de justicia porque es justo. Esto revela que la virtud es la que hace bueno a quien la posee y otorga la bondad a su obra, como lo escribió Aristóteles⁸⁴⁷. Dicho de otro modo, haciendo al hombre bueno, la virtud hace buena su obra, puesto que es obra buena en cuanto es bueno el hombre que la realiza y no a la inversa. Todo hombre bueno hace obras buenas, mas no toda obra buena, en sentido material, procede de un hombre bueno. Por lo tanto, la virtud humana es un hábito que, en primer lugar, perfecciona a la persona, la cual posteriormente obra bien⁸⁴⁸.

El entendimiento es sujeto de hábitos al modo de la gramática, que perfeccionado por ella puede o no usarla bien. En el segundo sentido, es decir, el absoluto, únicamente es sujeto de virtud la voluntad u otra potencia movida por ella. Desde esta perspectiva, el entendimiento puede ser llamado en sentido propio “bueno” en cuanto movido por una voluntad recta, y llamado “bueno” no absolutamente en cuanto perfeccionado por hábitos intelectuales. Todo esto implica que él es bueno en la medida en que es movido por una buena voluntad, y no por una inteligencia perfeccionada que prescindiera de una voluntad buena que la mueva. Pues, así como el entendimiento especulativo se encuentra bien dispuesto para el conocimiento por la luz del entendimiento agente, el entendimiento práctico se encuentra bien dispuesto gracias a la rectitud de su voluntad en función de los principios universales dictados por la *sindéresis*. Por lo tanto, si tratamos de la prudencia, su sujeto es el entendimiento práctico que tiene como medida la recta voluntad.

De esta manera, el entendimiento es sujeto de cualidades adventicias que le disponen bien a decir la verdad tanto en el plano especulativo como en el práctico, incluyendo la dimensión de lo agible y la de lo factible. Sin embargo, en sentido absoluto, es sujeto de virtud por cuanto le mueve una buena voluntad. La adquisición de virtudes intelectuales, entonces, no hace necesariamente al hombre bueno, ya que se dice “hombre bueno” por la rectitud de la voluntad y no de su inteligencia.

⁸⁴⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.36.

⁸⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, c.6 n.2.

⁸⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.3 in c.

De la misma manera, el apetito sensitivo, tanto concupiscible como irascible, en la medida en que es susceptible de ser movido desde la razón, también es sujeto de hábitos. En todos los actos del hombre en que intervienen tales apetitos, la obra no será recta si no existe una buena disposición en ellos para con la razón. Esta buena disposición es proporcionada por ciertas virtudes que inhieren en dichas potencias y las disponen para secundar adecuadamente el mandato superior. Así decimos que son habitualmente dóciles al principio motor que desciende desde potencias más perfectas. Estas potencias sensitivas poseen movimientos propios que pueden oponerse a las sugerencias de la razón y, en esa medida, irán adquiriendo una perfección habitual que unifica el movimiento inferior y el superior, ajustando el primero a la rectitud del segundo.

Ahora bien, si consideramos que el objeto de la voluntad es el bien de la razón proporcionado a él, pareciera que no requiere de virtud. Eso es así en lo que respecta al bien del individuo, mas si la voluntad debe trascenderlo abriéndose a bienes más perfectos, como el divino o el de otro hombre, entonces necesita perfeccionar su operación por medio de ella.

La operación se perfecciona por las virtudes, las que a su vez deben ser adquiridas. Refiriéndose a este tema, Aristóteles afirma que éstas nos son dadas por la naturaleza en cuanto a la aptitud para ellas, pero no en cuanto a su realización⁸⁴⁹.

Dada la unidad substancial del hombre compuesta de cuerpo y alma, hay algo que le es natural por parte del alma que le otorga su naturaleza específica, y también por parte del cuerpo, informado por el alma, que le da su naturaleza individual. La materia lo individúa dentro de la naturaleza específica de hombre. En ambas dimensiones, la aptitud para la virtud le es natural.

Por el alma racional posee el hombre los principios de orden especulativo y práctico que constituyen semillas de virtudes, tanto intelectuales como morales, pues es por naturaleza un ser racional. Tales principios posibilitan su realización. Además, la complexión corporal particular de la persona también influirá sobre su disposición para determinadas virtudes. Es el caso de aquéllos que por su complexión física poseen aptitud para la ciencia, la misericordia, la piedad, la fortaleza o la templanza⁸⁵⁰. No obstante, esta tendencia natural no garantiza la operación virtuosa ni la adquisición

⁸⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. II, c.1 n.3.

⁸⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.63, a.1 in c.

habitual de una buena inclinación. Ello es posible en hábitos cuyo principio en el hombre se da de modo absolutamente extrínseco a él, como es el caso de las virtudes teologales.

Los actos repetitivos buenos del hombre, cuyo principio se encuentra en la regla de la razón, pueden ser causa de la virtud natural, ordenando al bien de la vida humana que la misma razón establece. Ahora, bien, un único acto no puede causar la virtud, por lo que se requieren varios, que aunque no sean simultáneos la van produciendo, ya que el primer acto brinda una disposición inicial, y el segundo apoyándose en la disposición previa, mejora esa disposición, y el tercero aún más plenamente, hasta el último acto, que obrando gracias a todos los anteriores, completa la generación interna de la virtud, así como las gotas de agua van horadando la roca⁸⁵¹.

Esto sucede porque los principios naturales que proceden del alma racional, que preexisten en nosotros y que posibilitan la virtud, son más nobles y perfectos. Por eso, en cuanto los actos humanos proceden de principios más altos, pueden causar las virtudes adquiridas⁸⁵² que ordenan al fin bueno natural del hombre.

Las virtudes van connaturalizando al hombre con el bien que se expresa en su interior por el hábito de la sindéresis, de manera que sus obras reflejan su compenetración con el bien que le es comunicado. Por la virtud perfecciona su capacidad de amar y se dispone favorablemente a la paz interior. Toda aspiración humana se orienta a la obtención de la paz⁸⁵³. El descanso y el gozo no son posibles sin la paz verdadera, ella tampoco es posible sin amor y el amor depende del orden interno del hombre, que se origina en la virtud, principio de unidad interior.

Esta Ley impuesta al sujeto en razón de su Fin, reduce su vida a la unidad. La razón perfecta de virtud implica esta concentración del sujeto a su fin, ya que de él reciben su valor y justificación los diversos objetos particulares a cuyo trato pueda en cada momento dedicarse. Si las *vires* permitieron al sujeto salir de sí, proyectarse, por la acción, más allá de los límites de su ser individual, las virtudes que posea evitarán que este salir de sí sea un desparramamiento, y vendrán a imponer un modo y un orden a su producirse en el Universo. Y esta imposición no es exterior, sino *inmanente*; porque

⁸⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, a.9 ad 11.

⁸⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.63, a.2 ad 3.

⁸⁵³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L. XIX, 12, 1.

lo propio de las *virtus* y de su modo de obrar es hacer las veces, en el sujeto, de una segunda naturaleza⁸⁵⁴.

Las virtudes unifican el corazón del hombre que tiende a muchas cosas, evitando que éste se desparrame, ya sea porque el apetito racional busca cosas contrarias al apetito sensitivo, o bien porque, poseyendo ya algo, el mismo apetito tiende simultáneamente a otras cosas, lo que necesariamente implica cierta tensión. La virtud unifica los apetitos, de manera que el resultado es la paz del corazón. Por lo tanto, no hay paz sin que en la persona se unan todos sus apetitos.

La paz implica concordia pero añade algo más. De ahí que donde hay paz hay concordia, pero no al revés, si entendemos en su verdadera acepción la palabra paz. La concordia, propiamente dicha implica, es verdad, una relación a otro en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso. Pero ocurre igualmente que el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional, según expresa el Apóstol en Gál 5, 17: la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu. El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez, y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ya que el corazón del hombre, aun teniendo satisfechos algunos de sus deseos, no tiene paz en tanto desee otra cosa que no puede tener a la vez. Esa unión, empero, no es de la esencia de la concordia. De ahí que la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.41.

⁸⁵⁵ Pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum*. Alio modo, in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.1 in c.

Por lo tanto, esa unión, que posibilita la paz y el bien verdadero entre los hombres, la produce únicamente la virtud.

La virtud favorece el que el hombre, si quiere, obre según la verdad y el bien, de manera que no se encuentra perturbado, por ejemplo, por el temor. No se mueve extrínsecamente por temor sino intrínsecamente por amor, por cuanto sus apetitos se encuentran apaciguados y ordenados todos a un mismo fin.

Efectivamente, si uno concuerda con otro no por espontánea voluntad, sino coaccionado bajo el temor de algún mal inminente, esa concordia no entraña realmente paz, ya que no se guarda el orden entre las partes, sino que más bien está perturbada por quien ha provocado el temor. Por eso escribe San Agustín que la paz es tranquilidad del orden. Y esa tranquilidad consiste realmente en que el hombre tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos⁸⁵⁶.

Toda la humanidad busca la paz, incluso en las guerras y disensiones entre las personas, pero ella consiste en la quietud y unión de los deseos consigo mismo y con los demás.

Incluso quienes buscan las guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, como ya se ha dicho (a.1 ad 1), no hay paz si uno concuerda con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad. Por eso, cuantos hacen la guerra intentan llegar por ella a una paz más perfecta que la que antes tenían⁸⁵⁷.

Esa unión es posible por la virtud que, en medio de la diversidad, unifica respecto de la finalidad objetiva y común de todos los hombres. Sin esta quietud y unión, la paz resulta aparente y no un bien verdadero para la comunidad humana; pues donde la unión es

⁸⁵⁶ Si enim homo concordet cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est vere pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc praemittit quod pax est tranquillitas ordinis. Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.1 ad 1.

⁸⁵⁷ Illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.2 ad 2.

accidental, la paz es falsa. Los hombres sin virtud que viven en paz viven una mentira, ya que no hay verdadera y auténtica unión de voluntades. Una unión artificial sólo se mantiene por la violencia. Esto quiere decir que la paz verdadera es posible únicamente respecto de bienes verdaderos y entre hombres buenos, quienes sólo pueden ser personas virtuosas.

La paz consiste en la quietud y unión del apetito. Y así como puede haber apetito tanto del bien verdadero como del aparente, puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente. La paz verdadera no puede darse, ciertamente, sino en el apetito del bien verdadero, pues todo mal, aunque en algún aspecto parezca bien y por eso aquiete el apetito, tiene, sin embargo, muchos defectos, fuente de inquietud y de turbación. De ahí que la verdadera paz no puede darse sino en bienes y entre buenos. La paz, empero, de los malos es paz aparente, no verdadera. Por eso se dice en Sab. 14, 22: *Viven en la guerra de la ignorancia; a tantos y tan grandes males llamaron paz*⁸⁵⁸.

Sin virtud no hay orden. El orden es un fin intrínseco causado por la unión respecto del fin extrínseco, que requiere ser verdadero. La virtud hace vivir voluntariamente en la verdad de las cosas indefectiblemente.

Así el virtuoso ya no vive de imágenes y recuerdos, sino que toda su vida es guiada por la razón. No es una vida de apariencias, sino de autenticidad y paz, paz que será tanto más perfecta cuanto más se compenetre con el bien. El hombre existe para la paz y, por lo mismo, no cae bajo su elección desearla y, a lo largo de toda la historia, no puede sino buscarla.

La verdadera paz no puede tener por objeto sino el bien, y como un verdadero bien se puede poseer de dos maneras, es decir, perfecta e imperfectamente, igualmente hay doble paz verdadera. La verdadera consiste en el goce perfecto del bien sumo, y que unifica y aquieta todos los apetitos. Éste es el fin último de la criatura racional, según leemos en Sal 147, 3: *Puso en tus confines la paz*. La paz imperfecta se da en este

⁸⁵⁸ Quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, *in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.2 ad 3.

mundo, en donde, aunque la tendencia principal del alma descansa en Dios, hay, no obstante, dentro y fuera, cosas que contradicen y perturban esa paz⁸⁵⁹.

No obstante, prescindiendo de la verdad, se aleja cada vez más de ella. Es decir, apartando su mirada de la verdad, se priva el hombre de todo su bien. Y esa mirada se aparta cuando ya no busca la virtud.

El hombre al conocerse bien puede amarse bien a sí mismo. Este orden exige el cultivo de la virtud que hace bueno al hombre y fomenta en él el amor a sí mismo según su racionalidad, que es lo principal en él.

Amarse a sí mismo en un sentido es común a todos; en otro sentido, es peculiar a los buenos, y en otro es característico de los malos que uno ame lo que tiene como su propio ser, es común a todos. Pues bien, se dice que el hombre es algo de dos maneras. La primera, en lo que afecta a su sustancia y naturaleza. En este sentido, todos se estiman en lo que son, es decir, compuestos de cuerpo y alma. De esta forma se aman todos los hombres, buenos y malos, porque desean la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como del príncipe de la ciudad se dice que es la ciudad misma, y por eso lo que hace el príncipe se dice que lo hace la ciudad. De este modo no todos se tienen en lo que son. Efectivamente, lo principal que hay en el hombre es su alma racional, y es, en cambio, secundario su naturaleza sensible y corporal, llamando el Apóstol a la primera *hombre interior*, y a la segunda, *exterior* (2 Cor 4, 16). Los buenos aprecian en sí mismos como principal su naturaleza racional, es decir, el hombre interior, y se estiman en ello; los malos, en cambio, consideran que lo principal es la naturaleza sensible y corporal, o sea, el hombre exterior. Por eso, al no conocerse bien, no se aman de verdad a sí

⁸⁵⁹ Cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., *qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.2 ad 4.

mismos, sino que aman lo que creen que son. Los buenos, en cambio, conociéndose bien, se aman de verdad⁸⁶⁰.

La virtud permite la amistad entre los hombres, porque procura el cultivo del hombre interior. El hombre sin virtud es un hombre exterior incapaz para la amistad porque su alma se encuentra enfangada en el amor a lo superfluo, incapaz de flechar su mirada interior en lo máximamente digno.

Al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal sino en que nuestro cuerpo es recto y no curvo hacia la tierra. No lancemos nuestra alma a la conquista de lo que hay más sublime en los cuerpos, porque desear el reposo de la voluntad en tales cosas es prostituir el alma.

Pero así como nuestro cuerpo está naturalmente erguido, mirando lo que hay de más encumbrado en el mundo, los astros, así también nuestra alma, sustancia espiritual, ha de flechar su mirada a lo más excelso que existe en el orden espiritual.⁸⁶¹

⁸⁶⁰ Amare seipsum uno modo commune est omnibus; alio modo proprium est bonorum; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur esse homo aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes aestimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis, secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum apostolus nominat interiorem hominem, secundum exteriorem, ut patet II ad Cor. IV. Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.25, a.7 in c.

⁸⁶¹ Quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. Atque in his ómnibus non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui non fecit, ne meliore nostri parte, id est animo, similes pecoribus simus, a quibus corporis erectione distamus.

Non ut in ea quae sublimia sunt in corporibus animum proiciamus; nam vel in talibus quietem voluntatis appetere, prosternere est animum. Sed sicut corpus ad ea quae sunt excels corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad ea quae sunt in spiritualibus excels erigendus est, non elatione superbiae, sed pietate iustitiae. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 2,2.

La virtud ordena interiormente al ser humano para que pueda dedicarse al cultivo de lo más importante por cuanto procura la bondad de los hombres que se conocen bien y por lo mismo se aman bien a sí mismos y entre sí.

Esto lo demuestra el Filósofo, en IX Ethic., por cinco condiciones propias de la amistad. Cada uno de los amigos quiere: 1º la existencia de su amigo y que viva; 2º le quiere bienes; 3º le hace el bien; 4º convive con él plácidamente; 5º coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior: quieren que se conserve en su entereza y le desean sus bienes, que son espirituales; trabajan para alcanzarlos, y gustosamente se vuelven a su corazón, pues en él encuentran buenos pensamientos al presente, y el recuerdo de bienes pasados y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera no toleran en sí mismos división de la voluntad, porque toda su alma tiende a una sola cosa. Los malos, por el contrario, no quieren conservar la integridad de su hombre interior, ni aspiran a los bienes espirituales, ni trabajan por alcanzarlos, ni les deleita convivir consigo mismos, volviéndose al corazón en el que encuentran males presentes, pasados y futuros que detestan; ni siquiera están en paz consigo mismos por los remordimientos de su conciencia, a tenor de las palabras de la escritura: *Te arguiré y me opondré a tu paz* (Sal 49,21)⁸⁶².

La amistad acompañada de virtud mantiene a los amigos unidos en lo esencial, que es principalmente el fin de todas las cosas. Por eso, la virtud es la verdadera garante de las diferencias y riquezas complementarias entre las personas. Ella colabora con el verdadero intercambio de ideas y con la apertura y respeto frente al pensamiento del amigo, aún cuando no coincida del todo con el propio. La vida humana buena no significa que los hombres coincidan en todo, sino en lo importante. La coincidencia sería completa si el conocimiento de la verdad fuera completo. Esto no es factible, dada

⁸⁶² Et hoc probat philosophus, in IX Ethic., per quinque quae sunt amicitiae propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem, quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti, et memoriam bonorum praeteritorum, et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari integritatem interioris hominis; neque appetunt spiritualia eius bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, quae abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm., *arguam te, et statuam contra faciem tuam*. Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis. Sic autem boni non amant seipsos. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.25, a.7 in c.

la contemplación imperfecta posible en el tiempo. Los hombres de buena voluntad que contemplan imperfectamente pueden, legítimamente, tener puntos de vista diferentes en las cosas poco importantes sin mermar la paz entre ellos.

Según el Filósofo, en IX Ethic., la amistad no comporta concordancia en opiniones, sino en los bienes útiles para la vida, sobre todo en los más importantes, ya que disentir en cosas pequeñas es como si no se disintiera. Esto explica el hecho de que, sin perder la caridad, puedan disentir algunos en sus opiniones. Esto, por otra parte, no es obstáculo para la paz, ya que las opiniones pertenecen al plano del entendimiento, que precede al apetito, en el cual la paz establece la unión. Del mismo modo, habiendo concordia en los bienes más importantes, no sufre menoscabo la caridad por el disentimiento en las cosas pequeñas. Esa disensión procede de la diversidad de opiniones, ya que, mientras uno considera que la materia de la disensión es parte del bien en que concuerdan, cree el otro que no. Según eso, la discusión en cosas pequeñas y en opiniones se opone, ciertamente, a la paz perfecta que supone la verdad plenamente conocida y satisfecho todo deseo; pero no se opone a la paz imperfecta, que es el lote en esta vida⁸⁶³.

Para ser pacífica, tal disensión supone la virtud. Así es como todas las dimensiones de la vida del hombre necesitan de las virtudes.

3.2.2. Distinción de las virtudes naturales

El principio de todas las obras humanas se encuentra en la razón⁸⁶⁴. Esta potencia del alma tiene un primer modo de imperar sobre las demás potencias del hombre, como se ve en el movimiento de los miembros del cuerpo que obedecen a ella sin oponer resistencia. Si todas las potencias del hombre obedeciesen así, bastaría que su entendimiento estuviese perfectamente rectificado para que obrase lo bueno. Así pensaba Sócrates cuando decía que el hombre obraba en forma defectuosa sólo por

⁸⁶³ Sicut philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.29, a.3 ad 2.

⁸⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.2 in c.

ignorancia. Desde esta perspectiva, serían necesarios únicamente los hábitos intelectuales para que el hombre fuese prudente.

No obstante, como ya se ha observado, las potencias apetitivas del hombre no obedecen así a la razón, pues ésta las domina con un mandato más bien político, como afirma Aristóteles⁸⁶⁵. Ello indica que tales potencias poseen cierta independencia de movimientos que pueden ser oponerse a los propuestos por la razón, a tal punto, a veces, que puede retardarse o incluso impedirse el uso de ésta anulando su mandato, de manera que el hombre realiza lo que no es según la recta razón.

Es claro, entonces, que no sólo se necesita la virtud intelectual, sino que también se requiere disponer bien a la parte apetitiva, lo que corresponde a la virtud moral. Por eso, dentro del género virtud se distinguen las virtudes morales y las virtudes intelectuales.

La virtud moral puede prescindir, según lo dicho anteriormente, de algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia o el arte. No obstante, no puede haber virtud moral sin el hábito de los primeros principios y sin prudencia. Al ser la virtud un hábito electivo -que hace buena la elección-, el cual implica recta intención del fin, va a depender de la virtud moral que inclina adecuadamente al bien de la razón, además de la elección adecuada de los medios. Esto no se logra sin el correcto uso, bajo el influjo de la razón, del consejo, del juicio y del imperio, lo cual corresponde a la prudencia. Debido a esto, no es posible una buena decisión moral sin prudencia. Y ella requiere, a su vez, del conocimiento de los primeros principios de lo agible, por lo que tampoco hay virtud moral sin el hábito intelectual del entendimiento.

Por otra parte, sucede que no es posible la prudencia sin virtud moral. Si la prudencia es la recta razón de lo agible, en la determinación del acto en particular, la razón necesita, al igual que la razón que especula, ciertos primeros principios de carácter práctico que le son dados.

En cuanto a los principios universales del proceder práctico, se haya bien dispuesto por el entendimiento natural de los primeros principios, llamado *sindéresis*, por los cuales conoce que no ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica que le orienta. No obstante, experimentamos que no basta este conocimiento para la rectitud del caso particular, donde pueden verse corrompidos estos principios por la influencia de alguna

⁸⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, c.13 n.20.

pasión. Es lo que ocurre con la concupiscencia, que con frecuencia hace que el hombre distorsione la realidad pareciéndole bueno aquello que no conviene con los principios en universal. Para evitar esto, la persona necesita estar perfeccionada por algunos hábitos que le permitan, de modo connatural, juzgar rectamente del fin hacia el cual el hombre bueno se inclina⁸⁶⁶. Pues, aunque la razón precede al apetito en la aprehensión del fin, el apetito del fin precede a la razón en la búsqueda de los medios para conseguirlo.

La razón en cuanto que aprehende el fin precede al apetito del fin, pero el apetito del fin precede a la razón que razona para elegir los medios conducentes al fin, lo cual pertenece a la prudencia; lo mismo que en el orden especulativo el entendimiento de los principios es el punto de partida de la razón que silogiza⁸⁶⁷.

Por eso, para la prudencia es necesaria la virtud moral. A pesar de que se conozca el fin, sin connaturalidad con él fallará la elección, pues la prudencia no solamente aconseja adecuadamente, sino que juzga e impera como corresponde. Y esto no es posible sin la virtud moral que remueve el impedimento de las pasiones que perturban el juicio y el imperio de la prudencia⁸⁶⁸.

En consecuencia, el buen vivir del hombre según la razón exige la presencia de las virtudes necesarias para rectificar su intelecto, sus apetitos, tanto intelectual como sensitivo, esto la voluntad, el apetito irascible que le aparta del bien por temor y el apetito concupiscible que le aparta del bien por el deseo desordenado.

Según el Filósofo, en II Ethic., la virtud es la que hace bueno al que la posee y a sus obras buenas; de donde se sigue que la virtud humana, de la que estamos hablando, hace bueno al hombre y buenas sus obras. Pero el bien del hombre está en conformarse a la razón, como dice Dionisio en IV De Div. Nom., por lo cual compete a la virtud humana hacer que el hombre y sus obras estén de acuerdo con la razón. Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto la misma razón es rectificadora, y esto lo realizan las virtudes intelectuales; segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas. Ahora bien, hay

⁸⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 in c.

⁸⁶⁷ Ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedat appetitum finis, sed appetitus finis praecedat rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 ad.1.

⁸⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 ad.3.

dos clases de obstáculo que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, de lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos corporales, ésta es la fortaleza⁸⁶⁹.

Por tanto, el orden de la vida humana se apoya en el la rectificación procurada por las virtudes intelectuales, el orden en las relaciones entre las personas, por medio de la justicia, el dominio sobre el irascible, por medio de la fortaleza y el equilibrio del concupiscible gracias a la templanza.

3. Las virtudes morales

La virtud moral es principio habitual del movimiento de los apetitos intelectual y sensitivo, de tal modo, que rectifica las inclinaciones de la parte apetitiva del alma, ordenándola al bien de la razón⁸⁷⁰. Entendemos por bien de la razón, todo aquello que por la razón indica como lo verdadero que debe ser buscado. Por tanto, toda operación susceptible de gobierno racional, ya sea pasión u otra, es objeto de la virtud moral. Luego, la virtud moral es un hábito electivo que consiste en un justo medio del apetito que exige una determinación de la razón.

Cuando las virtudes morales se enraízan profundamente en el hombre, mediante su ejercicio, el gozo de su realización redunda cada vez más en el apetito sensitivo, de

⁸⁶⁹ Secundum philosophum, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, unde virtus hominis, de qua loquimur, est quae bonum facit hominem, et opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.1 in c.

⁸⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 ad.3.

modo que cuanto más perfecta es la virtud mayor pasión imprime al acto⁸⁷¹. Estas virtudes permiten al hombre superar sus desórdenes afectivos, suscitando todos los movimientos afectivos en forma ordenada⁸⁷², lo cual significa que, por dichas virtudes, la vida afectiva humana goza de la riqueza y equilibrio que la hace plena e induce al hombre al bien. Por eso se afirma que “las pasiones desordenadas inducen a pecar pero no así las moderadas”⁸⁷³. Con esto se entiende mejor la idea que afirma que el hombre obra con pasión y no por pasión, por cuanto toda obra humana bien realizada va acompañada de un movimiento afectivo propio de un ser racional que siente.

Por lo tanto, aunque el afecto no es una perfección absoluta, pues en naturalezas más perfectas que la humana no hay apetito sensitivo, constituye una perfección relativa al hombre que su obra vaya acompañada de afecto. Entonces, pertenece a la perfecta razón de virtud humana incluir la rectitud del apetito⁸⁷⁴ y no sólo de la razón.

El afecto debe ser el correspondiente y de una intensidad adecuada, lo que significa que el movimiento del apetito debe ser proporcionado a la obra. Ese tipo de movimiento, de manera intencional, sólo es posible mediante la virtud, que reprime o impulsa el movimiento del apetito, o bien, cuando el apetito se encuentra ya sometido por ella, de manera que puede seguir pronta, fácil y deleitadamente al bien entendido.

Estas virtudes morales que perfeccionan el movimiento de los apetitos se distinguen, por lo tanto, haciendo referencia a la razón. Los diversos objetos de las pasiones, según su relación con el apetito, originan las distintas pasiones ya descritas, pero en cuanto esos objetos se vinculan a la razón, dan origen a las virtudes morales. Por otro lado, siendo la operación de la razón diferente al movimiento del apetito, es posible que una misma virtud modere diversas pasiones de un apetito y que una misma pasión sea ordenada por virtudes distintas.

El objeto de las pasiones puede ser un bien del alma, un bien del cuerpo o un bien exterior. Además, ese objeto puede ser aprehendido por un sentido externo, por la imaginación o por la razón misma. Ahora bien, la razón rige con cierto orden las

⁸⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.59, a.5 in c.

⁸⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.59, a.5 ad.1.

⁸⁷³ *Passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sunt moderatae.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.59, a.5 ad 2.

⁸⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.1 in c.

potencias inferiores y estos bienes se relacionan de modo disímil con la razón. De la consideración de estos elementos y su relación con la razón, surge la distinción entre las virtudes morales. Si se trata de un bien captado por el tacto -el más vehemente de los sentidos y el que mayor resistencia opone a la razón-, cuyo fin sea la conservación del individuo, como la comida o la bebida, o la conservación de la especie, como el placer venéreo, será materia de la *temperancia*. Si se trata de un bien percibido por los sentidos internos referidos a la vida del individuo, como el dinero o el honor, sucede lo siguiente. El dinero se ordena de suyo al bien del cuerpo y puede considerarse absolutamente por el apetito concupiscible o bajo la razón de arduo por el irascible. Si es objeto del concupiscible versará sobre él la virtud de la *liberalidad*, pero si se le considera bajo la razón de difícil, la virtud que lo ordene será la *magnificencia*. Lo mismo ocurre con el honor, que puede ser objeto del concupiscible cayendo bajo el dominio de la *filotimia*, la cual modera el amor al honor. Pero si es objeto del irascible, en cuanto se juzga como un honor difícil de conseguir pero posible, cae bajo la regulación de la *magnanimidad*. La *liberalidad* y la *filotimia* pertenecen al apetito concupiscible, en tanto que la *magnanimidad* y la *magnificencia* al irascible.

El bien del hombre respecto de los demás se considera únicamente como objeto de las pasiones del concupiscible. Este bien puede darse en las acciones que se realizan con otros a modo de trabajo, pudiendo manifestarse por medio de palabras y gestos con los cuales uno se muestra agradable con el otro, lo cual se entiende por *afabilidad*⁸⁷⁵, o bien, mostrándose franco en sus dichos y hechos, lo cual es objeto de la *veracidad*. Sin embargo, la relación con otro puede buscar la diversión y para su orden existe una virtud especial llamada por Aristóteles *eutrapelia*, que ordena el placer del juego.

Por lo tanto, tenemos diez virtudes morales que regulan los movimientos pasionales: la fortaleza, la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la filotimia, la magnanimidad, la afabilidad, la veracidad y la eutrapelia. Si se agrega la *justicia*, que se refiere al apetito intelectual, tenemos once virtudes morales⁸⁷⁶.

Estas once virtudes perfeccionan la dimensión apetitiva del hombre para que pueda obrar inteligentemente en las diversas materias ya mencionadas. Las virtudes morales reciben su bondad de la razón, pero tienen por materia las pasiones y operaciones del apetito intelectual. Si se las considera por su materia, constituyen un medio racional

⁸⁷⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.2, c.7 n.13.

⁸⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.60, a.5 in c.

entre externos irracionales, pero si se consideran la norma racional, consistirán en un extremo⁸⁷⁷.

Esta medida siempre es un justo medio según lo ameriten las circunstancias, esto es, dónde, cuándo y por qué se debe⁸⁷⁸ que, en comparación a otras circunstancias, puede parecer un extremo.

Estas virtudes se encuentran muy íntimamente conectadas entre sí y, de un modo muy particular, las virtudes que ordenan los movimientos del apetito sensitivo. Como todas las pasiones encuentran su origen en el amor y en el odio, y todas terminan en la alegría o la tristeza⁸⁷⁹ y, además, todas las operaciones del hombre guardan relación con las pasiones, necesarias para que la operación humana sea perfecta, la conexión entre las diferentes virtudes morales que lo corrigen es muy clara y fácil de apreciar.

La mayor virtud esencialmente moral es la justicia. En ella esplende, con más intensidad que en las demás, el bien de la razón porque se encuentra más cercana a ella. Basta pensar que rectifica a la voluntad, llamada también apetito racional, y también por la materia de la cual trata, que es el orden de las operaciones del hombre, sobre todo respecto de los demás⁸⁸⁰. No obstante, sin un orden afectivo la justicia no se alcanza, pues los desórdenes afectivos distorsionan el amor y empujan a la mentira, como lo afirma Santo Tomás de Aquino: “el desorden de su afectividad, en cuanto que debido a éste los hombres comenzaron por amar o venerar con exceso a algún hombre y terminaron dándole honores divinos”⁸⁸¹. Asimismo expresa “que la causa dispositiva de la idolatría por parte del hombre es su imperfección natural, efecto de la ignorancia de su entendimiento o del desorden de sus afectos”⁸⁸².

4. Las virtudes cardinales

⁸⁷⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.II, c.6 n.17.

⁸⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.64, a.1 ad.2.

⁸⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1 ad.3.

⁸⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.4 in c.

⁸⁸¹ Prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.94, a.4 in c.

⁸⁸² Ad primum ergo dicendum quod causa dispositiva idololatriae fuit, ex parte hominis, naturae defectus vel per ignorantiam intellectus vel per deordinationem affectus, ut dictum est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.94, a.4 ad 1.

En el sujeto virtuoso, las virtudes intelectuales son más importantes que las morales, pues la voluntad subyace a la inteligencia. No obstante, refiriéndose la razón de virtud principalmente al objeto del apetito que es el bien⁸⁸³ y para que ella sea perfecta, es necesaria la rectitud del apetito. Y, dado que lo perfecto es más principal que lo imperfecto, las principales virtudes deben encontrarse entre las morales, cuya función es rectificar el apetito⁸⁸⁴. Tales virtudes principales o cardinales, consideradas según sus principios formales y según los sujetos en quienes se dan, son cuatro.

Según su principio formal -el bien de la razón-, las virtudes principales son cuatro. Sabemos que el bien de la razón puede ser considerado de dos maneras. Una, en cuanto al mismo acto de la razón, donde actúa la *prudencia*. La segunda, en cuanto que el orden de la razón regula algo distinto. Ahora bien, la razón puede ordenar las operaciones que el hombre realiza en relación con sus semejantes mediante la acción de la *justicia*, o puede realizarse en un adecuado movimiento pasional gracias a la *temperancia o templanza* -que regula el apetito concupiscible- y a la *fortaleza* -que regula el apetito irascible-. Por lo tanto, las virtudes cardinales son la *prudencia*, la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*.

Desde esta consideración formal resultará, además, que a toda virtud que obre el bien considerando lo racionalmente debido se le llamará de algún modo prudencia y toda virtud que obre lo debido y lo recto se llamará, en cierto sentido, justicia. Asimismo, cualquiera que reprima las pasiones se denominará, de alguna forma, templanza y cualquiera que fortalezca el alma contra una pasión desordenada o cansancio de las operaciones⁸⁸⁵ recibirá, impropriamente también, el nombre de fortaleza⁸⁸⁶.

Ahora bien, entre los posibles sujetos de tales virtudes tenemos, en primer lugar, a la razón, imperada por la prudencia, y, en segundo lugar, a aquellas potencias que participan de la razón: la voluntad, perfeccionada por la justicia, y el apetito sensitivo, cuyas dos potencias son perfeccionadas por la fortaleza y la templanza. Luego, tenemos que las virtudes cardinales son cuatro⁸⁸⁷.

⁸⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.1 ad.3.

⁸⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.1 in c.

⁸⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.4 in c.

⁸⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.3 in c.

⁸⁸⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.61, a.2.

Es posible, por lo demás, establecer una jerarquía entre estas virtudes. Pues al obrar razonablemente se involucra el bien propiamente humano, regulado por la prudencia, y, por lo mismo, es ella la primera de las virtudes cardinales. Luego se encuentra la justicia, que ordena todas las relaciones humanas al bien de la razón. En tercer lugar está la fortaleza, que mantiene al hombre firme en el bien que debe realizar, incluso ante la amenaza de muerte, que constituye la prueba más difícil para el hombre. Por último, está la templanza, que perfecciona al hombre para no dejar de hacer el bien a cambio del placer que le atrae con desorden. De ahí que el orden sea el siguiente: prudencia, justicia, fortaleza y templanza⁸⁸⁸.

5. La templanza

5.1. *El desorden respecto del deleite sensible*

El tacto es la raíz de todos los demás sentidos externos humanos. Es, al mismo tiempo, el más material de todos y el que menos conocimiento brinda. Si tomamos en cuenta que este sentido es alterado por el contacto físico con los objetos y que el conocimiento humano se origina en los sentidos, todo nuestro conocimiento comienza en el sentido del tacto. Por otra parte, la estimulación de este sentido puede provocar dolor o deleite y, siendo el más vehemente de los sentidos, el mayor placer físico que puede el hombre experimentar está en la placentera estimulación de éste.

Como el hombre es cuerpo, el deleite físico, es sumamente apetecible. Una vez que ha sido experimentado, el deseo inclina a la persona a buscar y conseguir ese placer. La

⁸⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.12 in c.

estimulación del sentido del tacto, así como los afectos y el deleite, son bienes de la vida humana. Cuánto más el deleite, que es condición sin la cual no hay plena felicidad. Sucede entonces que puesto que el placer forma parte de la felicidad, el hombre puede, con relativa facilidad, apegarse con desproporción a él. Dada, además, la cercanía entre la sensibilidad y la afectividad, su abuso puede desequilibrar los afectos y alterar en forma permanente la posibilidad de entender y querer, dañando todo el orden que se requiere para poder vivir humanamente y, con frecuencia, quedar restringido a una vida de imágenes y recuerdos⁸⁸⁹. Así, desde la exacerbación de la sensibilidad se altera la imaginación, se debilita la memoria, interfiriéndose perjudicialmente el juicio de la cogitativa y su conexión con la razón.

Esta alteración impide que el hombre engendre conceptos verdaderos, y si es muy fuerte, impide incluso acceder a cualquier concepto. Esto significa que la triple actividad vital del hombre, vinculada a la vida personal y cultural, se daña y los desequilibrios se pueden extender en todas direcciones, de manera tal que el hombre, consumando sus desordenados deseos, se aleja cada vez más de la felicidad, pues queda progresivamente cada vez más lejos de sí mismo.

3.2.5.1.1. La glotonería

Una de las primeras, si no la primera, estimulación sensible del hombre surge del alimentarse. La comida y la bebida constituyen la materia, de las que aluden a la supervivencia y mantenimiento de la vida individual, que más estimula el tacto. Después del placer venéreo, éste es el mayor deleite físico.

Los afectos más susceptibles de orden o desorden, desde los primeros años en el hombre, son el deseo y el deleite que acompañan a su alimentación, tanto, que un hombre puede llegar a vivir para gozar sensiblemente. Esto significa que es capaz de transformar los deleites de la comida y la bebida en el fin de su vida y encontrarse en constante tensión hacia ellos, y abrirse paulatinamente el espacio a la experimentación de otros deleites de modo desordenado, que resultan aún más fuertes. Es el vicio

⁸⁸⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I c.1.

clásicamente conocido como *gula*⁸⁹⁰ o glotonería y el vicio de la *embriaguez* para las bebidas alcohólicas.

No es mala la comida, que constituye un bien humano, ni la bebida, que también lo es, ni la persona, que es lo máximamente digno, ni el deseo, que es esencial a la vida, ni el deleite, que es parte de la felicidad del hombre. El mal radica en la falta de orden objetivo en el apetito de esos bienes. En este caso particular, el inapropiado deseo de los deleites provoca la excitación del hombre con la estimulación del tacto a través de la ingesta de comida y bebida.

El sentido del gusto está muy involucrado en tales alteraciones, dada su conexión con lo táctil, de manera que lo preponderante es el tacto. Por esta razón puede ocurrir que alguien disfrute no sólo con el sabor de la comida, sino también y más intensamente, por tragar o llenar el estómago. El vicio que se origina en dicha desproporción recibe el nombre de *gula*, que proviene de *glutto*, *garganta*, y está íntimamente vinculado a la llamada *gastrimergia*, que es insania del vientre. Lo central radica en el desbarajuste del tacto, más allá del sano gusto por comer. El problema no es comer bien ni comer cosas sabrosas sino en, por ejemplo, tener la costumbre, de comer a deshora, siendo incapaz de resistir el impulso a probar algún bocado. Así, la persona no puede estar contenta sin comer hasta la hora que se propuso hacerlo y, sin mayor necesidad, se encuentra habituada a probarlos a cualquier instante. La prueba de la anomalía está en que le es muy difícil o lo hace con mucha tristeza o es incapaz de no adelantar la comida.

Este desorden es un desenfreno de la concupiscencia respecto de la comida, que de por sí es buena. Sucede que la persona no es capaz de seguir a la razón, que asocia la comida a la necesidad de sustentar la vida, de mantener una buena salud y de compartir con otros⁸⁹¹. Por ello no es gula todo deseo de comida o bebida, sino únicamente el desordenado que se aparta del orden racional que consiste en la virtud moral⁸⁹².

El apartarse de esta norma especifica otros cuatro desórdenes asociados a esta materia.

⁸⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.1 in c.

⁸⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.14, a.1 ad 1.

⁸⁹² Cfr. *Íbidem*.

En primer lugar, está la costumbre de comer únicamente lo que nos gusta⁸⁹³. El hombre malacostumbrado así tiene, con seguridad, un trastorno en su afectividad asociado a todas las dimensiones de su vida. Es un hombre que no tiene la libertad de comer en ocasiones aquello que no le agrada tanto y si lo hace se entristece desmesuradamente. El problema no está en preferir la comida que más le agrada, sino en que sea lo único que puede comer. De este modo, no es libre para comer contento, fácil y prontamente lo que no le apetece si es que debe hacerlo.

En segundo lugar, está la costumbre de comer los alimentos preparados sólo como a uno le gusta. La susceptibilidad con respecto a este tema hace que uno esté excesivamente atento al modo en que se sirve la comida y, dado el grado de sofisticación requerido para su preparación, por lo general se está descontento con ella, ya que la mayoría de las veces se han descuidado detalles. De esta manera, la persona comienza a atarse en forma insana a la comida y su consumo.

Lo mismo sucede con respecto a la cantidad y, más sutilmente, en relación a la velocidad en que se consumen los alimentos, denominada *voracidad* cuando es muy rápido.

La gula lleva consigo una tendencia desordenada a tomar alimento. Ahora bien, en el acto de comer se distinguen dos partes: el alimento que se toma y el acto de tomarlo. Por ello, puede haber desorden en el deseo bajo un doble aspecto. En primer lugar, respecto del alimento que se toma. En cuanto a la clase o sustancia del alimento, lo deseamos bueno, estimable; en cuanto a su calidad, exigimos una preparación demasiado exquisita; en cuanto a la cantidad, nos excedemos comiendo demasiado. En segundo lugar, podemos considerar el desorden del deseo en el mismo acto de tomar alimento; haciéndolo de prisa, es decir, adelantando la hora de tomarlo, o con voracidad, es decir, no observando la debida moderación en el comer⁸⁹⁴.

Estos aspectos se vinculan entre sí. Por ejemplo, quien gusta en exceso de comer las sopas muy calientes, se apura para consumirla sin que pierda su temperatura,

⁸⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.4 in c.

⁸⁹⁴ Gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et eius comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiae attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur. Et sic, quantum ad substantiam vel speciem cibi, quaerit aliquis cibos lautos, idest pretiosos; quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, quod est studiose; quantum autem ad quantitatem, excedit in nimis edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiae quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia praevenit tempus debitum comedendi, quod est praepropere. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.4 in c.

descuidando otros aspectos presentes que pueden ser más importantes, como una conversación o escuchar atentamente al que está en la mesa con él. A pesar de todo, si el problema está más profundamente arraigado, puede ser que, aún cuando haya desistido de comer de prisa por deferencia hacia la otra persona y aparentemente esté escuchándole, en su mente sólo haya un pensamiento: “se está enfriando mi sopa”.

Las pasiones que directamente se desequilibran y pierden su *temple* son las que pertenecen a los movimientos del apetito concupiscible. Por ello el desorden en esta dimensión afectiva hace al hombre pueril. Ello por una doble razón, por cuanto lo pueril es propio de los niños y por una cierta semejanza pues el niño realiza actos defectuosos por exceso de concupiscencia, tal como le sucede al intemperante.

Esta semejanza se da de tres maneras. En primer lugar en cuanto al objeto apetecido, pues buscan algo que no es honesto, ni bello, en la medida que se apartan de la razón, acercándose al modo de desear de los animales irracionales, perdiendo el brillo propio de los actos humanos que denotan especial excelencia y distinción. Tanto el niño como el intemperante no se conforman al dictamen de una sana conciencia. En segundo lugar, son similares en las consecuencias, pues tanto el niño como la concupiscencia desordenada aumentan en sus demandas cuando se cede a sus caprichos, lo cual hace tanto al hombre como al niño testarudo. Así condescendiendo al placer, se forma la costumbre originándose luego la necesidad. En tercer lugar, son similares con relación al remedio aplicado a ambos, porque ofreciendo resistencia al deseo exagerado es reducida a su debido orden, devolviéndole su belleza. Esta resistencia se fortalece en la medida en que el hombre eleva su mente y se detiene en las cosas más espirituales debilitando la concupiscencia, y así aún sin anularla la disminuye⁸⁹⁵.

Estas pasiones son el amor sensible, el odio, el rechazo y, de modo muy particular, el deseo, la tristeza y la alegría. Indirectamente regula las pertenecientes a los movimientos del apetito irascible, y así el que desea con moderación, puede luego esperar moderadamente y sufrir una tristeza moderada en ausencia de lo que desea⁸⁹⁶.

El hombre se vuelve muy lábil de ánimo y sus reacciones emocionales intensas, desproporcionadas y demasiado duraderas o efímeras, según la circunstancia. Y desde el plano de la alimentación se expande rápidamente a las relaciones interpersonales. Por ejemplo: de una tristeza inmoderada puede pasar con facilidad a la ira, al odio y a

⁸⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.142, a.2 in c.

⁸⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.141, a.3 ad 1.

la venganza injusta⁸⁹⁷. El hombre se vuelve muy circunstancial y epidérmico, especialmente vulnerable a los estímulos externos, a los comentarios, a los colores, a lo sensible en general. Cada vez que cede al impulso, sus ataques se vuelven más fieros⁸⁹⁸ y su tranquilidad o inquietud internas podrían anclar en estos aspectos.

Un desorden en esta área provoca manifestaciones externas y psicológicas muy propias, conectadas con vicios secundarios a éste. El más claro es el que se llama *embotamiento del sentido*. Este embotamiento impide pensar bien, penetrando y conociendo en profundidad la realidad.

Lo embotado se opone a lo agudo. Ahora bien, se llama agudo lo penetrante, y por eso se llama embotada una cosa que es roma e impotente para penetrar. Por semejanza, se dice del sentido corporal que penetra el medio en cuanto percibe su objeto a distancia, y también en cuanto que puede percibir la intimidad de las cosas como penetrándolas. Por eso, en lo corporal, se dice que una cosa tiene sentido agudo cuando, a distancia, puede percibir lo sensible, viendo, oyendo u olfateándolo; a la inversa, se dice que tiene embotado el sentido quien solamente lo percibe de cerca y los objetos de más tamaño.

Por semejanza con el sentido corporal, se dice que en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre algunos primeros principios, como dice en VI Ethic., del mismo modo que el sentido conoce lo sensible como un cierto principio de conocimiento. Pero el sentido intelectual capta el objeto no por medio de la distancia corporal, sino por otros distintos, como por las propiedades de las cosas se percibe su esencia, y por el efecto la causa. En consecuencia, se dice que tiene un sentido intelectual agudo el que tan pronto como capta las propiedades o también los efectos de una cosa, comprende los menores detalles de la realidad. Se dice, en cambio, que tiene su inteligencia embotada el que no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su

⁸⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.4 ad.2.

⁸⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.146, a.2 ad 2.

naturaleza. Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales⁸⁹⁹.

Este vicio, al igual que la ceguera de mente, inunda al hombre de imágenes que perturban su capacidad de razonar y no le permiten gobernar su mente ni sus actos. El carácter intelectual del ser humano se aprecia en su capacidad de abstraerse de las imágenes y, con pocos elementos, penetrar profundamente en los detalles de las cosas. No obstante, por el embotamiento se vuelve torpe para comprender aquello que, sin el vicio, está a su alcance entender.

La perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, cuanto más libre estuviese de esas imágenes podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible. Ahora bien, los vicios carnales, es decir, la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, o sea, el de la comida y el del deleite carnal, los más vehementes de los placeres corporales. De ahí que por estos vicios se decida el hombre con resolución a favor de lo corporal, y, en

⁸⁹⁹ Hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.2 in c.

consecuencia, quede debilitada su operación en el plano intelectual. De la gula procede el embotamiento del sentido, que hace al hombre torpe para captar las cosas⁹⁰⁰.

Al pensar mal, enjuicia y decide mal. Y por decidir mal sufre desmedidamente, puesto que sus afectos están desbarajustados. Como no se puede resistir largo tiempo en la tristeza, busca algún deleite que lo mitigue y, siendo la comida su mayor deleite, la busca con perturbación, nutriendo así cada vez más sus caprichos e inestabilidad y, por ende, a la concupiscencia también.

Otro efecto de estos desajustes es la alegría tonta, que se expresa en la tendencia insana a experimentar bienestar por reírse de sandeces o vulgaridades, además de una inclinación a mantenerse en la superficie, a evitar la profundidad y la densidad en las materias y conversaciones. Experimenta cansancio y no entiende las cosas más profundas, como un corcho que se resiste a estar en lo interior y necesita salir y permanecer en la superficie. La risa, es distintiva del hombre y reviste especial bondad, no obstante, como todo bien que no ocupa el lugar que debe, se transforma en un obstáculo para el bien y una posibilidad de un mayor mal, que en el caso de la risa que puede llevar a la imitación, pues no es extraño que el ser humano pase de la risa a la imitación⁹⁰¹.

Este efecto se encuentra asociado a otros dos: la *bufonería*, o tendencia a hacerse el gracioso, y la inmundicia, o costumbre de evacuar líquidos y gases en público y con estruendo. Aquello que generalmente se hace en soledad encuentra a través de la

⁹⁰⁰ Perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatis. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde philosophus dicit, in X Ethic., quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debilitat. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.3 in c.

⁹⁰¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.II, c.9.

bufonería y la alegría necia un espacio en que es motivo de jolgorio y delectación muy intensa⁹⁰².

Este efecto impide la conversación seria y el encuentro íntimo, dificulta atender a otro y va privando al hombre de la verdadera amistad y de la posibilidad de trascender de sí mismo auténticamente. Esto es motivo de mucho sufrimiento, a pesar de las apariencias.

Los deleites de la comida y la bebida son buenos, pero requieren cierto orden para producir el placer proporcionado a ellos y no transformarse en un obstáculo para el bien del hombre. Los deleites del tacto, que provienen de la ingesta de comida y bebida, aunque son fuertes, no son los más sensibles. El placer más intenso que la persona puede experimentar a nivel físico es el venéreo, el más vehemente de los deleites del tacto.

Este estudio de la gula resulta especialmente luminoso al momento de observar ciertos trastornos psicológicos asociados a los comúnmente llamados trastornos alimentarios, a los que se vinculan la anorexia y la bulimia. Tales trastornos muestran materialmente muchas semejanzas materiales con este vicio, lo que significa que es posible confundir el vicio con una alteración somática.

Es muy importante recalcar cuál es el centro del desorden de la gula para entender bien el problema que encierra y las consecuencias dramáticas en la vida del hombre que la padece.

San Agustín, en un pasaje de su obra *De Quaest. Evang.*, dice en orden a la virtud:

No importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma, mientras el hombre lo haga en conformidad con los hombres con los que vive y su propia persona y según las exigencias de su propia salud, sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente y necesario⁹⁰³.

⁹⁰² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.6 in c.

⁹⁰³ Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit et personae suae, et pro valetudinis suae necessitate, sed quanta facilitate et serenitate animi his valeat, cum oportet vel necesse est, carere. SAN AGUSTÍN, *De Quaest. Evang.*, L.II, q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35, 1338.

Es decir, por la gula que impide al hombre obrar con serenidad de ánimo, por el desbarajuste afectivo que trae como consecuencia que le impide saber, o bien, pudiendo abstenerse o no de ciertos alimentos, o tomar más o menos alimentos, según tres aspectos fundamentales que son: primero, considerando a las personas con las cuales se encuentra, sus costumbres, sus necesidades, sus limitaciones o cualquier otro aspecto. Segundo, considerándose a él mismo, cómo es su estado y la dignidad que reviste. Y, por último, su salud. Es decir, la gula genera una incapacidad para determinar qué y cuánto comer desde una perspectiva más universal que el deseo padecido en el momento, el cual puede resultar insuperable y eneguedor.

Por lo mismo, no ha de juzgarse al hombre que no tiene este desorden por cuánto y qué come, pues puede comer mucho o poco, así como alimentos de diversa índole. Esto porque es él quien determina, con facilidad y tranquilidad de ánimo, según las personas con quienes está, según su persona y su salud, qué y cuánto es lo conveniente. No quiere decir esto que si debe comer lo que no le resulta grato no experimente rechazo sensible por eso. De hecho, sentirá rechazo por la comida que no le gusta, mas el consecuente movimiento afectivo será sereno y podrá superarlo realizando consideraciones más humanas, como lo importante de compartir un alimento con los demás por el bien común. Esto le permitirá sentir el gusto de comer lo que en primera instancia le resulta ingrato, de manera que la libertad de ánimo caracterizará su vínculo con la comida. No perderá la calma interior y gozará de profunda alegría, renuncie o no al alimento según convenga y sea necesario.

3.2.5.1.2. La embriaguez

El otro vicio en el que puede caer voluntariamente el hombre es la *embriaguez*, la cual puede considerarse desde dos perspectivas diversas. Por un lado, por la falta de control racional que sufre aquél que se encuentra bajo la influencia del alcohol bebido en exceso. En segundo lugar, por el acto mediante el cual el hombre llega a ese estado. Este segundo aspecto causa embriaguez de dos modos: a través de un acto del que el hombre no es culpable y que, por tanto, no se designa propiamente como acto desordenado en sentido formal, o bien, por cuanto el hombre debido a un deseo incontrolado busca y abusa de la bebida alcohólica. Es éste el desorden que

corresponde específicamente al vicio de la embriaguez⁹⁰⁴. En su raíz se encuentra un uso inmoderado voluntario del alcohol⁹⁰⁵.

Guardar el debido orden en el consumo de la bebida enebriante es muy importante y laudable pues, por su descontrolado uso o deseo, el hombre daña diversas dimensiones de su vida, puesto que impide el uso de la razón, incluso más que el exceso de comida.

En efecto, el uso de la bebida con moderación es muy saludable, mientras que el exceso en ella hace mucho daño, porque impide el uso de la razón más incluso que el exceso en la comida. Por eso leemos en *Eccl* 31,37-38: *Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino tomado con sobriedad; dolor de cabeza, amargura e ignominia es el vino bebido con exceso*⁹⁰⁶.

Luego, la bebida enebriante es un bien del cual hay que disfrutar lícitamente. Tratándose de un bien, la ilicitud de su búsqueda es accidental, ya que va a depender de la disposición del que lo usa; esto es, si se ve rápidamente afectado por él o ha hecho voto de no beberlo, o si bebe en grandes cantidades, o bien, sirve de escándalo a otros.

Ningún manjar o bebida son ilícitos por sí mismos, ya que el Señor dice en Mt. 15,11: *Nada de lo que entra en el hombre mancha al hombre*. Luego, el beber vino, en sí mismo, no es ilícito. Ahora bien: puede hacerse ilícito accidentalmente, bien sea por la disposición de quien lo bebe, que resulta fácilmente afectado por él, o bien porque ha hecho voto de no beberlo, o por el modo de beberlo, si se excede en la cantidad. También podría resultar malo el beberlo cuando sirve de escándalo a otros⁹⁰⁷.

⁹⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.150, a.1 in c.

⁹⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.150, a.1 ad. 2.

⁹⁰⁶ Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. XXXI, *sanitas est animae et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.149, a.1 in c.

⁹⁰⁷ Nullus cibus vel potus, secundum se consideratus, est illicitus, secundum sententiam domini dicentis, Matth. XV, *nihil quod intrat in os, coinquinat hominem*. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen illicitum reddi per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, qui a vino de facili laeditur, vel qui ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizarentur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.149, a.3 in c.

No se habla de desorden del apetito si el que se emborracha desconoce el efecto de la bebida que bebe o si, invitando a otro a beber, desconoce que el que bebe con él se emborracha con esa bebida. Si no existe tal ignorancia hablamos de acto vicioso.

Así como el que se emborracha está exento de pecado si no conoce la fuerza del vino, del mismo modo el que invita a otro a beber no incurre en pecado si no sabe que la condición del que bebe es tal que se emborracha con esa bebida. Pero si no existe tal ignorancia, ninguno de los dos está exento de pecado⁹⁰⁸.

Luego, el desorden no se da sólo en el uso, basta la apetencia desordenada aunque no haya uso. Consecuentemente, buscar intencionalmente la embriaguez es buscar intencionalmente la privación de la razón, que es la facultad por medio de la cual el hombre anhela el bien para obrarlo y se aparta del mal. Se trata, entonces, de disponerse para el desorden⁹⁰⁹.

3.2.5.1.3. *La lujuria*

Abordemos ahora aquel vicio que se vincula con el placer venéreo denominado *lujuria*. Ésta resulta ser sumamente atractivo para el apetito sensitivo y, por lo mismo, puede transformarse en un canal que desemboca en muchos actos desordenados⁹¹⁰.

Por lo mismo, es el que más nubla la razón dado que los placeres venéreos son los que más degradan la mente humana⁹¹¹ y, al volverse ingobernable, se destruye implacablemente la prudencia⁹¹².

La perfección del hombre como tal únicamente se da en la línea de la praxis, cuya perfección es la prudencia. Esta virtud se abordará con mayor detenimiento posteriormente en este trabajo. Mientras tanto, basta con recordar que sin prudencia el hombre queda privado del bien proporcionado a él, esto es, la felicidad. Dicha virtud

⁹⁰⁸ Sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignorat fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato si ignoret talem esse conditionem bibentis ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.150, a.1 ad.3.

⁹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.150, a.2.

⁹¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.4 in c.

⁹¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.1 in c.

⁹¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 ad.1.

permite elegir bien, y como el hombre se perfecciona verdaderamente a través de sus elecciones, sin ella no puede elevarse a una vida buena que le disponga a la amistad, la cual requiere del deseo y la apertura al don.

Los placeres venéreos constituyen un bien no sólo por el deleite, sino, principalmente, porque todo lo relacionado a ellos asegura la supervivencia de la especie que constituye un bien mayor a la supervivencia de un solo individuo, garantizada por la comida y la bebida.

El apetito concupiscible se ve fuertemente alterado por el descontrol en la búsqueda y experimentación de estos placeres buenos. Por la lujuria, el sentido del tacto se encuentra tan exacerbado y sensible que debilita la operación de las potencias superiores, como la voluntad y la inteligencia.

Cuando las potencias inferiores se muestran especialmente sensibles al placer, es natural que las potencias superiores se vean impedidas y desordenadas en sus actos. Ahora bien: el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas por la lujuria⁹¹³.

De manera tal que la persona falla constantemente en sus decisiones y comienza a moverse cada vez más por imágenes, y la concupiscencia lo arrastra a obrar a escondidas y a preferir la soledad⁹¹⁴.

Uno de los efectos más claros y potentes del descontrol en esta dimensión es la ceguera de mente, que se encuentra de algún modo incluida bajo el embotamiento del sentido⁹¹⁵, por el cual la persona no es capaz de aprehender la bondad del fin

⁹¹³ Quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediuntur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 in c.

⁹¹⁴ Concupiscentia quaerit latebras, et dolose subintrat. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.4 in c.

⁹¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.6 in c.

verdadero ya que se encuentra totalmente privada de su conocimiento⁹¹⁶. No puede apreciar la bondad de las cosas espirituales y verdaderamente humanas, como para desear corregir decididamente su desorden por ella⁹¹⁷.

Ocurre esto debido a que el sujeto se encuentra cegado por su entrega inapropiada a los deleites venéreos⁹¹⁸, desarrollando una gran dificultad para entender motivos y razonar correctamente⁹¹⁹.

Debido a esta oscuridad en la inteligencia, el hombre pervierte el sentido de las palabras sin inconveniente a hablar necesidades⁹²⁰ con las cuales intenta salvar la superioridad de las cosas que le atan; por ejemplo, diciendo que lo carnal es mejor que lo espiritual o que lo espiritual es un obstáculo para el bien del hombre porque los mayores deleites son los carnales⁹²¹ y afirmaciones por el estilo. Luego ocurre que aquello deleitable para el hombre por naturaleza le resulta odioso y lo considera un obstáculo para su felicidad⁹²². Le parece que se encuentra invenciblemente ligada a los bienes inferiores que absorben su atención⁹²³ y sobre los cuales vive volcado impidiendo, principalmente, la amistad.

Otro fruto de este vicio a nivel de la inteligencia es la *precipitación*, que merma la capacidad para definir los medios que han de ser elegidos, por lo que la persona va de la idea a la ejecución sin detenerse en los pasos intermedios necesarios para establecer qué se debe hacer. Existe impulsividad, incapacidad de esperar y de aguantarse debido a la imposibilidad de moderarse. La precipitación es contraria a la prudencia en la medida en que, por ella, el hombre no pide consejo, no medita los alcances de sus decisiones, no juzga adecuadamente las alternativas, no establece relaciones verdaderas y se deja guiar, sobre todo, por el deseo vehemente que le empuja ciegamente a la consecución de un bien ajeno al orden de la razón.

⁹¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.3 in c.

⁹¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.3 in c.

⁹¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.6 ad.1.

⁹¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.1 in c.

⁹²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 ad.3.

⁹²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.141, a.4 ad.4.

⁹²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.1 ad.3.

⁹²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.15, a.3 ad.3.

El segundo acto es la deliberación sobre los medios que han de elegirse, y también se ve impedido por la concupiscencia de la lujuria. Por eso dice Terencio, en Eunuco, hablando de un amor licencioso; lo que no admite deliberación ni medios, no se puede regular por la deliberación. Para ello ponemos la precipitación, que es privación del consejo debido, como ya dijimos antes⁹²⁴.

Por este motivo, también hay *inconsideración*, que es la incapacidad para determinar lo que debe hacerse porque el juicio está pervertido y no se recuerdan los juicios justos. Pero, aún cuando exista claridad de lo que hay que hacer y en un comienzo el hombre se determine a hacerlo, la alteración del apetito sensitivo lo llevará finalmente a obstaculizar el mandato de la razón, de manera que consumará el acto defectuoso⁹²⁵.

La *precipitación* y la *inconsideración* llevan al hombre con frecuencia a hablar cosas poco pensadas que resultan tontas e inapropiadas a las circunstancias⁹²⁶. Así, el debilitamiento de la voluntad se vuelve patente por un doble acto irregular de la misma. Por una parte, se pierde el recto deseo del fin, el cual se vuelve apetecible sólo en la medida en que satisface el bien particular. A partir de este criterio se sanciona su bondad o malicia. Tal egoísmo lleva después al odio de lo superior que pone restricciones o impide alcanzar el fin. Además, puesto que cuando se ama el fin se aman los medios, por un fin carnal se aman los medios carnales que conducen a él y se desprecia el bien de las cosas más espirituales, las cuales finalmente provocan rechazo y son descuidadas debido al disgusto que generan⁹²⁷.

De manera indirecta y gracias a la vinculación entre los apetitos concupiscible e irascible, el desorden en la búsqueda de estos deleites va debilitando al hombre frente a las dificultades. Ello se manifiesta en su creciente inconstancia y labilidad de ánimo⁹²⁸.

La *constancia* es parte de la fortaleza y se refiere a la capacidad del hombre -por el orden del irascible- de permanecer firme en la ejecución de lo que se juzga recto ante

⁹²⁴ Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, *quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 in c.

⁹²⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁹²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 ad.3.

⁹²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 in c.

⁹²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q.53, a.6 ad.2.

las dificultades e incomodidades que surgen. Así es como la lujuria afemina y relaja el corazón del hombre⁹²⁹.

Este mismo desgaste se observa de modo secundario en el desorden en sus palabras y acciones. Dado que se encuentra lleno de deshonestos deseos, con facilidad dice torpezas disfrutando al hablar obscenidades. Así también, por su fijación en un fin impropio, orienta su conversación a la consecución del deleite, pronunciando palabras jocosas que le diviertan o pervirtiendo su sentido hablando neciamente⁹³⁰.

Las diferentes especies de este desorden pueden ser identificadas considerando la materia en la que se busca el deleite o, aún tratándose de la materia adecuada, por cuanto se obvian otras condiciones necesarias. Como las circunstancias no especifican el desorden del acto en sí mismo, todas las especies de lujuria tratan en el fondo del mismo desajuste del apetito, aunque gocen de objetos diferentes⁹³¹. Por este motivo, moralmente no hay diferencia específica, por ejemplo, entre la fornicación simple, el adulterio y la homosexualidad. En el fondo, es el mismo problema moral que difiere en el objeto o materia.

La lujuria trata de materias especialmente deshonestas, que por lo general no son alabadas en el ambiente público. Por lo tanto, no es extraño que una persona con un desorden o fuerte incontinencia en estas materias tenga una doble vida. Es decir, por una parte un aparente orden honesto en el vivir, a veces, incluso pareciendo especialmente espiritual y digno de honor, y por otra, gozar de espacios que permiten satisfacer las demandas de la concupiscencia, en donde afloran el modo más animal y descontrolado del hombre en el cual se abandona la razón. Estos desordenes pueden dar origen a un doble estándar de vida muy difícil de constatar exteriormente.

El hecho que la persona tenga un espacio dentro del cual sacia la concupiscencia descargando la tensión que produce, se relaja físicamente, sosegándole interiormente, y si además ha distorsionando su conciencia y posee una cosmovisión que le permite justificar de alguna manera sus comportamientos, aun cuando se sienta atado con cadenas, puede mantener su doble vida, aumentando su ceguera.

⁹²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.153, a.5 ad.2.

⁹³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.153, a.5 ad.4.

⁹³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.154, a.1 in c.

La gula, la embriaguez y la lujuria pueden agruparse bajo el nombre de *intemperancia*. Ellos son de difícil cura debido a la alteración que producen en la facultad cognoscitiva, por cuanto se el juicio acerca del fin último se corrompe poniéndolo en el deleite, que se transforma en el principio a partir del cual todo se juzga como conveniente o inconveniente. Es más complejo alcanzar la verdad si se está equivocado en los principios, lo que también sucede en el orden operativo cuando hay confusión respecto del fin. Por lo demás, el apetito se encuentra inclinado fijamente hacia lo inadecuado y esto resulta muy difícil de revertir⁹³². Transformándose el hombre para sí mismo en un infeliz morada en donde ni puede estar ni de donde le es dado salir⁹³³. Así, el ánimo desordenado es una verdadera tortura para sí mismo⁹³⁴.

Cuando el placer se enseñorea del hombre, le puede llevar a realizar aparentes actos de virtud, que le permitan mantener la voluptuosidad como reina en su interior, tal como lo retrataban los estoicos, con la intención de avergonzar a otros filósofos que aprobando la virtud las miden teniendo el placer como fin último y las virtudes sometidas a él.

El placer, como si fuera una delicada reina, sentada en su trono real. A su alrededor, y sometidas a ella, sus esclavas, las virtudes, pendientes del menor gesto de su reina para cumplir lo que ella ordena. Da órdenes a la prudencia para investigar con vigilancia el modo más oportuno de continuar el reinado y la seguridad de la sensualidad. A la justicia le da órdenes para que haga todos los beneficios que están a su alcance con el objeto de conseguir las amistades necesarias para la satisfacción del cuerpo; que no haga injuria a nadie, no sea que la transgresión de las leyes imposibilite la seguridad del placer. Da órdenes a la fortaleza para que si sobreviene un dolor corporal que no arrastre a la muerte, mantenga valientemente en su pensamiento a su señora, es decir, la sensualidad placentera, para que el recurso de las delicias pasadas mitigue el agujón de los presentes dolores. A la templanza le da órdenes para que ponga medida en los alimentos y demás deleites, no sea que el exceso inmoderado y perjudicial llegue a

⁹³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.3 ad.2.

⁹³³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L. IV, 8,13.

⁹³⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.I, 12,19.

alterar la salud corporal, con lo que quedaría gravemente perjudicada su reina, el placer, que, según los epicúreos, reside principalmente en una buena salud corporal⁹³⁵.

Así, es como el desorden interno puede cubrirse con un delicado manto de virtudes falsas, como pueden ser la preocupación por la buena salud, el vigor físico, la ponderación, la simpatía y afabilidad, la cordialidad, la generosidad, etc., sin servir a la libertad del hombre, si no que más bien aumentan el desorden y someten cruelmente a la servidumbre de un medio que se a transformado en el último fin y raíz de la infelicidad de la persona. De suerte que, tal como lo dice San Agustín: “las virtudes, con toda su gloriosa dignidad, quedan esclavizadas por el placer, como si fuera una mujerzuela mandona e impúdica”⁹³⁶.

Esto que ocurre con el placer, puede ocurrir con otros amores desordenados que merman el bien verdadero del hombre, como veremos. Abordemos a continuación el orden de la sensibilidad por medio de la templanza.

5.2. Equilibrio afectivo por medio de la templanza

El desequilibrio de la intemperancia es tan grande que el hombre se altera por movimientos pasionales muy leves o preparándolos incluso⁹³⁷. Se mueve a lo anómalo pacíficamente, sin sentir estímulos fuertes, exponiéndose a cometer barbaridades en el momento que advenga un movimiento pasional muy fuerte.

El intemperante es más pecador y vituperado porque peca más persiguiendo desmedidos deleites y huyendo de una tristeza moderada que por padecer concupiscencia, o si se quiere, la padece tranquilo y débilmente. Por eso, es peor que el

⁹³⁵ Ubi voluptas in sella regali quasi delicata quaedam Regina considat; iequae virtutes famulae subiciantur, observantes eius nutum, ut faciant quod illa imperavit: quae prudentiae iubeat, ut vigilanter inquirat, quo modo voluptas regnat, et salva sit; iustitiae iubeat, ut praestet beneficia quae potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias; nulli faciat iniuriam, ne offensis legibus voluptas vivere secunda non possit; fortitudini iubet, ut, si dolor corpori acciderit, qui non compellat in mortem, teneat dominam suam, id est voluptatem, fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos; temperantiae iubet, ut tantum capiat alimentorum, et, si qua delectant, ne per immoderationem noxium aliquid valetudinem turbet, et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendatur. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.V, c.20.

⁹³⁶ Ita virtutes cum tota suae gloriae dignitate tanquam imperiosae cuidam et inhonestae mulierculae servient voluptati. *Ibidem*.

⁹³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.3 ad.3.

hombre que peca en lo visto a causa de una vehemente concupiscencia, como ocurre al incontinente. Pues el que peca sin concupiscencia, ¿qué haría si le adviniera una fuerte concupiscencia, como ocurre al joven, y una fuerte aflicción en torno a la indigencia de lo necesario?⁹³⁸

La temperancia es la virtud moral que, estableciendo un orden racional en los deseos, equilibra las pasiones del concupiscible e indirectamente las del irascible. En palabras de Cicerón, es propio de ella el calmar las perturbaciones del espíritu y moderar las cosas⁹³⁹. Así, esta perfección evita que el hombre se vuelva intemperante. Es un hábito operativo bueno que permite al hombre usar los bienes que causan placer al tacto pronta, deleitable y fácilmente según el orden de la razón. Es decir, permite que, juzgando con verdad lo que es debido en determinada circunstancia, se pueda obrar según ese juicio con alegría y prontitud, con libertad y en plena posesión de su acto. Por ejemplo, a pesar de sus grandes deseos de comer en una reunión con los amigos, una persona permite que otro elija la comida y goza intensamente comiendo lo que le gusta al amigo, aunque no coincida precisamente con lo que a él le gusta.

La virtud brinda al hombre la integridad necesaria para disfrutar, con la mayor intensidad posible, los placeres del tacto porque cuanto más unificado se encuentra, más plenamente goza en la búsqueda y posesión de los bienes⁹⁴⁰.

Lo expresa Santo Tomás de Aquino:

Los animales carecen de razón. Y el hombre en el coito se compara a los animales en que no puede moderar el deleite del acto ni el impulso de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón. Lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y la sensibilidad corporal; sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no lo disminuye, pero sí impide que el deleite esté a merced de un inmoderado apetito. Entiendo por inmoderado lo que se escapa al control de la razón. Ejemplo: el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al

⁹³⁸ Et dicit, quod ex praedictis patet quod magis peccat et vituperatur intemperatus eo quod peccat persequendo superfluas delectationes et fugiendo moderatas tristitias, non quia patitur concupiscentiam, vel patitur *quiete*, idest remisse. Et ideo est peior quam homo qui peccat in praedictis propter vehementem concupiscentiam, qualis est incontinens. Qui enim absque concupiscentia peccat, quid faceret, si adesset ei fortis concupiscentia qualis est iuvenum, et fortis tristitia circa indigentiam venereorum? SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L VII, lec.4, n.9.

⁹³⁹ Cfr. CICIERÓN, *De Offic.* L.I, c. 27.

⁹⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.98.

comer moderadamente; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Esto es lo que indican las palabras de Agustín, quien no excluye los placeres en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego de ánimo. Por eso, la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es como abstinencia, sino como liberación de una libido desordenada. Pero entonces la fecundación se haría sin libido⁹⁴¹.

La templanza, como ya dijimos, es la menos importante de todas las virtudes, pero es la puerta de entrada para las demás. Aparentemente se ocupa de materias irrelevantes, pero lo que parecen ser menudencias, revisten de una importancia fundamental para el desarrollo integral del hombre, pues el ser humano tiene especiales dificultades en las áreas que se relacionan directamente con la modulación que otorga la temperancia⁹⁴². Por ello es que se encuentra a la base de la vida virtuosa y sin ella la virtud es sólo una apariencia. Es, por tanto, la primera y más fácil de lograr y su posesión facilita la adquisición de las otras. Por ella entran los demás adornos interiores de orden natural que puede el hombre, hasta cierto punto, poseer. Otras virtudes brillan más, pero sin ésta no podrían arraigarse pues se encontraría bloqueado el acceso hacia el hombre interior.

Los hombres más insignes en el mundo científico se han distinguido por una gran fuerza de atención, y algunos de ellos por una abstracción que raya en lo increíble. Arquímedes, ocupado en sus meditaciones y operaciones geométricas, no advierte el estrépito de la ciudad tomada por los enemigos; Vieta pasa sin interrupción días y noches absorto en sus combinaciones algebraicas y no se acuerda de sí propio, hasta que le arrancan de terna enajenación sus domésticos y amigos; Leibniz malbarata lastimosamente su salud estando muchos días sin levantarse de la silla. Esta

⁹⁴¹ Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico immoderate, praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.98, a.2 ad.3.

⁹⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.83, a.4 in c.

abstracción extraordinaria es respetable en hombres que de tal suerte han enriquecido las ciencias con admirables inventos; ello era excusable que a tan alto objeto sacrificaran su salud y su vida. Pero aun en los genios más eminentes no ha estado reñida la intensidad de atención con su flexibilidad. Descartes estaba elaborando sus colosales concepciones entre el estruendo de los combates y cuando, cansado de la vida militar, se retiró del servicio en que se había alistado voluntariamente, continuó viajando por los principales países de Europa. Con semejante tenor de vida es muy probable que el ilustre filósofo había sabido enlazar la intensidad con la flexibilidad de la atención, y que no sería tan delicado en la materia como Kant, de quien se dice que el solo desarreglo o cambio de un botón en uno de sus oyentes era capaz de hacerle perder el hilo del discurso. Esto no es tan extraño si se considera que el filósofo alemán jamás salió de su patria y que, por tanto, no debió de acostumbrarse a meditar sino en el retiro de su gabinete. Pero, sea lo que fuere de las rarezas de algunos hombres célebres, importa en sobre manera esforzarse por adquirir esa flexibilidad de atención que puede muy bien aliarse con su intensidad. En esto, como en todas las cosas, puede mucho el trabajo, la repetición de actos, que llegan a engendrar un hábito que no se pierde en toda la vida. Acostumbrándose a pensar sobre cuantos objetos se ofrezcan y a dar constantemente al espíritu una dirección seria, se consigue lentamente la conveniente disposición de ánimo, ya sea para fijarse largas horas en un punto, ya para hacer suavemente la transición de unas ocupaciones a otras. Cuando no se posee esta flexibilidad, el espíritu se fatiga y enerva con la concentración excesiva o se desvanece con cualquier distracción; lo primero, a más de ser nocivo a la salud, tampoco suele servir mucho para progresar en la ciencia, y lo segundo inutiliza el entendimiento para los estudios serios. El espíritu, como el cuerpo, ha menester un buen régimen, y en este régimen hay una condición indispensable: la templanza⁹⁴³.

El bien es más fuerte que el mal, como decía Dionisio, y la virtud es bien y el defecto mal. Y si la virtud es presencia de bien y el defecto ausencia de él, debe ser más fácil adquirir, mediante la repetición de actos, una virtud que un vicio. Por otra parte, el hombre tiene muchas posibilidades de ejercitar la templanza debido a su condición material que lo obliga a comer. Además, su ejercicio no se encuentra asociado a grandes peligros, como sucede con la fortaleza. Por lo tanto, siendo virtud y por la frecuencia posible en su ejercicio y la tranquilidad que se experimenta en él, está más al alcance de la persona que muchas otras, habiendo gran culpa en no adquirirla.

5.2.1. Partes de la templanza

⁹⁴³ BALMES, J., *El criterio*, Capítulo II, nota final.

Aunque en estricto rigor una virtud no tiene partes, tal como en otras virtudes, en la templanza se distinguen diversas partes que pueden ser subjetivas, potenciales o integrales⁹⁴⁴.

Se especifican por los objetos que regulan. Por ejemplo, el desorden por el uso de la comida produce el vicio de la gula, el cual se erradica a través de la *abstinencia*. El desorden por la búsqueda inmoderada del placer venéreo da origen a la *lujuria*, la que es suprimida por la *castidad* que, a su vez, necesita del *pudor* y la *continencia*. El desorden habitual en el uso de bebidas alcohólicas genera el vicio de la *embriaguez*, el cual se elimina con la virtud de la *sobriedad*.

Las especies de virtudes que moderan al hombre en los deleites de los bienes que estimulan el tacto son dos: primero, las referidas a la supervivencia del individuo, la *abstinencia* y la *sobriedad*; y otra, la que modera la búsqueda de los deleites asociados a la supervivencia de la especie, llamada *castidad* y la capacidad de controlar los placeres concomitantes gracias al *pudor*. Estas tres conforman las partes subjetivas de la templanza⁹⁴⁵.

Moderar los deseos directamente relacionados a la templanza es sumamente difícil para el hombre. Existen otros aspectos que pueden ser moderados y que se asocian a la templanza de modo potencial, como por ejemplo, cuando la voluntad es capaz de resistir las demandas injustas de la sensibilidad, gracias a la *continencia*. Desde esta capacidad de la voluntad el hombre se va encaminando a la conquista de la auténtica virtud que unifica interiormente.

También es necesario que se moderen las esperanzas y los movimientos de audacia, por medio de la *humildad*. Otra materia es la falta de equilibrio en la pasión de la ira, que provoca el vicio de la *iracundia* y todas sus formas. Esto lo logra la *mansedumbre* y la *clemencia*. La primera permite enojarse perfectamente y por el dominio sobre la ira evitar la crueldad por la justa aplicación del justo castigo.

En efecto, puede mirarse el desorden de la ira desde dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al mismo origen de la ira. Esto es lo propio de los agudos, que se muestran airados con excesiva frecuencia y por cualquier motivo. En segundo lugar, por parte de la duración de la ira, es decir, en cuanto que dura demasiado. Esto puede suceder de dos modos. Primero, porque la causa de la ira, la injuria causada, permanece

⁹⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.128, a.1. in c.

⁹⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.143, a.1 in c.

demasiado tiempo en la memoria del hombre, lo cual hace que éste contraiga una tristeza duradera: por eso son, para sí mismos, pesados y amargos. En segundo lugar, puede suceder por parte de la misma venganza, la cual buscan algunos con deseo obstinado. Esto es propio de los difíciles o graves, que no deponen la ira mientras no castiguen⁹⁴⁶.

La clemencia capacita para corregir, lo que es imposible si sigue a una ira desbordada. Por eso, en cierto modo, la *crudelidad* es efecto de la *iracundia* y la *clemencia* de la *mansedumbre*.

La pasión de la ira incita al hombre a imponer un castigo más grave que el debido. Por su parte, es propio de la clemencia disminuir el castigo, objeto que podría ser impedido por el exceso de ira. Por ello, la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir un mismo efecto. Sin embargo, son virtudes distintas; la clemencia modera los castigos externos, mientras que es propio de la mansedumbre apaciguar la pasión de la ira⁹⁴⁷.

Esto significa que, moderando racionalmente la ira, uno se dispone para corregir bien e indirectamente controla el temor para no acobardarse cuando es necesario corregir. Existen otras materia en la cuales el hombre se destempla en su uso y que necesitan ser moderadas. Una de ellas es el deseo de saber, que se desordena por la *curiosidad* y se equilibra por la *estudiosidad*.

⁹⁴⁶ Respondeo dicendum quod praedicta distinctio potest referri vel ad passionem irae, vel etiam ad ipsum peccatum irae. Quomodo autem referatur ad passionem irae, supra habitum est, cum de passione irae ageretur. Et sic praecipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum irae, prout ponitur a philosopho. Potest enim inordinatio irae ex duobus attendi. Primo quidem, ex ipsa irae origine. Et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa irae duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa irae, scilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis, unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; et ideo sunt sibi ipsis graves et amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictae, quam aliquis obstinato appetitu quaerit et hoc pertinet ad difficiles sive graves, qui non dimittunt iram quousque puniant. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.158, a.5 in c.

⁹⁴⁷ Nam ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum irae, concurrat in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.157, a.1 in c.

Ahora bien, un aspecto absolutamente imprescindible es la moderación que se adquiere respecto de las cosas externas. Esta moderación es previa a la adquisición de la temperancia, pues se trata de la moderación de dimensiones más sencillas de moderar. Así, si el hombre no ha sido capaz de controlar estas dimensiones no le será posible conquistar el dominio de la más vehemente.

Estas partes potenciales de la templanza son ineludibles en la formación de la persona, para su educación y consolidación de un futuro buen carácter. Son aspectos externos que facilitan la conquista de aspectos más arduos.

Por ejemplo, la *modestia* que modera los movimientos y actos del cuerpo. Andrónico la llama *recto orden*, indicando qué debe hacerse y qué debe omitirse, cómo ha de hacerse y perseverar en ello hasta el fin⁹⁴⁸. Así, pues, una vez identificado el modo en que es necesario sentarse a la mesa para tomar los alimentos, en ese proceso existen una serie de comportamientos honestos, que revisten al comer de una especial belleza y decoro, propio de los hombres y que es necesario formar, posibilitando luego la formación más interior. Lo mismo ocurre con el modo de vestir del cual se ocupa el *ornato*, que ayuda al guardar la decencia en relación a la vestimenta. Así como el cuidado en el modo de tratar a los demás, en el saludo, la despedida, la forma de oír y conversar, gracias a la *austeridad*⁹⁴⁹.

Ampliando levemente es círculo, está el que el hombre aprenda a no preocuparse por las cosas superfluas, ganado en libertad interior, gracias a la *suficiencia*, y el no acostumbrarse a tener gustos demasiado exquisitos, lo cual es posibilitado por la *simplicidad*⁹⁵⁰.

En este camino de la adquisición del orden afectivo desde lo más exterior al hombre hacia lo más interior, opera de un modo fundamental la causa ejemplar. El padre cobra una especial relevancia en cuanto expresa desde sí, en su modo exterior, el valor de la suficiencia y la simplicidad, la gracia el ornato y el valor de la austeridad, así como también, la especial belleza de la modestia, abriendo a horizontes cada vez más puramente espirituales.

⁹⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 143, a.1 in c.

⁹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*.

Las partes integrales, a diferencia de las demás, indican aquellos elementos constitutivos de la virtud sin los cual ella no existe⁹⁵¹, al modo como las paredes y el techo constituyen partes integrales de una casa⁹⁵².

Son dos: la *vergüenza* y la *honestidad*.

5.2.2. *La honestidad y la vergüenza*

La honestidad se encuentra muy vinculada a la belleza propia del bien excelente⁹⁵³. Siendo así, deberá necesariamente vincularse al más bello y deleitable de los bienes: el bien honesto. Este bien por excelencia es la persona. Es decir, la honestidad es aquella parte de la templanza que permite moderar en función del mundo de las personas. ¿Por qué se le pide al niño, por ejemplo, que no se abalance sobre el plato o la mesa para comer? Porque abalanzarse para comer pertenece a otro mundo, al de los animales. Las personas no comen defendiendo la comida. ¿Por qué alegrarme cuando me sirven algo que no me gusta? Porque lo ha preparado una persona con esmero y con cariño, y valorarlo así otorga más alegría que ceder, como los animales, al arrastre de lo sensible.

Es decir, para la templanza hay que habituarse a lo bello, a lo propiamente humano, a la limpieza, a la proporción, al modo de hablar y de tratarse entre personas, ya que la persona es lo máximamente verdadero y digno de todo el universo y, por tanto, define un modo para las cosas. En la dimensión de lo humano existe un modo, especie y orden propio que regula las acciones respecto del alimento y la bebida. Lo honesto es lo contrario de lo grotesco, es la belleza espiritual propia del mundo personal. Cuando nos habituamos a lo grotesco, la templanza no tiene los cimientos que le permiten sostenerse. Cuando nos habituamos a risotadas o a reacciones grotescas, resulta muy difícil moderarse en otros aspectos. Sin esta virtud, el apetito concupiscible se destempla, se mueve exageradamente y no alcanza a enraizar un verdadero equilibrio. El orden y la limpieza en los diversos ámbitos, como la vestimenta, la habitación, el auto, en la medida de lo posible, permiten acostumbrarse a una limpieza y orden internos que es más importante, y en la cual se va arraigando toda pureza y orden externo al hombre. Gracias a esa honestidad habitual, la templanza comienza a brotar

⁹⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.143, a.1 in c.

⁹⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.48 a.1 in c.

⁹⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.145, a.2 in c.

paulatinamente en y desde lo íntimo del hombre por la repetición de actos libres⁹⁵⁴ profundamente deseados. Y esos actos se transforman luego en la más auténtica expresión de su vida interior y en la forma de sus obras.

La *vergüenza*, por su parte, se define como el temor a cometer actos torpes⁹⁵⁵. ¿Qué ocurre si un hombre vive inmerso en un clima en que se respira la honestidad, tanto en las cualidades físicas de las cosas como en los modos, ya sea de comer, de hablar, de moverse, de tratarse, de enojarse, de trabajar o de divertirse? Cuando este hombre se desvía de ese modo honesto y es corregido por alguien que admira y ama, sabiendo que quien le corrige también le ama, experimenta un sentimiento de vergüenza que en el futuro le protegerá para no caer en lo mismo, aunque sienta el impulso a hacerlo. Al comer como animal y ser grosero con quien le pone límite a sus deseos, cometería una torpeza. Si es corregido de la forma adecuada, la vergüenza experimentada en ese momento quedará en el registro de su memoria sensible, junto al afecto que acompañó la situación e involucrando a la cogitativa. La próxima vez que sienta deseos de comportarse así, el recuerdo de la vergüenza lo llevará a no hacerlo, pues preferirá renunciar a los deleites que avergonzarse. Por la misma razón, las personas tendemos a hacer en secreto aquellas cosas que juzgamos torpes, procurando que permanezcan desconocidas por los demás.

La vergüenza es un temor muy incómodo para el ser humano y tiene una fuerza pedagógica que es necesario aprovechar en la educación del carácter y la adquisición de la virtud. Tanto así, que es indispensable para la adquisición de la templanza.

La vergüenza no es parte de la templanza de tal modo que entre a formar parte esencial de la misma, sino como algo que dispone a ella. Por eso dice Ambrosio, en I De Ofic., que la vergüenza pone los primeros cimientos de la templanza, en cuanto que inculca el horror a lo torpe⁹⁵⁶.

Por la ausencia de peligro al tomar alimento, a través de la combinación entre la cotidianeidad de la comida, la vergüenza y la honestidad, el hombre puede adquirir una perfección en el movimiento de sus apetitos sensibles, que le habituará a comportarse

⁹⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.144, a.1 ad.1.

⁹⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.144, a.1 ad.2.

⁹⁵⁶ Ad quartum dicendum quod verecundia non est pars temperantiae quasi intrans essentiam eius, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit, in I de Offic., quod *verecundia iacit prima temperantiae fundamenta*, in quantum scilicet inculcat horrorem turpitudinis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.144, a.4 ad.4.

de modo humano. Lo cual favorece su desarrollo y perfeccionamiento como hombre en las elecciones que puede realizar. Por esta cualidad de la mente, puede unificarse y seguir con prontitud, facilidad y alegría lo que la razón juzga como debido en determinada circunstancia.

El valor de la vergüenza es fundamental, pues se trata de una especie de temor que, en orden, hace posible que el hombre pueda experimentar en el plano humano la admiración, que es otra especie de temor y que es el principio para la investigación. Es decir, es razonable que los hombres desvergonzados, incapaces de sentir vergüenza de lo que hacen, sienten, o piensan, se vayan ensimismando mostrándose incapaces de admirarse ante otro, respetado como superior en algo. El sinvergüenza no tiene más referente que sí mismo, y por lo tanto no ve sus torpezas. Esta incapacidad de sentir el temor a la torpeza, obstaculiza el movimiento del irascible en la línea de la admiración, y siendo el ser humano una unidad substancial de cuerpo y alma, sin el sentimiento de admiración, la relación con otro en la línea de la formación personal no arranca. Un hombre incapaz de verse críticamente a sí mismo, no se abre a aprender y dejarse guiar por otro a quien admira, porque le resulta muy difícil admirarse de algo en cuanto bello y bueno, y por lo mismo verdadero, porque tampoco es capaz de ver lo deshonesto enjuiciándolo como tal.

Así también, la vivencia ordenada de la vergüenza ante lo deshonesto, asienta las bases para la ordenada vivencia del sentimiento de culpa, parte esencial de la estructura psicológica del hombre. El hombre nunca está más alejado de sí mismo que cuando no es capaz de oír la voz que resuena desde lo más íntimo de sí. Por el contrario, este sentimiento de culpa adecuado se va vinculando cada vez más estrechamente a la conciencia ordenada, en la que resuena interiormente la verdad trascendente. Sin vergüenza bien vivida va desapareciendo el sentimiento de culpa, y así el hombre pierde la capacidad de oír interiormente y enjuiciarse auténticamente a sí mismo según el bien y el mal.

Junto con todo ello, la vergüenza como parte fundamental de la temperancia, es la que funda el respeto hacia los padres, es decir, es el pilar de la piedad, como aquella virtud que brinda el justo y amoroso culto a los padres, en cuanto, por la piedad, los hijos les rinden el debido honor y reverencia por la deuda con ellos. Esta reverencia hunde sus raíces en la certeza del don gratuito que da la vida, la sustenta y la invita a su plenitud. Así el hijo puede ascender ordenadamente al culto que aquello que es aún más original y espléndidamente inmerecido. Ello implica reconocer lo honesto, que a su vez exige ser capaz de avergonzarse de lo torpe.

De alguna manera el desarrollo de la interioridad descansa sobre las bases de la belleza bien vivida y asumida, que tiene como contraparte el sentimiento de vergüenza justo, ante el distanciamiento injusto de esta belleza que corresponde a vida de los entes personales.

Esta fuerza de la razón para equilibrar el apetito concupiscible se vincula también a otras dimensiones de la vida humana como el juego, los movimientos externos del cuerpo y el uso de vestidos y adornos, como se ha mencionado. En estas dimensiones se expresa, con frecuencia, el modo de ser habitual de la persona. En el vestido, la risa, los modos de caminar y de hablar, la compostura del cuerpo y sus movimientos se refleja, muchas veces, la personalidad del hombre⁹⁵⁷. Así también el cuidar del orden de estas dimensiones se transforma en un reflejo del adecuado modo del ser personal que engloba la totalidad de la vida de los hombres y delimita el ambiente y la belleza propia de lo humano, en cuanto humano.

6. *La fortaleza*

Hemos afirmado en diversas oportunidades que el hombre puede apartarse del bien que le propone la razón, por lo tanto, de lo que sabe que se debe y es bueno hacer. Ello sucede por dos motivos. Primero, por la atracción irresistible que le genera un bien deleitable sacándolo de lo que hay que hacer. Es lo que ocurre si se abandonan los deberes por el deseo de comer. Estos obstáculos se previenen por la virtud de la templanza que ordena y equilibra las pasiones del apetito concupiscible. En segundo lugar, cuando se aparta del bien debido a los peligros o dificultades que no es capaz de enfrentar o de resistir, como dejar de estudiar por cansancio sabiendo que se debe continuar. Este tipo de inconvenientes se combaten por la virtud de la fortaleza.

3.2.6.1. Movimientos afectivos directamente modulados por la fortaleza

Todos los afectos que surgen del movimiento del irascible, el cual opera entre dos movimientos del apetito concupiscible, deben ser ordenados de tal manera que el hombre realice con deleite, fácil y prontamente aquello que debe. Estos afectos, ya

⁹⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.168, a.1 ad.1.

descritos, son cinco: la esperanza, la desesperación, el temor, la audacia y la ira. La ira es el movimiento más potente de este apetito por sus alteraciones físicas, y es seguida

La fortaleza puede entenderse de dos maneras: como una fortaleza de ánimo, en cierta forma necesaria en toda virtud, o como la capacidad de resistir en materias difíciles y peligrosas frente a las cuales el hombre debe permanecer firme⁹⁵⁸. En este sentido, la fortaleza es una virtud específica, pues, perfeccionando los movimientos del irascible, permite a la persona mantenerse inamovible en las determinaciones impuestas por la recta razón y no sucumbir a los obstáculos. Brinda una disposición habitual para enfrentar adecuadamente los ataques⁹⁵⁹.

Ante los peligros, el movimiento afectivo del apetito irascible impele a la voluntad a apartarse del mandato de la razón. También puede ser que el hombre, impulsado por un movimiento irracional de este mismo apetito, una vez que ha decidido arriesgarse, lo hace con descontrol embistiendo imprudentemente los peligros, por lo que falla en sus intentos. Ambos casos involucran de modo especial el temor y la audacia, que son los principales afectos sometidos por la fortaleza: reprime los temores y modera las audacias.

El que uno se retraiga de algo difícil pertenece al temor, que implica el alejamiento de un mal difícil, como se explicó al tratar de las pasiones. Por lo tanto, se ocupa sobre todo del temor a las cosas difíciles, que pueden retraer a la voluntad de seguir a la razón. Por otra parte, es necesario no sólo soportar con firmeza la embestida de estas dificultades reprimiendo el temor, sino también atacar moderadamente, por ejemplo, cuando sea necesario eliminar esas dificultades para tener seguridad en el futuro. Y esto parece propio de la audacia. Por tanto, la fortaleza tiene por objeto los temores y las audacias en cuanto reprime los primeros y modera las segundas⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.2 in c.

⁹⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.2 ad.1.

⁹⁶⁰ Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quendam a malo difficultatem habente, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.3 in c.

De este modo, la fortaleza protege a la voluntad para que obedezca al mandato de la razón y no se aparte del bien⁹⁶¹. Además, afirma su ánimo contra los máximos peligros, incluso sin rehuir a la muerte, si está en juego el bien de la razón, por ejemplo, asistir a un amigo enfermo a pesar del temor al contagio mortal⁹⁶².

Las situaciones de peligro son las que más apartan al hombre del bien que debe hacer, de manera que es más principal el rol de la fortaleza en cuanto aplaca el temor injustificado, que en cuanto modera la audacia. Que uno sea capaz de resistir tiene que ver con reprimir el temor para después mantener la firmeza en las dificultades. Esto quiere decir que, aunque la fortaleza también prepara el ánimo, su función central es capacitar a la persona para resistir hasta el final⁹⁶³; esto reviste mayor dificultad que atacar.

Resistir es más difícil que arremeter, atacar o emprender por tres razones. Uno es porque, si tenemos que resistir es porque nos encontramos en desventaja ante la fuerza del rival, mientras que se ataca, por lo general, cuando se le estima más débil. Es más difícil, entonces, resistir frente al más fuerte que atacar al más débil. Por otro lado, el que resiste ve el peligro más cercano, pues lo padece en forma inminente, en cambio al que ataca le parece más lejano, por lo cual se atemoriza menos. Por último, la resistencia toma más tiempo que el ataque, el cual puede ser súbito y breve. Resistir en circunstancias prolongadas en el tiempo es más arduo que llevar a cabo acciones difíciles en forma repentina⁹⁶⁴. Aunque, en estricto rigor, el que resiste no teme puesto que el peligro resulta inminente, se fatiga debido a la mayor fuerza de la dificultad y, por tanto, es más trabajoso resistir⁹⁶⁵.

Cuando el hombre padece un mal como consecuencia de su firmeza en el bien, la virtud de la fortaleza impide que el mal sufrido absorba a la razón. Por eso, a pesar del sufrimiento, el hombre de bien se alegra en su interior por ser fiel al bien que su conciencia le muestra. Aunque no sienta placer según la naturaleza al realizar la

⁹⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.4 in c.

⁹⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.5 in c.

⁹⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.6 in c.

⁹⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.6 ad.1.

⁹⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.6 ad.3.

operación, no se entristece por resistir si toma en cuenta el fin por el cual lo hace⁹⁶⁶. En este sentido, la fortaleza es deleitable, y tanto más cuanto más virtuoso sea la persona.

Este hábito se expresa con mayor perfección cuanto más repentinos son los peligros que la persona debe enfrentar, pues el fuerte obra así en forma espontánea, sin necesidad de prepararse mentalmente para encarar los peligros⁹⁶⁷.

El hombre podrá apartarse del bien de la razón, más que por los placeres -como sucede con la intemperancia-, por miedo a padecer dolor. Incluso es capaz de renunciar a los placeres más vehementes con el fin de evitarlo. Es cualidad de cualquier virtud obrar con firmeza, pero luce con su máximo esplendor en la fortaleza, que permite resistir a los dolores más insoportables. Por eso, la fortaleza es una virtud cardinal que ordena al hombre en forma estable al bien de la razón⁹⁶⁸.

Sin este hábito, los afectos del irascible se desordenan de modo progresivo, ya que ella impone al afecto seguir el orden apropiado. Si se carece de fortaleza, se producirán diversos desórdenes en este ámbito.

Así, debido al exceso de temor surge la *timidez*, por la que el hombre teme lo que no debe o más de lo que corresponde. Por su defecto, se origina la *impavidez*, que provoca lo contrario de manera que la persona no teme lo que debiera o no lo suficiente. Si a la autoridad se le teme menos de lo conveniente, los actos en relación a ella serán inadecuados, pues las correctas decisiones no implican únicamente temer a lo que se debe, sino, y más difícil que eso, temer en la medida justa⁹⁶⁹. Un hombre soberbio de espíritu ama poco o con necesidad, sea por naturaleza o adquisición⁹⁷⁰, y sin fortaleza se expone a la impavidez, a la presunción y a la ambición y, por lo mismo, a equivocarse. Si no hay un orden racional referido al temor, habrá una improcedente tendencia a la desesperación, manifestándose con desequilibrio los efectos del temor y dificultando en gran medida su control. El desorden en este afecto vuelve irreflexiva a la persona⁹⁷¹.

⁹⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.8 ad.2.

⁹⁶⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.9 in c.

⁹⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.123, a.11 in c.

⁹⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.126, a.2 in c.

⁹⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.126, a.1 in c.

⁹⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.7 in c.

La *audacia* excesiva también constituye un desorden, lleva a actuar más rápido de lo que conviene⁹⁷². Por ella, la persona se precipita a combatir descalabradamente lo que se le opone⁹⁷³. Además, le otorga una esperanza irracional ante lo que objetivamente no está a su alcance.

Podemos ver que, debido a la ausencia de este hábito, el hombre se expone a la adquisición de muchos vicios que alteran su vida y lo alejan cada vez más radicalmente de su propio bien, la felicidad.

2. Configuración y desfiguración del acto de fortaleza

Que la fortaleza habitúe a no sucumbir ante las amenazas significa que consiste en atacar y resistir. Esto requiere, por una parte, preparar el ánimo y, por otra, ejecutar el propósito. Mientras éste se lleva a cabo, el individuo se ve en la necesidad de resistir las dificultades, incluyendo el paso del tiempo y demás obstáculos.

En la preparación del ánimo, es necesario acatar los mandatos de la razón de modo que no se exceda ni falte preparación. Esto pone en juego una virtud, parte integral de la fortaleza, que se llama *magnanimidad*, la cual anima a aspirar a lo más alto. La *magnanimidad* se puede desvirtuar por defecto, dando origen a la *pusilanimidad*, por la que el hombre, viciosamente, se siente incapaz de realizar lo que está a su alcance y lo rechaza, aunque sea proporcionado a sus posibilidades⁹⁷⁴.

Por otra parte, se encuentra el desequilibrio del ánimo por exceso, que se aprecia cuando se pretende alcanzar más de lo objetivamente posible por la propia capacidad. Esto es la *presunción*⁹⁷⁵. También se puede desear conseguir más honor del necesario, lo cual constituye la *ambición*⁹⁷⁶.

⁹⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.127, a.1 in c.

⁹⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.127, a.1 ad.2.

⁹⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.133, a.1 in c.

⁹⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.130.

⁹⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.131.

“La magnanimidad implica una tendencia del ánimo hacia cosas grandes”⁹⁷⁷, por lo tanto, el magnánimo se encuentra en tensión hacia lo espléndido. Lo grande puede ser, de modo relativo, el uso óptimo de algo sencillo y pequeño, como llamar grande al pintor que es capaz de realizar una obra magnífica con medios pobres. Pero algo puede ser grande también de modo absoluto, como utilizar algo óptimo de manera perfecta.

El honor, por ejemplo, es algo óptimo. De las cosas exteriores al hombre es lo más grande y lo que el ser humano busca más que cualquier otra cosa. Por eso, cuando anhela, busca y utiliza el honor perfectamente se le llama magnánimo⁹⁷⁸.

La magnanimidad se relaciona con el honor como su materia y con la realización de obras grandes como su fin⁹⁷⁹. Esta virtud imprime una fuerza que permite no abusar del honor que se posee, buscarlo en la medida justa y no desalentarse ni entristecerse ante las deshonras inmerecidas pacientemente⁹⁸⁰. El magnánimo es agradecido y se sumerge sólo en las obras más grandes que puede hacer, por sencillas y ocultas que sean. No afirma de sí defectos que no tiene ni niega cualidades que posee. Es capaz de disimular todo lo espléndido que es ante quienes no son tan grandes como él; y por consideración a ellos, evita toda adulación e hipocresía. Convive y gusta de la compañía de los grandes y de los pequeños hombres y siempre antepone el bien honesto al bien útil, realzando la importancia de lo honesto⁹⁸¹. Se muestra pronto a hacer el bien, a repartir lo propio y a devolver más. Asimismo, intenta no quejarse. No esconde la verdad, que siempre es más grande para él que la opinión, y por eso no le preocupa ser alabado⁹⁸². No aprecia excesivamente los bienes ni los males exteriores⁹⁸³. No considera tales bienes tan significativos como para realizar algo indebido por ellos, únicamente le parecen útiles para hacer el bien⁹⁸⁴, apreciándolos

⁹⁷⁷ Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.1 in c.

⁹⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.1 in c.

⁹⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.8 in c.

⁹⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.2 ad.3.

⁹⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.3 ad.5.

⁹⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.132, a.2 ad.1.

⁹⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.4 ad.2.

⁹⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.7 ad.2.

justamente: “ni se enorgullece mucho si los tiene, ni se abate mucho si los pierde”⁹⁸⁵. Se expone con prontitud a los peligros por las causas grandes y nobles⁹⁸⁶. No sufre inquietudes innecesarias, porque confía en lo que debe confiar⁹⁸⁷. Todo esto quiere decir que vive una vida intensamente humana, teniendo como horizonte de sus actos el bien de la persona y su felicidad.

En sus movimientos, actúa sin premura desordenada, se le aprecia lento y concentrado porque atiende a pocas cosas que son las más importantes. En las conversaciones sólo interviene, sin ánimo de discutir, para aclarar los temas relevantes⁹⁸⁸. Este hábito hace tender a las obras perfectas de virtud⁹⁸⁹.

Al adquirir la magnanimidad, el hombre adquiere confianza en sí mismo, por cuanto modera los temores fortaleciendo su esperanza y seguridad en sí mismo⁹⁹⁰ y alejando la desesperación indebida.

3.2.6.3. *La vanidad como antesala de la soberbia*

Sin embargo, tal como la magnanimidad implica una justa aplicación de la razón en relación al honor y la grandeza, existe también un desorden posible del ánimo por exceso en la búsqueda de las alabanzas, preámbulo de la soberbia, llamado *vanagloria* o *vanidad*.

El reconocimiento y aprobación del propio bien y el deseo de gloria, de suyo no son un vicio y es propio de la magnanimidad el orden en estas materias. No obstante, la gloria, que es un bien, puede resultar vana por tres razones: primero, si se busca donde no existe o en lo que no es digno de ella por ser efímero; segundo, si el juicio de quien se espera la gloria no es cierto; y tercero, si quien la recibe no es capaz de referirla al fin debido⁹⁹¹. La gloria es un efecto del honor y la alabanza que se tributan, cuyo deseo

⁹⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.129, a.7 ad.3.

⁹⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.5 ad.2.

⁹⁸⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.9 ad.3.

⁹⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.3 ad.3.

⁹⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.3 ad.4.

⁹⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.129, a.7 in c.

⁹⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.1 in c.

también es moderado por la magnanimidad. La ausencia de esta virtud empuja al hombre a la *vanidad*, que es el deseo desordenado de recibir alabanzas.

Existen dos conocimientos esenciales para la perfección del hombre: el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del fin último. Todo otro conocimiento constituye una perfección accidental, dentro de los cuales se encuentra el deseo de ser conocido por los demás. El vanidoso pone como fin de su vida el ser conocido y admirado por otros, de modo que transforma una perfección relativa en una perfección absoluta. Esto es fuente de caos para la adecuada conducción de la vida personal.

Debido a este defecto, el hombre se vuelve presuntuoso y excesivamente confiado y se predispone poco a poco a perder los bienes interiores⁹⁹². Finalmente, termina por caer en la *soberbia*, que implica odio a la Verdad y al Bien.

La vanidad pone a su servicio una serie de desórdenes en vistas a conseguir su fin, que es la manifestación y reconocimiento de la propia excelencia. A ella se puede tender de modo directo o indirecto.

De modo directo, la excelencia propia se manifiesta mediante las palabras, como cuando se habla de los méritos personales sin que nadie pregunte, haciendo alarde expresa o sutilmente de la grandeza que se posee, lo cual da lugar a la *jactancia*. Ésta impulsa a hablar demasiado de sí mismo. Si los hechos relatados y comentados son ciertos, surge el *afán de novedad*, el cual se refiere a hechos insólitos o poco comunes que las personas tienden a admirar. También alude al aumento desordenado de la propia singularidad a través de diversos medios para obtener elogios o parecer más excelente, santo y bueno que los demás. Cuando los relatos son falsos, ya sea en su totalidad o en parte, se habla de *hipocresía*, mediante la cual se intenta conseguir la alabanza.

Indirectamente, se tiende a la vanidad, en primer lugar, por la inteligencia, en la medida en que un hombre no quiere parecer inferior a otro. Esto impide a la persona apreciar las opiniones de aquéllos que son mejores y se aferra a las propias, lo cual se llama *pertinacia* o *porfía*. Además, no desea ceder a la voluntad de otros para no pasar por inferior, dando paso entonces a la *discordia*.

⁹⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.3 ad.3.

La discordia es hija de la vanagloria porque cada uno de cuantos están en desacuerdo se aferra a su propio parecer y ninguno se aviene al del otro, siendo, por otra parte, lo propio de la soberbia y de la vanagloria buscar la excelencia personal. Pues, bien, así como quienes están en desacuerdo lo están por encontrarse aferrados al propio sentir de su corazón, así lo están también quienes disputan por defender de palabra lo que les parece. Hay, pues, la misma razón para hacer de la porfía y de la discordia hijas de la vanidad⁹⁹³.

Otra forma de buscar la admiración con desorden a través del diálogo ocurre cuando, azuzado por la pertinacia, se discute a gritos, lo que da provoca la *contienda*, que constituye un modo de conversar muy característico del vanidoso. Por último, a través de sus actos el vanidoso pretende revelarse más excelente por la *desobediencia*, que no le permite cumplir el mandato del superior⁹⁹⁴.

La discordia y las disputas no son desórdenes que se deban precisamente a la ira; ella las causa en la medida en que la vanidad se le adjunta. Como lo expresa Santo Tomás, “la ira no es causa de discordia y disputas si no va acompañada de vanagloria, es decir, cuando uno se cree tan famoso que no cede a la voluntad o palabras de otros”⁹⁹⁵.

La vanidad es un obstáculo para la amistad, porque “hace jirones la caridad”⁹⁹⁶ y es un verdadero incendio en el interior del hombre que destruye todo bien posible. Por vanidad se pueden hacer obras de bien, pero que están viciadas en su raíz⁹⁹⁷.

3.2.6.4 La vanidad como impedimento al diálogo fecundo

⁹⁹³ Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriae, eo quod discordantium uterque in suo proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiae est et inanis gloriae propriam excellentiam quaerere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contententes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriae sicut et discordia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.38, a.2 in c.

⁹⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.5 in c.

⁹⁹⁵ Ad secundum dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem nisi cum adiunctione inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132. a.5 ad.2.

⁹⁹⁶ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De inani gloria et de educandis liberis*, n.1.

⁹⁹⁷ Ad tertium dicendum quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum caritatis, qui videtur esse in eo qui praefert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod praesumat eleemosynam facere quasi aliquid novum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.5 ad.3.

Lo mismo ocurre con el deseo de hallar la verdad en las conversaciones, que se ve completamente impedido por la vanidad, pues la pertinacia es contraria a la capacidad de mantenerse firme en su opinión si es necesario y de transarla cuando juzga otra como mejor. Se trata de un mal del cual el mismo San Agustín pedía verse libre y del cual afirma: “dos son los defectos, difícilmente tolerables, en el error de los mortales: la presunción antes de conocer la verdad y la testarudez en defender el error una vez demostrada la verdad”⁹⁹⁸.

El pertinaz es obstinado en mantener y defender su punto de vista, ya que busca la victoria y no la verdad de las cosas. Sus ideas son fijas⁹⁹⁹ y persevera en su opinión más de lo conveniente porque quiere dar a conocer así la propia excelencia¹⁰⁰⁰. Encuentra su deleite en esa inmovilidad y, por lo mismo, persiste irracionalmente contra bastantes dificultades¹⁰⁰¹, a pesar de los buenos argumentos. Y como no puede tolerar la derrota, debido a su misma falta de fortaleza, por un descontrol de la ira resulta con frecuencia que, frente a otro pertinaz, la discusión se resuelve a gritos, disolviendo el encuentro sin ninguna conclusión.

La conversación necesaria para el cultivo de la amistad no es posible cuando hay vanidad, ya que no existe verdadera apertura a acoger lo que el otro quiere comunicar, pues no hay amor a la verdad sino un apego a la mentira y las imágenes.

La vanidad constituye un problema real que destruye la unión, especialmente, la unión matrimonial, cuyo signo es la indivisible unidad de los corazones¹⁰⁰² y el ejercicio de la paternidad que se refleja en el servicio y la donación. Ella engendra y alimenta la envidia, la pereza y la ira.

5. *La acidia ante el bien por el desorden de la vanidad*

⁹⁹⁸ Sed duo sunt quae in errore hominum difficile tolerantur; praesumptio, priusquam veritas pateat; et, cum iam patuerit, praesumptae defensio falsitatis. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.II, pref.1.

⁹⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 in c.

¹⁰⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 ad.1.

¹⁰⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 ad.2.

¹⁰⁰² Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Redemptoris custos*, n.7.

El desorden de la vanidad, sin ser el mayor desorden, reviste un gran riesgo para la buena vida, porque dispone a la persona paulatinamente a males de mayor calibre y a verse privado de grandes bienes humanos.

La vanagloria se dice que es un pecado peligroso no tanto por su gravedad cuanto porque predispone para los pecados graves, es decir, en cuanto por la vanagloria el hombre se vuelve presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo. Y así le dispone paulatinamente a verse privado de los bienes interiores¹⁰⁰³.

El hombre puede verse privado del bien de la virtud y lo propuesto por la recta razón por la pereza que causa hacer el bien debido. Es decir, puede ocurrir que lo que se juzga como bueno por la conciencia recta sea causa de tristeza y el hombre sienta el peso del bien, de manera que paulatinamente se oponga y aleje de él. Se trata de la *acidia*, que acaba enfangando al hombre en la búsqueda y deleite de los bienes corporales. Se afirma con fuerza el hombre exterior y se anula el hombre interior en la medida que la *acidia* priva del bien espiritual, el de la virtud y del gozo por la verdad¹⁰⁰⁴.

La *acidia* como sentimiento es un tipo de tristeza¹⁰⁰⁵. Para que se dé la tristeza, es necesaria “la unión con algún mal (que es mal porque priva de algún bien) y la percepción de esta unión”¹⁰⁰⁶. Ahora bien, cuando supera la medida conveniente, “la tristeza es entre las pasiones la que más daña el cuerpo”¹⁰⁰⁷ y se opone a la vida humana. Es absolutamente nociva al agravar el ánimo en grado tal, como sucede con la *acidia*, que corta la voz¹⁰⁰⁸ y paraliza también los miembros exteriores impidiéndoles

¹⁰⁰³ Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo praesumptuosus et nimis de se ipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a.3 ad.3.

¹⁰⁰⁴ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, p. 531.

¹⁰⁰⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.8.

¹⁰⁰⁶ Ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.1. in c.

¹⁰⁰⁷ tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.37, a.4. in c.

¹⁰⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.8.

obrar¹⁰⁰⁹. Esta es, pues, una de las razones por las que nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer¹⁰¹⁰. La acidia deprime el ánimo del hombre de tal manera, que nada de lo que hace le es grato.

La acidia es cierta tristeza que apesadumbra, es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar, como lo muestra el comentario de la Glosa a las palabras del salmo 106, 18: Toda comida les daba náuseas. Hay también quien dice que la acidia es la indolencia del alma en empezar lo bueno¹⁰¹¹.

Cuando aspiramos a algo que nos supera y experimentamos que a pesar de nuestro esfuerzo no lo conseguimos, nos entristecemos, y un efecto propio de la tristeza consiste en abandonar la tarea pesada y laboriosa¹⁰¹².

Esta pasión del alma tiene dos resultados: aleja de lo que la entristece y conduce a otras cosas en las que encuentra placer. Así sucede, por ejemplo, que al no poder disfrutar de las cosas espirituales, la persona se enfanga más tarde en los deleites sensuales¹⁰¹³.

Afirma el Aquinate: “en el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehúye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza”¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. VIII. C.5, n.2.

¹⁰¹¹ Respondeo dicendum quod acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud Psalm., *omnem escam abominata est anima eorum*; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.1.

¹⁰¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.4 ad.3.

¹⁰¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.4 ad.2.

¹⁰¹⁴ In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. *Ibidem*.

En el estado de acidia se da una “repugnancia de la carne hacia lo espiritual”¹⁰¹⁵, esto es, ante la virtud. Ello puede llegar hasta la razón, dándose la huida, el horror y la repulsión por el bien, de modo que prevalece totalmente lo que es contrario al individuo¹⁰¹⁶.

El fin al cual la persona debe tender y los medios que conducen a él la entristecen. Frente a esta situación, que se vuelve constante, la persona tiende a alejarse de aquello que la entristece.

La huida da pie a diferentes desórdenes. En primer lugar, debido al juicio del hombre que afirma que el bien propuesto es imposible e inasequible, surge la *desesperación*, primeramente como sentimiento. Éste no deriva necesariamente en el siguiente paso dentro del proceso de la acidia. Si el hombre consiente tal desesperación de manera que voluntariamente desespera, experimentará a continuación la *pusilanimidad*, a la que también puede o no consentir. Esta consideración es importante, pues significa que el proceso de la acidia puede ser detenido y revertido, dependiendo del nivel alcanzado por el mal en el alma del hombre.

Si el individuo desespera con relación al fin y es pusilánime frente a los medios para alcanzarlo, avanzará a la *indolencia* frente a lo que se debe obedecer. Esta indolencia puede manifestarse de dos maneras: o se cumple negligentemente lo mandado, o se permanece ocioso sin cumplir. La indolencia puede avanzar desde la negligencia al total abandono del precepto. Si no se pone freno a la negligencia o somnolencia frente a él, vendrá el absoluto abandono de éste. Lo lógico es que mediante esta actitud ante el bien, se experimente *rencor* ante aquéllos que disponen lo que hay que obedecer, rencor que amarga y que, por lo mismo, puede llevar a detestar los bienes dispuestos dando lugar a la *malicia*.

Esta cadena de desbarajustes son los que van dándose en la primera etapa de la acidia que implica la impugnación de lo que causa tristeza. Si este estado cobra la suficiente estabilidad necesariamente, dada la incapacidad del hombre de resistir largo tiempo en la tristeza, la huida será explícita, hacia a aquello que puede brindar algún deleite.

¹⁰¹⁵ Ita etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.3 in c.

¹⁰¹⁶ Quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne omnino contra spiritum praevalente. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.35, a.3.

Puesto que aquello que aflige es el bien espiritual, el deleite se buscará yendo hacia el hombre exterior, es decir el deleite corporal. Si lo que se impugna y entristece es lo lícito, el bienestar se procurará en lo prohibido, lo cual da pie a la *divagación de la mente por lo ilícito*¹⁰¹⁷.

La divagación de la mente por lo ilícito da espacio a la *curiosidad*. Es decir, a la consideración de temas menos importantes o que no son pertinentes, que puede fundarse en un desprecio de la bondad y, por tanto, desordena la búsqueda del conocimiento. El desorden del conocimiento y la tendencia a la evasión tiene, a su vez, como fruto la *verbosidad* al hablar, lo cual también se vincula a una incapacidad de hablar poco y en profundidad.

Todo ello trae consecuencias incluso motoras, ya que por la acidia dominante se da la *inquietud corporal*. Es la incapacidad de permanecer quieto en un lugar, manifestando una serie de movimientos corporales desordenados que son expresión del desorden mental. Esta inquietud puede llevar a la *inestabilidad*, que consiste en ir de un lugar a otro y en cambiar constantemente los proyectos¹⁰¹⁸.

Puede ocurrir, entonces, que el aparente exceso de trabajo, las innumerables ocupaciones, las preocupaciones, el ánimo aparentemente alto, la falta de tiempo, y la búsqueda de deleites y comodidad tengan como raíz la tristeza frente a lo espiritual y la negación voluntaria a dedicarse a lo realmente importante. De tal manera que todo el movimiento y agitación exterior esté cubriendo una verdadera incapacidad de gozar del bien.

De cuán arraigada esté la acidia en la persona va a depender la facilidad o dificultad para su cura. Revertir el sentimiento de pereza que causa la consideración del bien que hay que realizar no tiene la misma dificultad que ordenar una vida enfangada por largo tiempo en bienes corporales que han debilitado enormemente la fuerza y la capacidad de pensar del sujeto.

Con todo, la *acidia*, tristeza que proviene de una dificultad por el bien, “en cuanto tal, no falsea el bien: indirectamente hasta sostiene en el alma la estima para con su valor”¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a.4 ad.2.

¹⁰¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q.35, a.4 ad. 3.

¹⁰¹⁹ KAROL WOJTYLA, *Amor y Responsabilidad*, Pág.158.

Por eso sucede que “cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen”¹⁰²⁰. De ahí que al pensar en estos bienes “el resultado será que la acidia cese”

Este resultado no sería posible si el valor de los bienes espirituales hubiera sido alterado, pues al pensar en ellos estaríamos pensando en algo distinto a lo que fue causa de nuestra tristeza. En ese caso, el remedio ya no consistiría en la consideración de esos bienes, como indica Santo Tomás, sino más bien en la de otros. Esto corresponde a otro desorden que abordaremos más adelante.

Cuando un hombre que siente pereza por el bien piensa mucho en los bienes altos, dada la intrínseca bondad de ellos, el sentimiento de acidia cesará. En estas condiciones resulta más sencillo huir de la pereza. Sin embargo, aunque el sentimiento mismo pueda cesar, realizar y perseverar en el bien se tornará cada vez más difícil cuanto más arraigada esté en el corazón. Pues mientras más avanza, más lejos del bien se encuentra el hombre.

6. *La envidia como desorden del apetito por vanidad*

Por envidia entendemos “tristeza de los bienes ajenos”¹⁰²¹ por cuanto un bien de otro es tomado como mal propio.

Santo Tomás de Aquino afirma que puede darse de tres modos. El primero, que no es propiamente envidia, cuando nos entristecemos por cuanto el bien de otro nos pone en riesgo de sufrir algún perjuicio. Esta tristeza es efecto del temor y se encuentra dentro de las especies de la tristeza. El segundo modo es la tristeza ante el progreso de las personas injustas, lo cual recibe el nombre de *Némesis*, que tampoco es propiamente envidia.

El hombre puede experimentar la envidia como pasión desde muy pequeño, asunto que constata gráficamente San Agustín en sus *Confesiones*.

¹⁰²⁰ Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35. a.1 ad. 4.

Ex quo cessat acedia. *Ibidem*.

¹⁰²¹ Invidia vero est tristitia in alienis bonis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.35, a.8 obj.3.

Una vez vi y observé a un niño envidioso. Todavía no hablaba, y ya miraba pálido y con cara amargada a otro niño que mamaba a la vez que él. ¿Quién no ha observado esto? Dicen que las madres y las nodrizas saben cómo desterrar estas inclinaciones de los niños. Y llamamos inocentes a los niños..., yo no sé cómo puede llamarse inocencia a no soportar como hermano de leche, que mama copiosa y abundantemente, al que está necesitado del mismo alimento y qué con él sostiene su vida¹⁰²².

En segundo lugar cuando el bien ajeno es considerado como un mal personal que aminora la propia gloria o excelencia. Así es como el hombre se entristece por el bien ajeno, envidiando especialmente aquellos que dan gloria y levan a ser honrado y tener fama¹⁰²³.

El concepto de envidia se puede precisar aún más. Lo que permite comprender bajo que condiciones ésta se da y cómo puede afectar la vida y la convivencia con aquellos que se encuentran más cerca de nosotros. Se puede retratar con bastante claridad, como un sentimiento que abraza, oprime y contrae todo el ser¹⁰²⁴.

Solamente se da envidia de aquellos con los que el hombre quiere o igualarse o aventajarles en su gloria¹⁰²⁵. Es por eso que es frecuente la envidia entre quienes pueden competir¹⁰²⁶. Es por eso que si alguien destaca, queriendo aventajarlo otro, eso se juzgue como un perjuicio que causa tristeza¹⁰²⁷.

Es una experiencia cotidiana que el hombre únicamente se empeñe en alcanzar aquello que le parece accesible. "Nadie, en efecto, si no es un demente, pretende igualarse ni aventajar en gloria a quienes son muy superiores a él"¹⁰²⁸. Si alguien destaca en algún

¹⁰²² Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallibus amaro aspecto conlactaneum suum. Quis hoc ignorat? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices necio quibus remediis. Nisi vero et ista innocentia est, in fonte lactis ubertim manante atque abundante, opis egentissimum et illo adhuc uno alimento vital ducentem consortem non pati. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.I, c.1.

¹⁰²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.36, a.1.

¹⁰²⁴ Cfr. SOLOVIEV, V., *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, P.165.

¹⁰²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.36. a.1 ad.2.

¹⁰²⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰²⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰²⁸ Cfr. *Ibidem*.

sentido muy por encima de las capacidades de otro, no surgirá la envidia en éste, puesto que la envidia se funda en una diferencia pequeña, esto es, que una persona sobresalga en algo en lo que otro también podría. Eso puede entristecer¹⁰²⁹.

En la envidia se da un proceso, por ejemplo, distinto al del resentimiento y que puede culminar en el odio como desorden moral. El envidioso, a diferencia del resentido, como veremos, en un principio busca disminuir la gloria ajena, lo que puede darse de manera oculta, y es lo que se llama *murmuración*, o bien públicamente, lo que se conoce como *difamación*. Ahora bien, si tiene como algo posible el disminuir la gloria ajena, se da la *alegría en la adversidad*, porque el envidioso tiene la esperanza del futuro desprestigio del vecino. Puede suceder lo contrario, esto es que no se vea como posible lograr disminuir la gloria ajena surgiendo la *aflicción en la prosperidad*, es decir, aún estando bien, se sufre porque el otro esta mejor que uno a pesar de los esfuerzos porque no lo esté.

En el proceso de la envidia hay un principio, un medio y un fin. Al principio, en efecto, hay un esfuerzo por disminuir la gloria ajena, bien sea ocultamente, y esto da lugar a la *murmuración*, bien sea a las claras, y esto produce la *difamación*. Luego quien tiene el proyecto de disminuir la gloria ajena, o puede lograrlo, y entonces se da la *alegría en la adversidad*, o no puede, y en ese caso se produce la *aflicción en la prosperidad*¹⁰³⁰.

Si la envidia persiste, se engendra finalmente el odio, el cual da pie para alegrarse por las calamidades ajenas, así como para sufrir intensamente por la prosperidad ajena¹⁰³¹.

7. *Hacia la soberbia humana por la avaricia*

La vanidad engendra acidia, envidia e ira y se vincula íntimamente al fenómeno del resentimiento. Ocurre que estos desórdenes aluden también, de alguna manera, al odio, el cual no sólo se siente, sino al que se puede consentir consolidándolo en el corazón humano. Esto depende de un desorden más grave que la vanidad y los que ella acarrea. Por un sutil movimiento desordenado de ser excelente, puede desear el

¹⁰²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.36, a.1 ad.3.

¹⁰³⁰ Quia in conatu invidiae est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est quia aliquis intendens diminuire gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.36, a.4 ad.3.

¹⁰³¹ Cfr. *Ibidem*.

hombre aumentar más esa realidad de la propia excelencia. Para ello debe conseguir bienes. Si el deseo de propia excelencia es desordenado, la búsqueda de los bienes también lo será. Y cuando los bienes se buscan con desorden nos encontramos con la *avaricia*. La avaricia posibilita a la persona consolidar la vanidad, a partir de la cual puede ascender a la soberbia, y desde ahí terminar en lo opuesto al bien humano: el odio.

El odio es lo más contrario al bien humano, pero se llega a él después de un paulatino recorrido que supone la progresiva destrucción del orden natural humano.

Ahora bien, el pecado va contra la naturaleza del hombre en cuanto animal racional; por otra parte, cuando se actúa contra la naturaleza se va corrompiendo lo que le pertenece, porque lo primero en la construcción es lo último en el derribo. Pues bien, lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo. De ahí que el odio, que se opone a ese bien, no es lo primero en la destrucción de la virtud causada por los vicios, sino lo último¹⁰³².

A pesar de que desde la avaricia se llegue a la vanidad y de ella a la soberbia, ésta también puede dar como fruto inmediato la vanidad¹⁰³³.

Claramente, el ascenso propuesto por la avaricia a la vanidad y luego a la soberbia no es más que una apariencia, pues se trata en realidad de un descenso radical y profundo. Luego, cuanto más se avance en esa línea tanto más hundido se hallará al hombre.

Avaricia significa originalmente “avidez de metal”¹⁰³⁴, por cuanto se trata de un ansia de dinero que concentra en sí la representación de todos los bienes exteriores¹⁰³⁵. Siendo así es claro que no todo deseo de los bienes exteriores es avaricia sino sólo el inapropiado. El deseo inapropiado es aquél que se aparta de la medida justa por exceso o defecto. Al tratar de la concupiscencia observamos cómo el deseo de riqueza

¹⁰³² In his autem quae contra naturam fiunt paulatim id quod est naturae corrumpitur. Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam, quia id quod est primum in constructione est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium, quod huic dilectioni opponitur, non est primum in deletione virtutis, quae fit per vitia, sed ultimum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.34, a.5 in c.

¹⁰³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.4 inc.

¹⁰³⁴ Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymol.* 1.10 ad litt. A: ML 82,369.

¹⁰³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.1 obj.1

puede llegar a ser infinito en la medida en que se pone el medio útil como fin último. Como las riquezas son medios útiles para el bien del hombre, al transformarse en el bien del hombre malogran su propio bienestar.

Así ocurre con la avaricia, que consiste en el deseo desmedido que adquirir o retener bienes útiles. Esta deformación del deseo de bienes puede darse de modo inmediato si uno los adquiere y retiene más de lo debido. Esto atenta contra el bien de otro, pues en la medida que uno sobreabunda en bienes, otro pasa necesidad, puesto que los bienes temporales, como vimos, no pueden ser poseídos en forma simultánea por muchos. Constituye además, por tanto, un atentado contra la justicia, que es necesaria en la disposición del hombre a la felicidad.

Otro modo de avaricia se aprecia en el afecto interior del hombre hacia las riquezas, lo cual se transforma en un mal directo para él como fuente de desequilibrio afectivo, que lo lleva finalmente a despreciar los bienes más verdaderamente humanos¹⁰³⁶.

La avaricia, en cuanto al inapropiado modo de adquirir y retener bienes, se opone a la justicia como virtud, pero en cuanto al afecto interior por el cual uno aspira a gozar y retener, aun cuando no se cometa injusticia, se opone a la liberalidad que mantiene libre el corazón del apego desordenado a los bienes¹⁰³⁷. El desorden afectivo interior no sólo puede causar apego inapropiado, sino también desapego inapropiado, dando origen a la *prodigalidad*¹⁰³⁸.

Específicamente en su origen y designación, la avaricia se trata del deseo inhumano de riquezas, no obstante pueda llamarse con ese nombre un deseo desproporcionado no sólo de riquezas, sino que, en último término, de cualquier bien¹⁰³⁹.

Lo mismo afirma San Gregorio: "la avaricia no se refiere sólo al dinero, sino también a la ciencia y la excelencia, siempre que se ambicione desmedidamente"¹⁰⁴⁰. Luego, podemos denominar como "dinero" a todos los bienes que en la vida humana tienen razón de bien útil y, por eso, el deseo de honor o de placer puedan anclar en cierta

¹⁰³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.1 ad.2.

¹⁰³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.3 in c.

¹⁰³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.3 ad.3.

¹⁰³⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Libero arbitrio*, L.III, c.17: ML 32,1294.

¹⁰⁴⁰ Quod avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. SAN GREGORIO, *In Evang.*, L.I, hom.16.

avaricia. Por ella el hombre vive subordinado a bienes inferiores a él a los cuales tiene rendido su corazón y sometida su voluntad. Se esclaviza ante los bienes exteriores deseándolos desequilibradamente para usarlos¹⁰⁴¹. A partir de su conversión a los bienes inferiores se va granjeando paulatinamente, en la medida que aumenta el amor a esos bienes, la aversión a los bienes más excelentes, por cuanto se adhiere viciosamente a lo inferior¹⁰⁴². De este modo, la avaricia conlleva un gran peligro en la vida humana, ya que por ese camino el desorden se agrava inevitablemente¹⁰⁴³.

Este mal va desequilibrando la afectividad del ser humano, pues el deleite que produce, a diferencia de la gula y la lujuria que obran deleitando lo sensorial, se da por la sola aprehensión de la mente que constata la posesión de estos bienes y que gusta de meditar frecuentemente¹⁰⁴⁴.

Este desbarajuste tiene razón de capital, por cuanto el deseo desordenado es fin al que se va disponiendo a servir todo el hombre, con lo que elige y con lo que hace. El deseo del avaro es tener suficiente, lo cual se asemeja a una de las condiciones de la felicidad: ser completa. Pero como el afecto está puesto en un bien que jamás puede considerarse suficiente, el movimiento del avaro por los bienes no puede concluir. De esta forma, resulta que, debido a su avaricia, se presta en su interior a utilizar toda clase de medios, buenos y malos, para conseguir lo que desea y jamás se considera del todo satisfecho.

La avaricia, en cuanto a la inmoderada tendencia a retener los bienes, puede darse de dos modos distintos. En primer lugar, siendo defectuoso el desprendimiento. Esto se puede manifestar en dar poco, lo cual recibe el nombre de *parquedad*; en la incapacidad de dar, que se denomina *obstinación*; o, en última instancia, en la dificultad para desprenderse por tener una gran estima a cantidades insignificantes, lo que se conoce con el nombre de *tacañería*¹⁰⁴⁵.

Una segunda especie de avaricia tiene que ver con el modo de adquirir el dinero. Es lo que sucede cuando, para adquirir dinero, se utilizan medios torpes y la persona se entrega a labores indignas. También se lo puede procurar mediante actos

¹⁰⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.5 ad.4.

¹⁰⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.5 ad.2.

¹⁰⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.5 ad.3.

¹⁰⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.6 in c.

¹⁰⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.8 ad.4.

intrínsecamente desordenados, como la prostitución u otros, o sacando interés de lo que debería prestarse gratuitamente, lo que se llama *usura*. Es otra forma de avaricia sacar poco provecho de grandes esfuerzos¹⁰⁴⁶.

Otros modos que puede adoptar el deseo desordenado de riquezas en cuanto a su obtención son los que surgen por la utilización de medios injustos, ya sea por la violencia con los vivos, como los ladrones, por el despojamiento de los muertos o por el enriquecimiento a costa de los amigos, como es el caso a veces, de los jugadores¹⁰⁴⁷.

Pues, bien, por avaricia el hombre realiza actos indebidos para conseguir lo que ésta persigue. Éstos pueden distinguirse según traten de la retención de las riquezas, de su adquisición, del afecto interior o de los efectos exteriores que causa.

Por la retención malsana de las riquezas puede verse impedida la capacidad de compadecerse por las necesidades de otro y de auxiliarle, lo que ha sido llamado *dureza de corazón o crueldad*¹⁰⁴⁸.

La dureza de corazón se vincula fuertemente a los efectos que produce la falta de amor. Ocurre que el avaro tiene el corazón extremadamente débil en cuanto al deseo de riquezas se refiere; por eso su corazón se ablanda en forma desmedida ante ellas. No obstante, se cierra al bien de otro, su corazón se petrifica, privando al hombre del bien de la amistad, de la conversación y de la convivencia amistosa, pues un corazón duro no es capaz de experimentar la fruición del encuentro ni el aumento del fervor amoroso. Sólo goza en la posesión de los bienes que persigue y aumenta desordenadamente el fervor por ellos, vivenciando un gran desfallecimiento ante su pérdida o distancia.

Por el deseo desordenado de adquirir bienes, puede originar una alteración interior a nivel afectivo, que se caracteriza por una excesiva solicitud referida a preocupaciones vanas denominada *inquietud*. Así, el avaro se ve atormentado muchas veces por la imaginación, que le presenta futuras dificultades o catástrofes que le generan temor. Por eso el avaro vive más en el temor que en la esperanza, temor que aumenta su solicitud por los bienes y aumenta sus preocupaciones, tornándose en un circuito emocional cerrado que excita la imaginación desordenada y priva al hombre de sosiego

¹⁰⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.8 ad.3.

interior. Esta misma inquietud puede incitar en él el deseo de obtener ganancias de modo sucio¹⁰⁴⁹.

En lo que se refiere al efecto exterior, la avaricia lleva al hombre a la violencia que puede ser la *rapacidad*¹⁰⁵⁰ y eventualmente al engaño. Si el engaño es por medio de palabras, tenemos la *mentira* o *falso testimonio*¹⁰⁵¹, la que acompañada de un juramento da origen al *perjurio*. Ahora bien, si se consume el engaño con obras, tenemos el *fraude* o *hurto*¹⁰⁵², mientras que si involucra íntimamente a personas a las que se defrauda se llama *traición*¹⁰⁵³.

Como resultado de la avaricia, entonces, surge un corazón duro replegado sobre sí mismo, y una intranquilidad interior que impide atender a la realidad de las cosas y a las verdaderas necesidades humanas debido a una constante preocupación sobre el futuro y a una incapacidad de centrarse en el presente, gozando bien de lo que se posee, además de una tendencia a la insatisfacción, al temor y a la desconfianza, a la mentira y al engaño si el deseo de adquirir bienes es muy impetuoso.

8. *La soberbia humana*

Para conocer adecuadamente el orden que corresponde a la vida humana, resulta útil, en consecuencia, estudiar brevemente el desorden de la soberbia y su impacto destructor en la vida del hombre.

La soberbia es un desorden que se manifiesta en la aspiración voluntaria del hombre a algo que escapa a sus posibilidades¹⁰⁵⁴, que no es proporcionado a la recta razón, por lo cual se aparta de ella siendo *presuntuoso*. Además, le incita a aparentar más de lo que él es y a menospreciarse. De este modo, es un vicio que se opone a la magnanimidad, ya que desea las cosas grandes desordenadamente¹⁰⁵⁵. Lo formal en ella es el anhelo desordenado de la propia excelencia. Y así como la vanidad puede

¹⁰⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.8 ad.3.

¹⁰⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.8 ad.3.

¹⁰⁵¹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁵² Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.118, a.8 in c.

¹⁰⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.1 in c.

¹⁰⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.1 ad.3.

llevar a ella, todos los vicios pueden tenerla por reina y madre, difundiéndose sobre cada uno. Otros desórdenes pueden tener su origen en la soberbia directamente, en la medida en que apunten también al fin de ésta, la propia excelencia. Indirectamente, ella es causa de los demás vicios porque, alentado por ella, el hombre desprecia todo lo que le impide hacer lo que quiere¹⁰⁵⁶.

El sujeto de este defecto es el apetito irascible, puesto que su objeto -la propia excelencia- constituye un bien arduo. Sin embargo, hay que considerar que “lo irascible” posee también una acepción espiritual y, en este sentido, la soberbia también forma parte de los desórdenes de la voluntad¹⁰⁵⁷.

El soberbio se ensoberbece incluso por la virtud que pueda poseer¹⁰⁵⁸. Falla en él un principio intrínseco fundamental para acceder a un conocimiento profundo y verdadero de las cosas, pues no se digna a aprender de otro¹⁰⁵⁹. Al deleitarse únicamente en su propia excelencia, siente fastidio de la Verdad, que es más brillante que él; le desagrade el sabor de las cosas verdaderas que le obligan a olvidarse de sí mismo. Está constantemente buscando superar a los demás¹⁰⁶⁰ para ser considerado el más perfecto. Este vicio supone siempre la posesión de un bien del cual el hombre se sirve para enaltecerse más de la cuenta. Consecuentemente, La soberbia humana mermar la capacidad y disposición de dar y se mueve solamente en pos de un espíritu de conquista y dominio¹⁰⁶¹.

La soberbia puede darse bajo cuatro especies. En primer lugar, según la consideración de lo poseído. Si el bien que se posee es muy excelente, brinda mayor ocasión para ensoberbecerse, por lo cual atribuirse un bien que no se posee aprovechando la excelencia que brinda da origen a la primera especificación de la soberbia. Por otra parte, puesto que es más excelente poseer un bien por mérito propio, constituye otra forma del mismo desorden afirmar que lo poseído gracias a otro, se posee por sí mismo. Otra especie se configura al considerar un bien que se ha recibido inmerecidamente como fruto de los méritos personales, en otras palabras, la soberbia

¹⁰⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.2 in c.

¹⁰⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.3 in c.

¹⁰⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.162, a.2 ad.3.

¹⁰⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.3 ad.1.

¹⁰⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.3 ad.4.

¹⁰⁶¹ Cfr. WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.57.

no acepta bienes gratuitos. Un cuarto y último tipo de soberbia se manifiesta en un desprecio de los demás por el deseo de acaparar la atención de todos¹⁰⁶².

Todas las especies pueden expresarse en la vida cotidiana del soberbio. Aun cuando el vicio no se encuentre fuertemente arraigado, se dan actos desordenados vinculados a la soberbia. Comenzando por la visión, la soberbia lleva al individuo a caer en la *curiosidad*, cayendo en la dispersión fácilmente; puesto que sólo está enfocado en sí mismo, dirige su atención a cualquier cosa que puede hacerle brillar más. En cuanto a las palabras, el soberbio tiende a hablar mucho y de cosas que no sabe o poco razonables. Generalmente utiliza un tono de voz fuerte, denotando *altanería* en el trato con otros. Asimismo, es propenso a la risa tonta, muy vinculada a la *alegría necia*. También es *jactancioso*, pues busca hablar de sí mismo aunque no se le pregunte, llevando las conversaciones a temas que le permitan revelar sus cualidades. Con frecuencia la persona procura, además, apartarse de la regla común, mostrando constantemente su *singularidad* con el fin de captar la atención y ser reconocido o de aparentar ser más excelente de lo que es¹⁰⁶³.

Interiormente, debido a este vicio, la persona se prefiere a los demás, ya que se considera superior. Por eso, permanece especialmente atento a los defectos ajenos y encuentra dificultades en apreciar las virtudes y todos aquellos aspectos por los que otros puedan ser más perfectos que él, manifestando *arrogancia*. Ésta es causa interna de la jactancia y, en ese sentido, la jactancia nace de la soberbia, a pesar de que también pueda deberse a la vanidad en la medida en que se orienta a la búsqueda de la gloria y del honor¹⁰⁶⁴.

La soberbia también lleva a la *presunción*, que consiste en considerarse capaz y digno de todo, incluso de lo más difícil. La soberbia impele con fuerza a defender los propios defectos, excusándose o dándole apariencias de virtud con incapacidad de aceptarlos como tales. El sujeto no confiesa con franqueza lo difícil que le resultan algunas tareas, deberes, situaciones o personas y rechaza los castigos por los errores que reconoce, por lo general, engañosamente. Existe una tendencia a la *rebelión*, como incapacidad de someterse a lo superior porque se resiste a reconocerlo como tal. De ahí que se

¹⁰⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.4 in c.

¹⁰⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.113, a.2 ad.2.

¹⁰⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.132, a.5 ad.1.

tienda a gozar más de lo conveniente en hacer la propia voluntad y, por lo mismo, se acostumbra al desorden sin cuestionamientos¹⁰⁶⁵.

Este mal impide el orden natural de la vida humana, según el cual las personas se someten libremente unas a otras. Además, lleva al hombre a desafiar su propia conciencia, luz de la verdad que brilla interiormente, como norma de sus actos. Y, apartándose de esa primera norma, no se somete apropiadamente al bien que le trasciende¹⁰⁶⁶.

Así sucede que, debido al vuelco hacia la propia persona provocado por la soberbia, se llega al desprecio de un bien que puede ser infinito. A diferencia de otros desórdenes humanos en que se aparta de la verdad por ignorancia o debilidad, en la soberbia se la rechaza porque no quiere obedecerla. Por eso, lo que en otros vicios o defectos es accidental, como apartarse del respeto al bien ajeno por no resistir la atracción hacia él o ignorar invenciblemente que lo tomado pertenece a otro, en la soberbia es esencial, pues la persona se aparta voluntariamente debido a que odia lo que se juzga como norma suprema, y esto constituye su acto principal¹⁰⁶⁷.

Ella es considerada la reina y madre de todos los desórdenes del hombre. Es reina en cuanto se transforma en la corona del ascenso que realiza el hombre desde la avaricia hasta la vanidad. Y madre por cuanto, apoderada del corazón del hombre, concibe, custodia y da a luz a todos los vicios capitales, que luego lo arrastran a todo género de maldades¹⁰⁶⁸.

La soberbia busca irracionalmente la excelencia en sí, a diferencia de la vanagloria, que desea su manifestación. Y aunque no se identifican, la primera es causa, de alguna forma, de la segunda¹⁰⁶⁹. Se trata de un problema donde falta moderación, por lo que se vincula a la templanza cuya función es moderar. Sin embargo, dado que el problema recae en el apetito irascible, es susceptible de ser tratada dentro de las consideraciones sobre las materias relacionadas con la fortaleza.

¹⁰⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.4 ad.4.

¹⁰⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.5 ad.2.

¹⁰⁶⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.6 in c.

¹⁰⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.8 in c.

¹⁰⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.8 ad.2.

Esta exagerada altivez es una alteración que se opone a la modestia del hombre, la cual impone moderación en aquellas materias que no tienen la vehemencia del deseo de los deleites que brindan la comida, la bebida y el placer venéreo, pero que igualmente requieren ponderación¹⁰⁷⁰. Esta virtud vela sobre el modo¹⁰⁷¹ en cuestiones más débiles que los deleites del tacto, que son cuatro: el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia, el deseo de conocimientos, los movimientos corporales y la manera de vestir¹⁰⁷².

9. *El odio como último y devastador desorden en la vida humana*

El odio como afecto es el impulso de la potencia apetitiva que se mueve únicamente por la aprehensión de algo inconveniente¹⁰⁷³. Como vicio -acto del apetito intelectual- lleva al hombre a apartarse en forma voluntaria del bien, directamente por el bien mismo. Es decir, se suscita aversión a la verdad en sí misma¹⁰⁷⁴.

El odio voluntario, por cuanto ancla en el movimiento de la voluntad, tiene un carácter muy íntimo y, cuanto más voluntario, tanto más íntimamente el hombre se aparta de lo que odia.

En la génesis de las pasiones, después del amor natural tiene lugar el odio a lo antinatural. A diferencia del afecto normal, el movimiento odioso de la voluntad contra lo que es connatural no puede ser lo primero, sino que acaece en último lugar. El odio voluntario hacia lo que es natural se sustenta en la corrupción consumada del orden. El odio al mal que contraría al bien natural es primero entre las pasiones del alma, lo mismo que el amor al bien natural. Pero el odio del bien connatural no puede ser primero, sino que es lo último, porque para consentirlo es menester la corrupción interna de la naturaleza que el mismo odio testimonia¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.160, a.1 ad.2.

¹⁰⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.160, a.2 in c.

¹⁰⁷² Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.29, a.1 in c.

¹⁰⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.2 in c.

¹⁰⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.5 ad.2.

Es decir, por la corrupción de la naturaleza se puede llegar a odiar un bien verdadero y connatural, el cual se considera un mal por esa misma corrupción.

Pero hay también otro mal no verdadero, sino aparente. Se trata de un bien verdadero y connatural, que es considerado como mal a causa de la corrupción de la naturaleza. El odio de este mal es por necesidad el último y no el primero¹⁰⁷⁶.

El desorden en el apetito intelectual conlleva un proceso de corrupción que finaliza en el odio al verdadero bien del hombre. Por la tristeza que causa el bien del prójimo, producto de la vanidad instalada en el corazón, no sólo se siente el movimiento de odio hacia otro, sino que se consiente hundiendo raíces en el corazón del hombre, lo cual hace imposible la amistad y la convivencia fecunda. Así, la envidia engendra el odio al semejante¹⁰⁷⁷, del cual se desprende luego el odio hacia la causa primera¹⁰⁷⁸. Es decir, aun cuando la causa sea buena, y por lo tanto, no se la pueda odiar en sí misma, la persona puede odiarla al considerarla según sus efectos, los cuales son odiados debido a la envidia.

En consecuencia, a pesar de la dificultad para ser engendrado por el hombre, el odio constituye el final perverso posible de todas las cosas¹⁰⁷⁹. El odio es el fruto de la completa corrupción interior del hombre. Por la avaricia, fue conducido a la vanidad, lo cual eleva a la soberbia que la consolida, y así da fruto a la acidia, a la envidia y a la ira. Mas la ira que no cesa degenera en odio, que es el más destructor efecto del desorden interior irracional humano¹⁰⁸⁰.

10. *El orden humano del deseo de excelencia*

Ocurre con el amor desordenado a la gloria vana, algo muy similar a los efectos formales de la intemperancia, tal como se refleja en el ejemplo de la reina que somete a las demás virtudes como esclavas. Así lo afirma San Agustín, en ese mismo pasaje:

¹⁰⁷⁶ Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed aestimatur ut malum propter corruptionem naturae. Et huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.5 ad.3.

¹⁰⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.6 in c.

¹⁰⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.6 ad.2.

¹⁰⁷⁹ KANT, *Das Ende aller Dinge*, p. 190.

¹⁰⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, 34, a.6 ad.3.

Nada más ignominioso, más deforme, más insoportable que la visión que ofrece este cuadro a los hombres de bien, dicen estos filósofos; y dicen bien. Pero si imaginamos otra pintura parecida, representando las virtudes al servicio de la gloria humana, no creo que quedase debidamente reflejada la belleza que se merece. Porque, aunque la gloria humana no sea una mujer sensual, sí está, y en sumo grado, hinchada y llena de vanidad. Por ello es indigno de la peculiar solidez y firmeza de las virtudes rebajarse como esclavas, de forma que nada programe la prudencia, nada distribuya la justicia, nada soporte la fortaleza y nada modere la templanza, si no es del agrado de los hombres y se somete a la hueca gloria¹⁰⁸¹.

Ni siquiera se libra de tal esclavitud, el que desprecia la gloria que los demás le brindan, pero se complace demasiado en sí mismo, teniéndose por superior, pues aun éste es esclavo de sus propias alabanzas. En palabras de San Agustín: “Y no traten de excusarse de este baldón quienes, insensibles a la estima ajena y menospreciando la gloria, se complacen en sí mismos, teniéndose por sabios. Su virtud – si es que existe alguna- está sometida de otra manera a una cierta alabanza humana, ya que quien se complace en sí mismo, no es otra cosa que un hombre”¹⁰⁸².

Ahora bien, ¿cuál es el remedio, desde el punto de vista del orden natural, contra la causa de la vanidad humana? Éste se encuentra en una de las cuatro formas que adopta la *modestia*. Quien desea y debe desear la excelencia tiene que, de alguna manera, templar y refrenar el ánimo para no anhelarlo desmedidamente, lo cual le alejaría de su bien. Así como la magnanimidad empuja al hombre a las cosas grandes según la recta razón¹⁰⁸³ y fortalece su ánimo ante la desesperación, la *humildad* perfecciona su ánimo de manera que guarde la justa medida en su deseo de ser

¹⁰⁸¹ Nihil hac pictura dicunt esse ignominiosius et deformius, et quod minus ferre bonorum possit aspectos: et verum dicunt. Sed non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur, ubi virtutes humanae gloriae serviant. Licet enim ista Gloria delicate mulier non sit, inflat tamen est, et multum inanitatis habet. Unde non digne servit soliditas quaedam firmitasque virtutum, ut nihil provideat prudential, nihil distribuat iustitia, nihil toleret fortitude, nihil temperantia moderetur, nisi unde placeatur hominibus et ventosae gloriae serviatur. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.V, c.20.

¹⁰⁸² Nec illi se ab ista foeditate defenderint, qui, cum aliena spernant iudicia velut gloriae contemptores, sibi sapientes videntur es sibi placent. Nam eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo qudam humaae subditur laudi: neque enim ipse qui sibi placet, homo non est. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.V, c.20.

¹⁰⁸³ Ad tertium dicendum quod humilitas reprimat appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.1 ad 3.

excelente. La humildad es principalmente una decisión interna¹⁰⁸⁴ que sigue a un juicio sincero y verdadero respecto de sí mismo. Puede un hombre parecer soberbio y en realidad ser muy humilde o, por el contrario, parecer muy humilde por sus actos externos y, en el fondo, ser muy soberbio¹⁰⁸⁵. La forma de la humildad es esencialmente interna¹⁰⁸⁶. A esta actitud interior siguen ciertas formas externas que no necesariamente coinciden con la verdad del corazón.

La humildad en cuanto virtud lleva consigo cierto laudable abatimiento de sí mismo. Esto se hace, a veces, sólo con signos externos y es fingido, lo cual constituye la falsa humildad, de la cual dice San Agustín en una carta, que es gran soberbia, porque parece que busca la excelencia de la gloria. Pero a veces se hace por un movimiento interno del alma, en cuyo caso la humildad se considera como virtud propiamente dicha, porque la virtud no consiste en manifestaciones externas, sino principalmente en la decisión interna de la mente, como afirma el filósofo en *Ethic*¹⁰⁸⁷.

Ser humilde es fácil ya que basta con pensar honestamente acerca de quién es uno y qué es lo que en realidad tiene por sí mismo¹⁰⁸⁸.

Existe un movimiento afectivo vinculado a la soberbia que es el *sentimiento de soberbia*, el cual consiste en sentirse superior a otros. Es moderado por la virtud de la humildad. Éste surge con facilidad puesto que se aprovecha incluso de los actos de virtud para mover al hombre a enaltecerse; sin embargo, consentirlo después de un

¹⁰⁸⁴ Ad tertium dicendum quod humilitas, sicut et ceterae virtutes, praecipue interius in anima consistit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.3. ad.3.

¹⁰⁸⁵ Ad tertium dicendum quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt praecipue a bonis, etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.38, a.2 ad.3.

¹⁰⁸⁶ Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Eccli. XIX, *est qui nequiter se humiliat, et interiora eius plena sunt dolo*. Et secundum hoc, Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate vocem suam submittit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.113, a.2 ad.3.

¹⁰⁸⁷ Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem ad ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem. Unde haec est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit, in quadam epistola, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriae. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animae. Et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus, quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.1 ad.2.

¹⁰⁸⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.6 ad.1.

juicio objetivo es difícil. Así la diferencia entre el sentimiento y el acto de soberbia es el consentimiento apoyado en un juicio que afirme tal superioridad. Es un juicio arduo de mantener debido a la fragilidad objetiva de la naturaleza humana.

La humildad permite al hombre servir con alegría y considerarse sin complejos siervo de otro. Ello porque el humilde está siempre atento a las cualidades de los demás que él no posee y a los defectos propios que ellos no tienen, de manera que los tiene por superiores, sin negar todo lo bueno que posee¹⁰⁸⁹.

Esto le impide elevarse desordenadamente por encima de otro. Por eso, la humildad le permite tratar y tratarse según la verdad. La persona humilde es clara en los juicios sobre sí y los deseos que tiene, sin dificultades para compararse con otros si es necesario, lo cual lo sitúa lejos del timorato o vergonzoso¹⁰⁹⁰ que no puede hacerlo. El humilde puede compararse reconociendo siempre con sencillez y firmeza la verdad de las cosas. Tanto así que es capaz, gracias a la humildad, de someterse al juicio recto que hace respecto de lo que debe ser obrado.

El bien de la virtud humana consiste en el orden de la razón, el cual se mira principalmente por orden al fin (...) Pero, secundariamente, se tiene en cuenta también el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, en forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y todas las demás virtudes en alguna materia especial. Por eso, después de las virtudes teológicas y de las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.3 in c.

¹⁰⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.2 ad.1.

¹⁰⁹¹ Respondeo dicendum quod bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.5 in c.

Resulta claro apreciar que la humildad posee una particular excelencia dentro del cuadro completo de las virtudes. Así, el hombre débil que posee la virtud de la humildad es más perfecto que uno justo pero soberbio, ya que la hinchazón de la soberbia destruye la justicia, mientras que la fuerza -aparentemente impotente- de la humildad ennoblece a pesar de la debilidad.

La humildad no se antepone a la justicia, sino a la justicia unida a la soberbia, que ya no es virtud. De igual modo, en el extremo contrario, el pecado se perdona por la humildad, ya que se dice del publicano, en Lc 18, 14, que volvió a su casa justificado. Por eso dice San Juan Crisóstomo: Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia, y otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad unidas a él, mientras que veréis al otro vencido, no por la fragilidad de la justicia, sino por el peso y la hinchazón de la soberbia¹⁰⁹².

En realidad, el humilde es un hombre fuerte, sólido interiormente¹⁰⁹³ y dispuesto a las más altas excelencias si es necesario. Por el contrario, sin esta virtud, toda su grandeza interior finalmente se desarma y todo el bien que cree poseer se le arrebatada. Ella dispone al hombre para los bienes propiamente humanos, los que verdaderamente le perfeccionan y le orientan a su felicidad. Y aunque no es lo más importante que debe el hombre poseer, sin humildad no puede obtener lo que constituye su verdadero bien¹⁰⁹⁴, puesto que sin ella no hay amistad. El hombre humilde es el único capacitado para dar y para darse.

A la humildad se puede acceder por dos caminos. Como don, donde lo interior precede a lo exterior, o mediante el esfuerzo, que primero controla lo externo y luego se consolida internamente¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹² Ad primum ergo dicendum quod humilitas iustitiae non praefertur, sed iustitiae cui superbia coniungitur, quae iam desinit esse virtus. Sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur, nam et de publicano dicitur, Luc. XVIII, quod merito humilitatis descendit iustificatus in domum suam. Unde et Chrysostomus dicit, *geminas bigas mihi accommodes, alteram quidem iustitiae et superbiae; alteram vero peccati et humilitatis. Et videbis peccatum praevertens iustitiam, non propriis, sed humilitatis coniugae viribus, aliud vero par videbis devictum, non fragilitate iustitiae, sed mole et tumore superbiae*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.5 ad.1.

¹⁰⁹³ humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.5 ad.2.

¹⁰⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.161, a.6 ad.4.

¹⁰⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.6 ad.2.

La humildad modera el apetito del hombre que tiende a la grandeza, pues tiene su norma en el conocimiento y, gracias a eso, no sobreestima su valor. De ahí que la primera exigencia para ser humilde es la capacidad de recurrir a la propia conciencia reflexionando sobre de sí. Para ser humilde, es necesario pensar y conocer bien, cultivando la capacidad de enfocarse en una sola cosa y, desde ahí, juzgar todos los asuntos.

La moderación del apetito se puede conseguir templando inicialmente algunos aspectos externos que poco a poco se van revistiendo de la realidad interior enraizada en la persona. Tales aspectos se encuentran muy vinculados a la estudiosidad, porque la humildad se funda en el conocimiento, que permite al hombre no sobreestimarse. A partir de esa disposición interna iluminada por el conocimiento, emanan signos exteriores como palabras, actos y gestos, reflejos de lo que se oculta en el interior.

Entre tales elementos externos mediante cuya moderación el hombre puede adquirir alguna humildad, se encuentra, en primer lugar, la mirada. El hombre tiende a dispersarse ya desde lo que ve, debido a la cantidad de cosas que atiende en poco tiempo. En la medida en que controla su vista, manteniéndola lo menos dispersa posible, combate un gran obstáculo para la humildad y el conocimiento, que es el vicio de la *curiosidad*. Ésta surge porque el hombre posee un deseo natural de conocer que puede subvertirse, perdiendo de este modo su unidad como cognoscente.

La *estudiosidad*, por su parte, le permitirá enfocarse en lo importante y dejar con tranquilidad lo que no es pertinente. La vista facilita el acceso al conocimiento, pero puede constituir un gran obstáculo si no se la dirige y controla y, en cambio, se está siempre mirando a todas partes.

Otro elemento a cuidar es el modo de hablar, yendo de la altanería a la amabilidad, hablando poco y sobre cosas razonables que edifiquen y sean un aporte, con un tono de voz menos avasallador que el comúnmente utilizado. El modo de hablar altanero impide que el hombre adquiera fuerza interior al permanecer excesivamente atento al exterior. De esta manera, la persona descuida la tranquilidad de su corazón por dedicarse a conversaciones vanas y superficiales, buscando ser considerada y atendida. Al hablar así atrae en menor medida la atención de los demás y, por lo mismo, se habitúa a no sufrir por no acapararla y se libera progresivamente del deseo exagerado de obtenerla.

Otra ayuda para la humildad y el control de la soberbia consiste en habituarse a no reír con demasiada facilidad, combatiendo la alegría necia. Se trata de que el hombre ría de buena gana y goce, pero despreciando la risa tonta motivada por cosas que no la ameritan. En última instancia, se trata de no intentar agradar ni llamar la atención evitando la búsqueda exagerada de elogios.

Por otra parte, la capacidad de guardar silencio hasta ser interrogado también constituye un modo exterior de cultivar la humildad, esto es, mantenerse en silencio atendiendo a lo que otro dice sin buscar en forma permanente el momento de hablar. La humildad se dificulta de manera considerable si el hombre se habitúa a pensar demasiado en sí mismo. Callar hasta que se le pregunte permite no centrarse excesivamente en sí y oír lo que otro comunica, evitando hacer demasiadas referencias a su persona y buscar coincidencias o episodios personales semejantes. Por el contrario, el humilde pretenderá atender a quien tiene enfrente y a la singularidad de su relato, gozando de lo suyo y siendo capaz de prescindir de lo propio.

Otro aspecto exterior importante para esta virtud radica en ajustarse a la regla común, eludiendo las singularidades mediante las cuales la persona se vuelve foco de atención y quiere parecer mejor de lo que es. La *singularidad* es un vicio por llamar especialmente la atención ajena. Se buscan novedades que generen tanto elogios como críticas para acaparar indebidamente las miradas hacia uno. También se adoptan modos y se realizan actividades inusuales con el fin de parecer únicos. La singularidad es sutil, pues busca las más mínimas ocasiones para sobresalir, sea en las comidas, los lugares que se frecuentan, las diversiones y pasatiempos, los gustos o los modos de vestir, de peinarse, de hablar, de sentarse, de ubicarse en un lugar y de moverse. Toda la vida humana es susceptible de ser singularizada con desproporción en este sentido, conformando un espacio de cultivo silencioso de la vanidad y la soberbia. Ajustarse al estilo común de hacer las cosas protege el ánimo del hombre, evitando la singularidad y el afán de novedad.

A partir del cuidado y la repetición de estos signos exteriores, la humildad comienza a brotar en el interior del hombre y se transforma en la forma de todo lo que el hombre hace. Aquello que al comienzo requiere de lucha y fatiga se transforma en un modo natural de comportarse.

La humildad se va engendrando cuando la persona se concentra en su interior y se preocupa de atender a ciertos aspectos a los cuales se dispone.

El primero de ellos es la *arrogancia*, por la que uno se considera mejor y se prefiere a los demás. Ella se ordena si se atiende, más que a los defectos, a las virtudes del otro, y más que a los aspectos en que se es superior, a aquéllos por los cuales uno es inferior. Esto permite, además de apreciar auténticamente al otro, mantener una disposición interna abierta y honesta que contribuya a la capacidad de admiración y de gozo por los bienes ajenos.

Asimismo, conviene a la humildad, y en su perfección es fruto de ella, que uno no acostumbre a considerarse apto para todo género de cosas por fáciles que sean, lo cual contribuye a disminuir la presunción metida en el alma.

Otro elemento interior que refuerza la humildad tiene que ver con la costumbre de no defenderse cuando se le atribuyen defectos, sobre todo si son verdaderos, como sería si ante comentarios ajenos la persona justifica su temor vistiéndolo de prudencia, o la crueldad de severidad, o la tacañería de justicia. El que se prefiere a sí mismo tiende a justificarse, sin reconocer las faltas y defectos pesquisados por otro. La humildad libera del juicio bueno o malo de los demás. La verdad se transforma en el juez de sus actos y tiene por testigo verídico su propia conciencia, de manera que, más que frente a otro fuera de él, se encuentra ante otro dentro de él más elevado que lo más alto de él y que se expresa en su conciencia.

Además, es necesaria la capacidad de reconocer frente a sí mismo y a otro que algo resulta penoso y que, por la misma humildad, se acepta con paciencia. La soberbia incita a lo contrario. Ella quiere autoafirmar a la persona ocultando su debilidad. La humildad, por su parte, permite perseverar aún en medio de las dificultades en situaciones difíciles, conciente de la propia limitación e insuficiencia para servir, movido por una convicción interior y no por alabanzas o prestigio. Se facilita inmensamente la concepción y fortalecimiento de la humildad cuando el hombre se acostumbra a reconocer lo que le resulta arduo.

Es posible que, por humildad, la persona tome un camino difícil por aceptar el mandato de su conciencia o el de alguien más prudente. La *obediencia* exige un alto grado de humildad y muestra la fuerza inmensa que posee la persona, pues nada hay más interior y más querido para ella que su voluntad para hacer o no hacer, siendo muy duro desistir de ella. Involucra un altísimo grado de autodominio ser capaz de renunciar a sí mismo y postergarse en sus deseos, por tanto, si hay costumbre de obedecer al superior, expresada en el orden natural en primer lugar por la *sindéresis*, el hombre se habitúa a la humildad. De esta manera, ejerce el poder máximo de la obediencia libre

que le eleva por sobre todo el orden cósmico, pues la grandeza de la persona es tal que puede obedecer. Es así como el fin de la libertad es la obediencia, y ésta es la altísima expresión de la Verdad y del Amor.

La humildad le abre interiormente, sin distorsiones, a querer lo que otro quiere. El hombre humilde es disponible, confía y se entrega y, por eso, descansa. Quien obedece verdaderamente es el que hace lo que quiere. Antes de cualquier elección, se manifiesta interiormente la voz de lo que es más alto y que expresa lo que el hombre verdadera e íntimamente es. Ello significa que, en la medida que obedece a su conciencia, la voluntad del Bien y la suya coinciden, de modo que son como una misma voluntad. La conciencia bien formada expresa el deseo íntimo del hombre que, aunque no siempre se experimenta a nivel sensible, no puede sino ser la expresión de su verdadero bien, de tal modo que al someterse se libera y al rebajarse se eleva. No puede ser de otra forma. La obediencia es un bien de la vida humana, garantía de felicidad y plenitud. Y sin la humildad, no se puede acceder a tan elevado bien¹⁰⁹⁶.

Para este intento de humildad es muy útil evitar la costumbre de deleitarse en hacer siempre lo que se desea. Intentar gozar haciendo lo que otro quiere enseña a obedecer. Así ocurre en el orden de la adquisición natural de la humildad. La humildad cuanto más perfecta hace que el hombre disfrute intensamente al hacer la voluntad de su amigo. Y, siendo la verdad su mejor aliada, busca estarle máximamente unida sirviéndole, de manera que el humilde se alegra al obedecerle, ya que desea compenetrarse con ella. La Verdad, por tanto, quiere lo que el hombre quiere y sale a su encuentro mediante la conciencia buena, que es amiga del hombre.

En la máxima perfección de la humildad, el mayor gozo es experimentado por el mismo hombre en su interior al compartir desde ese lugar con otro, comunicando y recibiendo el bien de otro y vinculándose amorosamente a más personas.

El humilde aspira siempre a estar unido a la verdad, fundamento de la auténtica paz interior, de la cual brotan signos exteriores en las palabras, los gestos y actos, que dan a conocer la vida interior, que encuentran anclados en la raíz de la humildad, que consiste en la admiración interior y recuerdo de la ley moral íntimamente meditada¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.4 ad.4.

¹⁰⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.161, a.6 in c.

Por lo mismo es que el hombre fuerte interiormente puede luchar contra la búsqueda desordenada de su propia excelencia, sin seguir su propia voluntad, regulándola por el juicio de su conciencia recta, o del superior que tiene autoridad. No se arredra ante lo que le resulta áspero y difícil¹⁰⁹⁸.

En esa misma línea gana libertad interior como para reconocer y confesar objetivamente sus defectos, los cuáles le ayudan a no considerarse suficiente para las cosas altas, y ser capaz de considerar a los demás como mejores que sí mismo¹⁰⁹⁹.

Así, en lo relativo a los signos externos se aprecia la capacidad para no apartarse del modo común de hacer las cosas, el no mal gastar el tiempo en palabras inútiles, hablando lo justo, sin ser altanero en su mirada, riendo y expresando la alegría sin necesidad¹¹⁰⁰.

Este amor a la verdad abre al hombre al verdadero diálogo permitiendo el encuentro interpersonal y la comunicación de vida personal, de modo tal que el hombre puede afirmar con toda libertad:

Prefiero ser criticado por un cualquiera antes que ser alabado por el que yerra o adula. No teme la crítica el enamorado de la verdad, pues o se censura como adversario o como amigo. Si el enemigo insulta, se ha de tolerar; si yerra el amigo, se le ha de adoctrinar, y si enseña, ha de ser escuchado. La alabanza del que desbarra es confirmación del error; la adulación incita y arrastra al engaño¹¹⁰¹.

11. *La magnificencia dentro del acto de fortaleza*

Otro elemento importante de la fortaleza consiste en ejecutar, lo cual se realiza con perfección gracias a la *magnificencia*, virtud que permite hacer cosas grandes en honor a la verdad.

¹⁰⁹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁹⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁰¹ Magisque optabo a quolibet reprehendi, quam sive ad errante, sive ad adulante laudari. Nullus enim reprehensor formidandus est amatori veritatis. Et enim aut inimicus reprehensurus est, aut amicus. Si ergo inimicus insultat, ferendus est: amicus autem si errat, docendus; si docet, audiendus. Laudator vero et erans confirmat errorem, et adulans illicit in errorem. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.II, pref.1.

La magnificencia intenta hacer obras grandes. Y las obras grandes que hacen los hombres se ordenan a un fin. Pero ninguna de las obras humanas es tan grande como el honor de Dios. Y por ello, la magnificencia hace obras grandes, sobre todo en orden al honor de Dios. De ahí que diga el Filósofo, en IV *Ethic.*, que son gastos honorosos sobre todo los que se refieren a los sacrificios divinos; y de esto se preocupa principalmente el magnífico. Por esto mismo la magnificencia tiene conexión con la santidad, ya que su efecto principal se ordena a la religión o santidad¹¹⁰².

El hombre magnífico pone a disposición de la ejecución todo cuanto esté a su alcance, de manera que no se guarda bien alguno para la realización del buen propósito. Por esta virtud, los recursos invertidos son proporcionados a la grandeza y demandas de la obra a realizar. Ella se vincula especialísimamente al uso del dinero en las obras que lo requieren en grandes cantidades¹¹⁰³. Dado que pequeño y grande son conceptos relativos, aunque un hombre no posea grandes riquezas puede, en algún sentido, ser magnífico, en cuanto realiza sus obras, a partir de una decisión interna, con magnificencia interior.

El acto principal de la virtud es la elección interior, que puede existir en ella sin la fortuna exterior. Y en este sentido también el pobre puede ser magnífico. Pero para los gestos exteriores de las virtudes son imprescindibles los bienes de fortuna como instrumentos. Según esto, el pobre no puede ejercitar el acto externo de magnificencia en obras absolutamente grandes, sino acaso en obras grandes por comparación a alguna otra que, aunque pequeña en sí misma, puede, no obstante, realizarse con magnificencia proporcionada a ella, pues pequeño y grande son conceptos relativos, según dice el Filósofo en *Praedicamentis*¹¹⁰⁴.

¹¹⁰² Ad tertium dicendum quod magnificus etiam dat dona vel exennia, ut dicitur in IV *Ethic.*, non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati, sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.134, a.3 ad.3.

¹¹⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.134, a.3 ad.1.

¹¹⁰⁴ Ad quartum dicendum quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae sicut quaedam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparisonem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam parvum et magnum dicuntur relative, ut philosophus dicit, in *praedicamentis*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.134, a.3 ad.4.

Es decir, dispuesto a gastar todo lo que sea necesario¹¹⁰⁵, apartándose de la mezquindad¹¹⁰⁶. Lo opuesto radicaría en el consumismo, como se aprecia en el siguiente texto:

A lo pequeño se opone lo grande. Pero grande y pequeño son conceptos relativos. Y así como un gasto puede ser pequeño por relación a la obra, también puede serlo grande por la misma relación; por ejemplo, si excede la proporción que debe haber entre gasto y obra según la regla de la razón. Por tanto, es obvio que al vicio de la mezquindad, por la que no se llega a la proporción debida de gastos y obra, al intentar gastar menos de lo que exige la dignidad de la obra, se opone un vicio por el que se sobrepasa dicha proporción cuando se gasta más de lo proporcionado a la obra. Y este vicio se denomina en griego banausia, derivado de horno, porque consume todo como el fuego del horno; o también se llama apyrocalia, es decir, sin buen fuego, porque como el fuego, consume sin provecho alguno. En latín, este vicio puede llamarse consumismo¹¹⁰⁷.

En una línea similar, el despilfarro lleva a gastar mucho cuando no hay que gastar tanto.

Un mismo vicio es contrario a la virtud, que está en el medio, y al vicio opuesto. Así, pues, el vicio del despilfarro se opone a la mezquindad en cuanto sobrepasa el gasto la dignidad de la obra, gastando mucho cuando hay que gastar poco. Y se opone a la magnificencia por parte de la obra grande, que pretende sobre todo el magnífico, en cuanto que cuando hay que gastar mucho no gasta nada, o muy poco¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁵Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.1 ad.2.

¹¹⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.135, a.1 in c.

¹¹⁰⁷ Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum, ut dictum est, relative dicuntur. Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparisonem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quae esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiae, qua aliquis deficit a proportione debita expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Graece quidem dicitur banausia, a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis qui est in furno, omnia consumit, vel dicitur apyrocalia, idest sine bono igne, quia ad modum ignis consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium nominari potest consumptio. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.135, a.2 in c.

¹¹⁰⁸ Ad secundum dicendum quod idem vitium contrariatur virtuti quae est in medio, et contrario vitio. Sic igitur vitium consumptionis opponitur parvificentiae in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oportet expendere. Opponitur autem magnificentiae ex parte operis magni, quod praecipue intendit magnificus, in quantum scilicet, ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.135, a.2 ad.2.

Lo formal de la magnificencia puede asociarse al uso de todos los bienes, incluso interiores, que un hombre posee susceptibles de utilizar en la ejecución de sus obras virtuosas y que al guardárselos falla en sus propósitos y no hace lo que es su deber. Por eso, la mezquindad puede estar presente en toda tarea dura que no se lleva a cabo por falta de magnificencia.

Esta virtud es secundaria a la fortaleza a pesar de que no comparta la misma materia. Ambas coinciden en su tendencia a lo arduo, que se relaciona con la esperanza¹¹⁰⁹; no obstante, la materia de la magnificencia es menos difícil que los peligros que amenazan a la persona¹¹¹⁰ propios de la fortaleza.

Lo principal y más característico de esta virtud es la resistencia. Un hombre puede tener bien preparado su ánimo y poner a disposición de la obra todos los recursos necesarios, mas, con el paso del tiempo y a medida que emergen obstáculos, puede finalmente apartarse de lo que manda la recta razón.

En lo que respecta a resistir en el bien, son muy importantes tres virtudes que a continuación distinguiremos.

12. *Paciencia, perseverancia, constancia y estabilidad anímica*

Para el acto de fortaleza es imprescindible la resistencia, ya que no basta con elegir, sino que es necesario mantenerse firme en esa elección, lo cual es más arduo incluso que juzgar adecuadamente de las cosas, como afirma Santo Tomás: “es aún más difícil permanecer perseverantemente en lo que se conoce por el juicio de la razón, que juzgar rectamente”¹¹¹¹.

Los obstáculos pueden provenir desde el interior del mismo hombre, como es la turbación pasional que sobre él se puede cernir, siendo la tristeza sumamente eficaz para evitar proseguir en la consecución de un bien difícil. Por eso, es necesaria una virtud que mantenga firme el ánimo contra la tristeza para continuar en la búsqueda del propósito bueno y arduo. Ésta es la *paciencia*, que permite tolerar los males con ánimo

¹¹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.134, a.4 ad.1.

¹¹¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.134, a.4 in c.

¹¹¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.2, n.249.

tranquilo¹¹¹² para que el alma se proteja de la opresión de la tristeza¹¹¹³ que puede abatir el ánimo. Por este motivo, se la ha definido como la tolerancia voluntaria y continua de cosas arduas y difíciles por un bien honesto y útil¹¹¹⁴. Por la paciencia, el alma se mantiene tranquila; ella arranca de raíz la turbación producida por las adversidades¹¹¹⁵ y aparta los obstáculos para la vida virtuosa¹¹¹⁶, sobre todo en cuanto a la tolerancia voluntaria de los males que otros le provocan¹¹¹⁷, como pueden ser las injurias. La paciencia es fundamental porque excluye hasta la tristeza inmoderada que es la raíz de muchos desordenes internos¹¹¹⁸.

Es así como un hombre puede mantener su ánimo sereno cuando hablan mal de él, lo cual es reflejo de gran paciencia. Esta virtud arranca la raíz de la venganza injusta, la ira y el odio¹¹¹⁹. No obstante, este mismo hombre paciente no conserva el ánimo tranquilo ante las injurias infringidas a otros, en especial, hacia lo más noble¹¹²⁰.

Esa aparente tranquilidad denotaría una gran impaciencia interna. Por esto la importancia de la paciencia en la estabilidad de la vida anímica es fundamental, pero no es posible su expresión auténtica en terrenos difíciles, como que la tristeza no oprima desmedidamente el alma frente a los males infringidos por otros, sin antes tener un dominio respecto a la comida, en el caso de la *abstinencia*.

Como vimos al tratar de los desórdenes de la comida, la tendencia a adelantar siempre la hora de comer o comer vorazmente fomenta la impaciencia en el hombre, lo cual obstaculiza su capacidad de ser paciente en situaciones más duras¹¹²¹. Es decir, la

¹¹¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.1 in c.

¹¹¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.1 ad.3.

¹¹¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.5 in c.

¹¹¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.2 ad.2.

¹¹¹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.2 ad.3.

¹¹¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.4 ad.2.

¹¹¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.2 ad.1.

¹¹¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.4 ad.2.

¹¹²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.4. ad.3.

¹¹²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.148, a.4 ad.1.

impaciencia es fuente de desorden en la concupiscencia, mientras que la paciencia es la virtud que modera la opresión que causa la tristeza¹¹²².

Tenemos, entonces, que por el desorden en el deseo de tomar alimentos el hombre se ve afectado debido a la exacerbación de la concupiscencia y a la indefensión ante los ataques de la tristeza, lo cual abre paso diversas alteraciones afectivas, principalmente del deseo y la tristeza.

Dicho desequilibrio se manifiesta en los efectos de cada una. La impaciencia genera una incapacidad para controlar la ira y el odio, además de causar daños injustos a otros. La paciencia es una disposición interna que remueve aquello que da lugar a la inmoderación afectiva y constituye su principio de orden¹¹²³.

Por la paciencia, el hombre adquiere la facultad de autoposeerse, esto es, de dominarse y, por lo mismo, modera la turbación en dificultades que quita la tranquilidad al corazón humano¹¹²⁴.

En consecuencia, existe un vínculo entre la falta de paciencia, la inmoderación en los movimientos de tristeza, la mala costumbre en el modo de tomar alimentos y otros desórdenes afectivos. De esta manera, la impaciencia, que impide respetar los tiempos relacionados con la alimentación, puede constituir la raíz desde la cual se nutren la excesiva pesadumbre de ánimo, la incapacidad para aprehender, algunos malestares físicos, la incapacidad de tolerar los defectos ajenos, la dificultad para controlar la ira -en cuanto a lo que tiene de ofensa y deseo de venganza-, el descuido del bien ajeno y los sentimiento de odio.

Aun cuando desde el punto de vista natural el hombre posea ésta virtud, el hecho que sea capaz de tolerar males con voluntad tranquila en orden a conseguir bienes no terrenos no es posible sin la intervención sobrenatural que hace heroica la paciencia¹¹²⁵.

Persistir en una obra buena durante el tiempo requerido para su consumación es tarea de la virtud de la *perseverancia*¹¹²⁶. Ella no sólo impulsa a emprender la obra, sino que

¹¹²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.1 ad.3.

¹¹²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.2 ad.1.

¹¹²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.2 ad.2.

¹¹²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.136, a.3 in c.

¹¹²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.1 in c.

garantiza que, a pesar del tiempo, se llegue hasta el fin¹¹²⁷. Por tanto, lo propio de la perseverancia, que también se adjunta secundariamente a la fortaleza, es no ceder ante la dificultad que conlleva la prolongada duración de una buena obra¹¹²⁸. Esta virtud modera el temor a la fatiga, protegiendo al individuo del agobio¹¹²⁹ y desfallecimiento causados por su larga duración¹¹³⁰.

Fortalece también para no ceder, por ejemplo, a la falta de gusto y deleite en la ejecución de la obra, que en ocasiones lleva a desistir, lo cual implicaría blandura¹¹³¹, dejándose arrastrar por elementos poco importantes en consideración al fin de la obra. Este desbarajuste torna al hombre excesivamente delicado y a él lo disponen los desórdenes en los placeres del tacto, en la medida en que no está acostumbrado a privarse de ellos¹¹³².

La *inconstancia* se vincula estrechamente a la falta de perseverancia para resistir la ausencia de comodidades en la realización de los actos¹¹³³, lo que impide el trabajo y potencia la búsqueda excesiva de descanso y alivio¹¹³⁴. Esto se da de modo muy similar en el llamado *muelle*, el cual padece horror al verse privado de su bienestar, tanto que no se molesta en cuidar su apariencia ni su modo de vestir.

Los muelles o melindrosos consisten en lo mismo, pues la melindrosidad o haraganería es cierta molicie. La molicie huye desordenadamente de toda tristeza o molestia. La haraganería rehúye especialmente la tristeza o molestia del trabajo. El que arrastra su vestimenta por el suelo por no tomarse el trabajo de recogerla, lo cual es propio del

¹¹²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.1 ad.2.

¹¹²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.2 in c.

¹¹²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.41, a.4 in c.

¹¹³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.2 ad.2.

¹¹³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.1 in c.

¹¹³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.1 ad.1.

¹¹³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.1 ad.1.

¹¹³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.1 ad.3.

haragán o melindroso, es vencido por la molestia que considera se cerniría sobre él si levantase la vestimenta¹¹³⁵.

Por estas costumbres, el hombre va adquiriendo una deformidad afectiva que va obstaculizando su capacidad amatoria y contemplativa¹¹³⁶.

Por otro lado, debido a la ausencia de esta virtud, puede la persona perseverar sobrepasando la medida¹¹³⁷, cosa que se ve en el *pertinaz*, llamado también *hombre de idea fija*, según vimos en los vicios anejos a la vanidad. La pertinacia lleva a aferrarse demasiado a la propia opinión por lucir la propia excelencia¹¹³⁸ sin poder resistir la ausencia del deleite del reconocimiento, de modo que lo busca desordenadamente¹¹³⁹, emprendiendo obras imprudentes. Incluso, no desiste de ellas cuando es patente que no tienen razón de ser, por cuanto no es capaz de contenerse en su desproporcionado ímpetu.

La *perseverancia*, por el contrario, permite al hombre mantener la firmeza cuanto sea necesario, a pesar de la dificultad que significa el paso del tiempo. No obstante, el tiempo no es la única dificultad que se presenta durante la realización del bien; de los otros impedimentos se ocupa la *constancia*¹¹⁴⁰.

Al igual que la paciencia, la perseverancia heroica que atañe a bienes sobrehumanos, lógicamente, no se encuentra al alcance de las fuerzas humanas¹¹⁴¹. Ello quiere decir que perseverar en el bien absolutamente no es posible con la sola fuerza natural, pues

¹¹³⁵ Et dicit, quod ille dicitur mollis et delicatus qui deficit in his contra quae multi et contratendunt, resistendo, et possunt, vincendo. Ideo autem mollis et delicatus in idem ponuntur. Delitia enim est quaedam species mollitiei. Mollities enim refugit inordinate omnem tristitiam, sed delitia proprie refugit tristitiam laboris. Ille enim qui trahit vestimentum suum per lutum, ut non laboret se subcingendo, quod pertinet ad delicatum, vincitur secundum illam tristitiam quam reputat sibi imminere si levaret vestimenta. Et licet imitetur laborantem in hoc quod vestimenta trahit, et per hoc videtur non esse miser, tamen habet similitudinem cum misero in quantum fugiens laborem sustinet laborem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L. VII, lección 7, n. 11.

¹¹³⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹¹³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 in c.

¹¹³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 ad.1.

¹¹³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.138, a.2 ad.3.

¹¹⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.3 in c.

¹¹⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.4 in c.

por hacer el bien no se aprende a perseverar en él; de hecho, el individuo siempre puede en el tiempo, si lo quiere, obrar el mal¹¹⁴².

2. *Continencia e incontinencia humana*

En el hombre perseverante existen muchas pasiones desordenadas a las cuales, gracias a la perseverancia, se resiste. Ésta constituye una perfección de la dimensión racional que permite a la persona resistirse al impulso que le impele a dejar de hacer el bien. El perseverante no posee necesariamente un apetito recto en cuanto al fin, ya que, de lo contrario, no tendría movimientos afectivos opuestos a la orientación que le impone la razón. Por eso no responde perfectamente a la razón de virtud.

La continencia y la perseverancia no son perfecciones del apetito sensitivo, como consta por el hecho de que en el hombre continente y perseverante sobreaman pasiones desordenadas, lo cual no ocurriría si el apetito estuviese perfeccionado con algún hábito que lo conformase a la razón. Pero la continencia, como también la perseverancia, es una perfección de la parte racional que resiste a ser arrastrada por las pasiones. Sin embargo, no alcanza la condición de virtud, porque la virtud intelectual que bien dispone a la razón respecto de los actos morales presupone el apetito recto del fin, para captar bien los principios, es decir, los fines a partir de los cuales razona; lo cual no se da en el continente y en el perseverante. Además, la operación que procede de dos potencias tampoco puede ser perfecta, a no ser que una y otra potencia posean el debido hábito perfecto, así como la acción de un agente que obra mediante un instrumento no está bien preparado, por muy perfecto que sea el artífice principal. Por consiguiente, si el apetito sensitivo, al que mueve la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante no será perfecta; y por eso, tampoco el principio de la acción será virtud. De todo lo cual resulta que la continencia

¹¹⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.137, a.4 ad.3.

en los placeres y la perseverancia frente a las tristezas no son virtudes, sino algo menos que la virtud, según dice el Filósofo, en el libro VII de la *Ética*¹¹⁴³.

Lo mismo ocurre con la capacidad racional para resistir a los impulsos que asaltan a la persona desde el apetito concupiscible, permitiéndole enfrentar los malos deseos que emergen con fuerza¹¹⁴⁴. Así, ocurre que la *continencia* fortalece a la voluntad para que tales impulsos no la venganzan; es fuente de obras laudables y, en ese sentido, se le considera virtud, aunque tampoco lo es perfectamente. Resulta así que “puede el hombre resistir a la pasión gracias a la voluntad y por eso se le critica si hace algo deshonesto movido por la pasión¹¹⁴⁵.”

En el templado, la fuerza de la razón se impone de tal modo que no se dan en su apetito sensitivo movimientos inconvenientes. Éste se le somete a tal punto, que se podría afirmar que en él se dan pro-pasiones más que pasiones.

No obstante, hay que tener en cuenta que tales pasiones de Cristo fueron distintas de las nuestras bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto al objeto, porque en nosotros, ordinariamente, las pasiones de esa naturaleza son arrastradas a lo ilícito, lo cual no sucedió en Cristo. Luego, en cuanto al principio, porque, con frecuencia, tales pasiones se anticipan en nosotros al juicio de la razón. En cambio, en Cristo, todos los movimientos del apetito sensitivo se sucedían de acuerdo con el imperio de la razón. Por eso dice Agustín, en el libro XIV *De Civ. Dei*, que Cristo, en virtud de un gobierno indubitable, asumió en su alma humana esos movimientos cuando así lo quiso, lo mismo que se hizo hombre cuando le plugo. Finalmente, en cuanto al efecto, porque a veces, en nosotros estos movimientos no se quedan en el apetito sensitivo, sino que

¹¹⁴³ Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut philosophus dicit, in VII Ethic. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.3 ad.2.

¹¹⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.1 in c.

¹¹⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.III, lec.3, n.6.

arrastran a la razón. Esto no sucedió en Cristo, porque los movimientos naturalmente concordes con el cuerpo humano de tal manera quedaban retenidos, por su propio imperio, en el apetito sensitivo, que de ningún modo impedían a la razón hacer lo que convenía. Jerónimo, *In Matth.*, dice a este propósito: Nuestro Señor, para demostrar la verdad de la naturaleza humana que había asumido, se entristeció realmente; mas, a fin de que la pasión no dominase en su alma, se dice que comenzó a entristecerse a causa de una pro-pasión; para indicar que la pasión perfecta es la que domina al alma, es decir, a la razón, mientras que la pro-pasión es la que se inicia en el apetito sensitivo, pero no se propaga a otros ámbitos¹¹⁴⁶.

Éstas siguen a la razón sin jamás oponérsele, por lo que expresan la riqueza de una vida afectiva auténticamente humana.

No sucede lo mismo con el incontinente. En su caso, existe una recta estimación de lo que ha de hacerse o evitarse, pero el movimiento pasional le arrastra a lo contrario¹¹⁴⁷. Tanto el continente como el incontinente y el intemperante sufren un movimiento afectivo desordenado que le acomete, pues el apetito sensitivo no tiene propiamente la virtud que templea esos movimientos.

Tales movimientos desordenados no determinan las decisiones del hombre, ya que éste siempre puede controlarlos mediante la razón. Lo que ocurre es que el incontinente, a diferencia del continente¹¹⁴⁸, no sigue el dictamen de la razón¹¹⁴⁹ a pesar de conocerlo. De esta forma, su divergencia se encuentra a nivel espiritual y no pasional como podría

¹¹⁴⁶ Sciendum tamen quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *hos motus, certissimae dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo*. Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediabatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod *dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est, sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari*, ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.15 a.4 in c.

¹¹⁴⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L VII, lec.1, n. 3.

¹¹⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L VII, lec.1, n.15.

¹¹⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L VII, lec.1, n.15.

pensarse. Por lo tanto, la causa principal de la incontinencia es la voluntad, que no resiste a la pasión desordenada.

Esta debilidad del alma ocurre de dos maneras: al ceder antes de escuchar el juicio de la razón, originando el desenfreno de la incontinencia, o bien, al no seguir su consejo por debilidad¹¹⁵⁰.

El incontinente se rige por sus pasiones, de manera que es moralmente débil e incapaz de mantener el orden ante los bombardeos del apetito sensitivo, que arrasa con él¹¹⁵¹. El incontinente por lujuria, por ejemplo, debido a la inconstancia asociada a ella, se vuelve temeroso e inseguro, sintiéndose vulnerable e inepto en otros ámbitos como el trabajo, al que evita o abandona porque no resiste el temor. La *inconsideración* y la *precipitación* le hacen temer sobremanera la posibilidad de hacer el ridículo y aumentan la vergüenza de que se conozca cómo es en verdad.

Aún cuando, por disposición corporal orgánica, el hombre posea una fuerte inclinación hacia algún afecto como la ira, la melancolía o la concupiscencia, ella no es causa de su incontinencia, puesto que su origen es siempre racional; se debe a la negligencia del espíritu que no resiste con firmeza¹¹⁵². Estas inclinaciones únicamente constituyen ocasión para la incontinencia¹¹⁵³ que lo aparta de la razón.

Sabido es que lo universal puede tomarse de dos modos, según es en sí mismo, como si dijéramos que los alimentos secos son provechosos a todo hombre. De otro modo, según en particular, como si dijéramos que éste es hombre o tal alimento seco. Por eso, puede acontecer que lo universal considerado en sí mismo se conozca, tanto en hábito como en acto; pero que el universal considerado en este particular, o no se le tenga o no se lo conozca en hábito, o bien no se lo ejerza, es decir, no se lo conozca en acto¹¹⁵⁴.

¹¹⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.1 in c.

¹¹⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.1 ad.1.

¹¹⁵² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.1 ad.3.

¹¹⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.156, a.1 ad.2.

¹¹⁵⁴ Sciendum tamen quod dupliciter potest accipi universale. Uno quidem modo prout est in seipso: puta si dicamus quod omni homini conferunt sicca. Alio modo secundum quod est in re singulari, puta si dicamus quod iste est homo vel talis cibus est siccus; potest ergo contingere quod aliquis sciat et in habitu et in actu universale secundum se consideratum; sed universale consideratum in hoc singulari *vel non habet*, idest in habitu non cognoscit, *vel non operatur*, id est non cognoscit in actu. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.VII, lec.3, n.13.

Por esta vía sumerge al hombre paulatinamente en placeres cada vez más vergonzosos¹¹⁵⁵, preparando progresivamente la instalación de la intemperancia. Por otra parte, la voluntad del intemperante, se encuentra fuertemente inclinada a los disturbios por elección propia¹¹⁵⁶. Se goza en sus pasiones y actos debido a la mala costumbre que le priva de orden. En cambio, el incontinente no se inclina fuertemente, sino que es impulsado por la vehemencia de los afectos en el momento, que nublan su razonamiento.

En el incontinente, la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia, como para no tener en universal, verdadera opinión. Se da el caso de que por parte de la razón se proponga una única proposición universal, prohibiendo gustar desordenadamente de lo dulce, como si se dijera que ningún dulce debe ser gustado fuera de hora. Pero, de parte de la concupiscencia, se ponga que todo lo dulce es deleitable, lo cual es gustado por sí mismo por la concupiscencia. Como la concupiscencia, en lo particular traba a la razón, no es asumido bajo la razón universal, que dirá que esto está fuera de hora, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que esto es dulce. Así, se sigue la conclusión que es obrar¹¹⁵⁷.

Por lo mismo, se arrepiente rápidamente cuando los afectos se apaciguan. De ahí que las galimatías de la intemperancia son mucho mayores que las de la incontinencia, por cuanto más inhumano es debido a la ausencia de razón¹¹⁵⁸.

Es claro que, de alguna manera, ambos sufren de ignorancia, pero la del incontinente es menos grave, puesto que es producto de la inclinación del apetito por la pasión, lo cual implica desconocimiento mientras dura el afecto del corazón.

¹¹⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.2 in c.

¹¹⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.VII, lec.3, n.19.

¹¹⁵⁷ Circa primum considerandum est, quod in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.VII, lec.3, n.20.

¹¹⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.3 in c.

Así sucede también en el incontinente, pues aunque diga que para él no es un bien perseguir ahora tales placeres, sin embargo, no lo siente así en el corazón. Por eso, debe pensarse que los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, pues lo que sienten en el corazón es distinto de lo que expresan verbalmente¹¹⁵⁹.

Además, se refiere a un objeto particular a elegir en determinado momento. Pero en el caso de la intemperancia, la ignorancia se debe a una mala inclinación del apetito por costumbre, lo que la hace duradera, esté o no asociada a un afecto. Y lo que es peor, constituye una ignorancia con respecto al fin, ya que juzga bueno seguir las pasiones descontroladamente.

Otras veces la ignorancia de la razón es posterior a la inclinación del apetito, en cuyo caso, cuanto mayor es la ignorancia más grave es el pecado, porque es señal de que mayor es la inclinación del apetito. Ahora bien: tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia un objeto, sea mediante la pasión en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado. Pero esto produce en el intemperado una ignorancia mayor que en el incontinente bajo dos aspectos. En primer lugar en cuanto a la duración, ya que en el incontinente permanece dicha ignorancia sólo mientras dura la pasión, del mismo modo que el acceso de fiebres tercianas permanece mientras persiste la conmoción de los humores. La ignorancia del intemperante, en cambio, es más duradera, porque permanece el hábito, lo cual hace que se asemeje a la tisis o a otra enfermedad permanente, como dice el filósofo en VII *Ethic*. La ignorancia del intemperado es mayor, también, bajo otro aspecto, a saber: en cuanto al objeto que ignora. En efecto, la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto debe elegir un objeto determinado y en un momento concreto; el intemperado, en cambio, posee ignorancia del fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna. Por eso dice

¹¹⁵⁹ Et ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic*, L.VII, lec.3, n.17.

el Filósofo, en VII *Ethic.*, que el incontinente es mejor que el intemperado, porque en él se salva el principio más excelente, es decir, la estimación recta del fin¹¹⁶⁰.

Esto no quiere decir que el conocimiento cure la incontinencia; no es suficiente¹¹⁶¹. La debilidad interior de la incontinencia exige un auxilio interior de otro orden que mitigue de modo absoluto los ataques vehementes de la pasión. A ello es necesario agregar la admonición y la corrección, gracias a las cuales se resiste y se debilita el deseo¹¹⁶².

La incontinencia suele relacionarse con las pasiones más encendidas del irascible y el concupiscible, que son la ira y el deseo. La que se refiere a la concupiscencia parece menos noble por su objeto y por lo vergonzoso de sus actos y, dada la persistencia de su influjo, para el individuo resulta, por lo general, más difícil mantenerse constante en la lucha contra ella. Sin embargo, para aquél que no se contiene ante la ira, resulta más sencillo resistirse a la concupiscencia que a un momento de ira impetuosa¹¹⁶³. Al ceder frente a la ira, el incontinente tiende a caer en actos graves que dañan a otros, por ejemplo, hiriendo o humillando la dignidad. En cambio, los actos que se rinden al deseo recaen materialmente sobre él mismo¹¹⁶⁴.

¹¹⁶⁰ Ad primum ergo dicendum quod ignorantia intellectus quandoque quidem praecedat inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, in quantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut philosophus dicit, in VII *Ethic.* Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde philosophus, in VII *Ethic.*, dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.3 ad.1.

¹¹⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.VII, lec.3, n.951.

¹¹⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.3 ad.2.

¹¹⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.4 ad.1.

¹¹⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.156, a.4 in c.

Desde el punto de vista de lo deshonesto, la incontinencia por placer resulta más torpe, ya que la ira admite más a la razón. El airado realiza algún razonamiento por el cual juzga que le han ofendido, aunque no escuche a la razón respecto del modo, tipo y magnitud de la revancha que debería tomar¹¹⁶⁵.

Sucede que los afectos no pueden ser reprimidos, porque la represión no existe. Lo que existe es resistencia o equilibrio de ellos. Es decir, ante un movimiento afectivo desordenado se puede resistir o no. Si la persona se resiste, procurará progresivamente su equilibrio sin anular el movimiento del afecto, lo cual no es posible si éste no es modulado. Ello requiere la adquisición de la templanza o de la fortaleza. En caso de que no se resista al afecto desordenado, se fortalecerá la vehemencia del afecto, de manera que se va nublando cada vez más el juicio de la razón y se debilita la voluntad, en la medida en que se cede, hasta llegar al vicio. En otras palabras, hablar de “represión” en la vida afectiva humana es hablar de algo que no tiene lugar en ella. Resulta más preciso referirse a tal fenómeno con el nombre de “resistencia” ante el movimiento afectivo inadecuado.

Ahora bien, la continencia es un término que designa un cierto freno por el cual el hombre no cede ante los ataques de su afectividad. Así como el hombre incontinente actúa por apetito y no por elección, el continente actúa eligiendo y no por apetito¹¹⁶⁶.

Todos los movimientos afectivos emanan de las tendencias naturales que permiten la conservación del individuo, es decir, de la comida y la bebida, y también de las referidas a la conservación de la especie, como son los actos venéreos. Éstas son las materias propias de la continencia¹¹⁶⁷, en especial, los últimos¹¹⁶⁸. La continencia trata de materias muy convenientes y difíciles de dominar propias de los deleites del tacto¹¹⁶⁹. Ello no significa que el hombre pueda, ni de modo accidental, contenerse en otras materias¹¹⁷⁰.

¹¹⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, L.VII, lec. 6, n.979.

¹¹⁶⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, L.1, n.2.

¹¹⁶⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.155, a.2 in c.

¹¹⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.2 ad.4.

¹¹⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.2 ad.1.

¹¹⁷⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.2 ad.3.

El apetito sensitivo tanto del continente como del incontinente se comportan de la misma manera, azuzados por impulsos desordenados que se desprenden de los deleites del tacto. Lo mismo ocurre con la razón. Ambos coinciden en el juicio que afirma que no constituye un impulso debido y ambos tienen el propósito inicial de no seguirlo. La primera diferencia radica en la elección, puesto que quien practica la continencia elige el bien de la razón a pesar de la intensidad de sus deseos, en cambio, el incontinente decide seguirlos aunque la razón se oponga. Ello demuestra que el sujeto propio¹¹⁷¹ de la continencia es la voluntad, que es la que elige¹¹⁷².

El continente, por la fuerza de su voluntad, resiste al desorden del movimiento pasional y por eso no actúa con prontitud ni deleite¹¹⁷³. No obstante, después de la lucha y el triunfo, se alegra, mientras que el incontinente, una vez finalizado el acto, aún cuando haya gozado de él, está triste.

El continente se prepara para luchar contra los ataques de la concupiscencia con la caridad y el fortalecimiento de su razón y lo hace de modo persistente¹¹⁷⁴. Este combate consiste en suprimir las imágenes que encienden la concupiscencia y romper con las circunstancias que lentamente lo envuelven y arrastran a consentirla.

El paso de la incontinencia a la continencia es el más difícil. Si el hombre cede a la incontinencia, adquirirá el vicio por la repetición de actos y caerá en el submundo de la intemperancia. Pero si logra mantenerse en la continencia, con mayor facilidad engendrará la virtud de la templanza, de manera que ya no habrá lucha pues no habrá movimiento sensible desordenado. El bien de la razón se habrá extendido hasta la dimensión sensible debido a la perfección de la virtud.

El vicio y la virtud se adquieren, en el orden natural, cediendo a la incontinencia y resistiendo en la continencia respectivamente. No hay vicios ni virtudes innatos, es decir, el hombre no nace con virtudes ni con vicios; sí con inclinaciones, más o menos fuertes, a determinadas virtudes y vicios.

3. El padre como luz amorosa para el orden personal

¹¹⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.3 ad.2.

¹¹⁷² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.3 in c.

¹¹⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.14, a.4.

¹¹⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.155, a.4 ad.2.

La educación del hombre comienza desde la incontinencia afectiva. Ese es el punto de partida de la formación humana. El hombre, gracias a la educación, avanza desde ella hacia la continencia, de la cual nace posteriormente la flor de la virtud. No florece la virtud sin pasar a la continencia antes. El padre puede detectar en el hijo aquellas inclinaciones personales que son menester ubicar por medio de la continencia. El niño en sus primeros años de vida, aún siendo un ser espiritual, vive muy fuertemente de imágenes y recuerdos, y su vida reviste una gran incontinencia afectiva. Es preciso formar, por decirlo de alguna manera, la cogitativa, en orden a sus futuros juicios, por medio de la experiencia concreta, que sólo puede ser bien vivida gracias a un amoroso educador.

Cada hombre posee una individualidad en cuanto a sus disposiciones físicas, su sensibilidad externa, la fuerza de sus sentidos internos, los movimientos más o menos predominantes del apetito concupiscible o irascibles, que se aprecian en los movimientos más dominantes del niño, relacionados bien, al deseo, o el temor o la ira, por poner algunos ejemplos, lo cual, por la fuerza de estos afectos pueden alterar los movimientos menos intensos de los restantes afectos humanos.

El niño no tiene la suficiente fuerza de voluntad para poder resistir sin gran dificultad a los ataques de su afectividad, y, por otra parte, no posee aún la luz racional suficiente como para enjuiciar si lo que siente es inadecuado, y si es necesario resistir a las demandas afectivas.

El niño necesita de sus padres que, por una parte le ayudan a resistir, para contener y, por otra, le iluminen para comprender el orden de lo real, fortaleciendo su razón. Así, pues, el hombre, comienza su camino de generación espiritual, gracias a la educación, que es una segunda naturaleza, necesariamente desde la incontinencia. Esta debe someterse gracias a la continencia, por medio de la voluntad que va progresivamente venciendo los desordenados movimientos de la afectividad. Pero la voluntad del niño es más débil que sus afectos, ni la razón es capaz de iluminar con la suficiente potencia conceptual el camino que se debe seguir.

Por lo tanto, se exige naturalmente de la fuerza auxiliadora y la claridad racional de los padres. De lo contrario, el hijo queda a merced de los caprichos de su sensibilidad, lo cual, consecuentemente lo priva del futuro cultivo ordenado de su interioridad, y así se dispone para la adquisición de múltiples desordenes, como los ya descritos, que

privándole de la virtud, le distancian del perfeccionamiento que lo prepara para el goce del auténtico bien humano.

Sin la formación de la continencia el hombre avanza hacia la vida voluptuosa, que impide el orden de la justicia personal, y por lo mismo priva del gozo de la vida contemplativa. Pues ésta conduce al hombre incluso a sentir mayor malestar si sus bienes se encuentran dañados, que si su interior está malogrado por el desorden moral, como si el supremo bien del hombre fuera tener todas sus cosas en buen estado, con excepción de su propia persona¹¹⁷⁵.

Gracias a los padres, en la convivencia familiar, el niño puede, inicialmente de un modo extrínseco, gracias a la acción prudente de ellos, procurar la justicia de la vida activa, logrando el progresivo dominio de sí, y la suficiente fuerza de voluntad, que paulatinamente va posibilitando el despertar luminoso de la propia conciencia y el juicio individual, para ir creciendo desde la base de la vida activa, en la vida contemplativa que se centra en el don mutuo de las personas gracias a la verdadera libertad.

Los padres educan desde la más temprana edad, ayudando al hijo, con miras a capacitarlo en y para este camino hacia la felicidad de la vida contemplativa. Este camino el niño es incapaz naturalmente para recorrerlo por sí mismo. Esta ayuda inicial dispone para una cada vez más rica relación espiritual entre los hijos y los padres.

La ausencia de este auxilio formativo paterno deja al niño abandonado a sus deseos, y pierde en primer lugar la capacidad de avergonzarse con orden. La vergüenza es una especie de temor que resguarda la interioridad para alejarse en primera instancia de las torpezas que enlodan la relación entre las personas. Este enlodamiento producto de la desvergüenza enceguece progresivamente para valorar la auténtica belleza, manifestada en la honestidad, y que expresa el resplandor y gozo que significa vivir para exaltar la dignidad de las personas.

Por este camino, que va minando, las bases naturales de la buena educación, el hombre va enajenándose y entregándose paulatinamente a los bienes inferiores, desde aquellas primeras malas inclinaciones que no fueron rectificadas, privándose a sí mismo del mayor deleite posible al ser humano, que es la alegría que causa la contemplación del ser personal. Las relaciones se vuelven cada vez más materiales y distantes, perdiendo de vista el sentido, la belleza y el valor de lo espiritual.

¹¹⁷⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.III, 1.

Esto ocurre porque, como la vergüenza es una especie de temor relacionada a los juicios acerca de lo que se hace mal, se desea o realiza torpemente, entendiendo lo torpe como algo que avanza en la línea de lo grotesco, que a su vez es algo que se opone a lo honesto, que imposibilita la ampliación progresiva de la vida interior, produciendo un ensimismamiento aislante que enajena, paradójicamente, de sí, y por lo tanto, enajena de los demás en cuanto entes personales.

Sumado a esto, los afectos desordenados van destruyendo la capacidad interior de oír. Esta capacidad de oír no se agota en el sentido externo, pues análogamente se puede entender el oír, como la capacidad de ser sujeto de un mensaje valioso. Así pues, el niño, como unidad substancial de cuerpo y alma, en la medida que no es capaz de oír en principio a los demás, ensimismándose en su desvergüenza, no va generando interiormente, en última instancia, la capacidad de atender en el futuro a la voz de la conciencia.

Para oír la voz de la propia conciencia es fundamental oír primero la voz de los padres que muestran con verdad lo bueno y lo justo en orden a la contención afectiva. Pero esa capacidad de atender verdadera y libremente a lo que otro quiere comunicar con verdad y justicia, que debiera ir floreciendo gracias a la buena educación, se apoya en la capacidad de admirarse, es decir, de tomar conciencia cada vez más clara, que se está ante otro que sobrecoge y sobre el cual está puesta la atención con confianza. La admiración es una especie de temor que supone el equilibrio previo de otra especie de temor más básica que conocemos como vergüenza.

Un hombre abandonado a su sensibilidad no puede atender verdaderamente, y sin atención no existe posibilidad de recibir auténticamente un mensaje potente y denso, porque la desvergüenza mina la admiración. Consecuentemente, el resultado es que el hijo no puede ver sus torpezas, lo cual lo destempera de modo progresivo, y debilita de menos en menos su capacidad de atender, en sentido profundo, quedando a merced de su sensibilidad en sentido amplio, distanciándose vertiginosamente, a lo largo de los años, del sentimiento de admiración.

Lo anterior conlleva graves consecuencias, pues la vida contemplativa se cultiva desde esta capacidad de oír a otro admirandamente, que supone el previo ordenamiento del temor hacia cometer torpezas, gracias a la templanza que perfecciona el apetito concupiscible desde la moderación del deseo, gracias a la continencia previa. Esta continencia recibe una ayuda inmensa por parte de la vergüenza, pues la vergüenza

cumple un rol protector, dado que el niño prefiere privarse del bien que le atrae antes que sentir la vergüenza por la torpeza de sus actos, cuando ha sentido ya la vergüenza. Esta experiencia básica impacta positivamente los juicios de la cogitativa en el futuro.

Es decir, una persona incapaz de avergonzarse de sus actos, movidos por deseos deshonestos, va adquiriendo dificultades para juzgar sus errores, pues es alguien que obviamente, con el tiempo, piensa que no se equivoca, y por lo mismo, tiene serias dificultades para abrirse a oír a otro y experimentar el temor reverencial de la admiración, que despierta el deseo de ir más allá de sí mismo, en la búsqueda ardorosa de las cosas más densas y nobles de esta vida.

La vinculación interior entre dos seres personales se funda en la admiración, que por una parte sobrecoge y por otra abre interiormente dando curso al deseo de conseguir más de eso, de apoderarse interiormente con amor de aquello que sobrecoge admirablemente el corazón.

La admiración es el principio de la investigación, es el principio de la búsqueda especulativa de la verdad, de ahí arranca el estudio por el amor a la verdad en sí misma, no en orden a otra cosa; es la búsqueda gratuita, es la búsqueda que se mueve, no sólo por interés, ni únicamente por deber, si no mucho más profunda y radicalmente gratis; es la búsqueda gratuita de algo que gratuitamente se comunica. Es la puerta que lleva hacia el encuentro contemplativo en el don.

En consecuencia, cuando quitamos la vergüenza del orden formativo retiramos la base que posibilita desde la raíz ascender a los niveles más humanos de la vida, en la que se encuentra la verdadera felicidad.

El padre tiene un lugar primordial en este esfuerzo educativo hacia la contemplación, porque su recto proceder formativo es necesario para la superación de la incontinencia. Es así como la generosa prudencia del padre es la fuerza que posibilita originalmente vivir la justicia, es decir, la vida activa que predispone a la contemplación con toda su fuerza; pero además, es a su vez, imprescindible para conocer profundamente lo que significa la vida contemplativa misma una vez que el hombre avanza atravesando la puerta de la admiración y enfilándose hacia la más gruesa especulación.

La amistad con el padre se apoya en el esfuerzo educativo previo, que hace brotar lentamente en el corazón del hijo, cuando hay un equilibrio en la vida activa, la admiración, que invita a apreciar profundamente lo más central de la existencia y fundar

toda la vida sobre el reconocimiento de lo más excelente del universo. El padre invita a vivir desde el don de sí, lo cual implica educar sabiamente.

Ahora bien, para que el padre pueda educar desde la sabiduría, requiere el orden personal, la integridad, que se funda en la vivencia personal de la justicia, que hace posible el cultivo personal de la vida contemplativa. El orden de la voluntad, que domina realmente la sensibilidad, brinda la oportunidad del cultivo de la vida intelectual, que a su vez, va iluminando cada vez más clara y potentemente todo el camino de la voluntad.

El padre sin justicia y sin ciencia no puede educar. Un padre injusto y necio no puede sostener una familia, no puede nutrir un matrimonio, no puede vivir la ternura necesaria a la vida familiar, en el sentido profundo que se ha expuesto, porque ni valora ni procura la donación de sí mismo como lo exige la auténtica vida de una familia humana. Al auténtico padre no lo mueve el egoísmo sino la misericordiosa donación de sí.

El padre es a la familia, entiéndase también particularmente a la esposa y los hijos, análogamente hablando, lo que la conciencia es al hombre. Es decir, es luz interior, es lo que ilumina gratuitamente desde lo más íntimo, pero a su vez, de un modo misterioso, por ser padre, como algo que trasciende, y que a su vez es eco de lo que es aún más excelente. Es una luz humilde y magnífica. Así el padre es un auténtico servidor de la verdad, lo cual trae consigo consecuencias notables para la cultura en su totalidad.

Por ello a continuación, estudiaremos la justicia y el orden en las virtudes intelectuales, destacando el importantísimo lugar que ocupa en la vida personal, comprendiendo su carácter esencial para la vivencia de la paternidad, pasando así ya, al último capítulo, para intentar sintetizar en él, el significado profundo del padre y su palabra interior en orden a la contemplación desde el concepto de sabiduría.

4. *La justicia y su raíz*

Siendo el hombre naturalmente social, para su desarrollo cultural y el cultivo de la amistad es necesario que se ordene en aquellas materias vinculadas a las demás personas. Las virtudes de la templanza y la fortaleza le perfeccionan en las cosas que le son convenientes respecto de sí mismo. Sin embargo, la perfección de la vida activa,

que consiste principalmente en dar cosas a los demás¹¹⁷⁶, está en la justicia, que inclina a devolver lo que se debe y dar lo que corresponde. Desde este orden, se dispone la persona, de alguna manera, a la amistad con los demás.

Así, la justicia crea una primera forma de unidad. No es todavía la unión afectiva de la amistad que es el fin de la ley, pero sí una unión efectiva, como la que se da entre quienes colaboran a una empresa común. La justicia equilibra las fuerzas sociales, dando a cada uno lo que se le debe¹¹⁷⁷.

Se dice que algo es justo, con precisión terminológica, cuando se ha consumado totalmente un acto de justicia, es decir, el acto que resguarda íntegramente el derecho, objeto propio de esta virtud moral¹¹⁷⁸. Y se denomina derecho, en sentido originario, a la cosa justa misma¹¹⁷⁹. Lo justo se determina por relación a otro¹¹⁸⁰ de manera que lo justo es una acción adecuada respecto de otra persona, que respeta el derecho fundado en cierta igualdad o semejanza de uno en comparación con otro.

De ahí que todo el orden moral de la justicia se apoye en el concepto de persona, a partir del cual el hombre juzga a otro como igual en dignidad y con derechos. La justicia es un paso necesario para ascender a dimensiones más nobles de la vida humana, pues es preparatoria para la contemplación cimentado firmemente las bases de toda amistad.

Ahora bien, si lo dicho hasta aquí es exacto, un salto, en la contemplación de la Persona, que nos llevará directamente de su conocimiento a su amor y amistad sin pasar por el respeto, la admiración, la justicia, comprometería este mismo amor y amistad, privándoles de base estable, haciéndoles correr un riesgo constante de disolución y versatilidad. La amistad perfecta, la caritas, considera al amigo como carus, como estimado en mucho (I-II, q.26, a.3 in c.); la amistad propiamente tal, la amistad virtuosa, se funda y exige el pleno reconocimiento de los derechos respectivos y de la respectiva dignidad¹¹⁸¹.

¹¹⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.69, a.3 in c.

¹¹⁷⁷ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.121.

¹¹⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.1 in c.

¹¹⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.1 ad.1.

¹¹⁸⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.4 in c.

¹¹⁸¹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.124.

Ahora bien, lo adecuado puede serlo desde el punto de vista de la naturaleza misma de la cosa, como quien entrega tanto para recibir otro tanto según el ser objetivo de las cosas, y es lo que se llama *derecho natural*.

Pero sucede también, desde la perspectiva del acuerdo, que algo es adecuado según lo convenido por las partes, de tal manera que uno está contento si recibe lo que se acordó. Esto último puede ocurrir en forma privada, como un pacto entre dos sólo por ellos conocido, o bien, públicamente, estableciendo un consenso entre varios respecto de lo que corresponde y se ajusta a otro, o también, si es mandado por quien tiene la autoridad y debe cuidar de los demás. Todo esto recibe el nombre de derecho positivo.

Obviamente, el derecho positivo se subordina al natural, basado en el ser mismo de las cosas. Puede que por derecho positivo se convenga respetar algo que antes no se respetaba, como encender las luces de los vehículos durante el día para disminuir accidentes. No obstante, por derecho positivo nada puede ser propuesto como justo si se opone a la naturaleza de las cosas.

Que la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna oposición a la justicia natural. De ahí que el Filósofo diga, en V Ethic., que justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo. Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; por ejemplo, si se estableciera que es lícito robar o adulterar. Por eso exclama Is 10,1: ¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!¹¹⁸²

Es decir, si se determina de común acuerdo que todos los profesores deben entregar las notas de los exámenes a más tardar dos semanas después de rendidos, es justo que, dado el acuerdo, eso se cumpla. De este modo, se vuelve justo algo que antes era indiferente en la medida en que se entregaban en un plazo distinto. Así, el derecho positivo contribuye a ordenar en cierto ámbito las relaciones humanas. Pero no puede suceder que, por consenso, se haga justo algo que contraría la dignidad objetiva de las

¹¹⁸² Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod legale iustum est *quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.2 ad.2.

cosas, como sería matar a una persona, sea cual sea el momento de su existencia, o declarar que el adulterio es un derecho del matrimonio.

El hombre manda cosas por ser buenas y prohíbe otras por ser malas, pero no puede hacer, porque lo mande, bueno algo que va contra el ser de las cosas o volverlas malas, porque las prohíbe.

Sólo un ser absolutamente perfectísimo podría transformar ciertas cosas en buenas porque Él las manda y a otras en malas porque Él las prohíbe.

De donde se deduce que el derecho divino también se divide en dos, del mismo modo que el derecho humano; pues, en la ley divina, existen algunas cosas mandadas por ser buenas y otras prohibidas por ser malas; por el contrario, existen ciertas cosas buenas por ser mandadas y otras malas por ser prohibidas¹¹⁸³.

Así pues, únicamente un Ser Omnipotente absolutamente es quien por medio de lo que manda hace algo bueno o malo, sólo porque lo dice.

Por eso dice San Agustín en *III Confess.*: *Cuando Dios ordena algo contrario a cualquier costumbre o pacto, aunque no se haya hecho nunca, hay que hacerlo.* Y añade: *Puesto que, así como en el orden humano el superior puede ordenar al inferior, así Dios puede mandar sobre todos los seres*¹¹⁸⁴.

Y como, al igual que en todo, el hombre busca imitar la Perfección Divina¹¹⁸⁵, esta potestad privativa del Bien Absoluto, se transforma en una gran tentación para el ser personal finito.

¹¹⁸³ Ad tertium dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.57, a.2 ad.3.

¹¹⁸⁴ Unde Augustinus dicit, *III Confess.*, *cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet iubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est.* Et postea subdit, *sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad obediendum praeponitur, ita Deus omnibus.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.154, a.2 ad.2.

¹¹⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L I, c.19.

“La justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”¹¹⁸⁶. Luego, “es el hábito por medio del cual uno quiere y obra rectamente”¹¹⁸⁷. En consecuencia, para poseer este hábito es necesario desear perpetuamente ser justo.

Ser justo no es desear realizar una obra de justicia en un momento, sino desearla de modo absoluto, queriendo siempre observarla.

Y esto se requiere para la razón de justicia. Pues no es suficiente para la razón de justicia que uno quiera en un momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se halla alguien que quiera obrar injustamente en todas las cosas; pero sí se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas ellas la voluntad de observar la justicia¹¹⁸⁸.

Se entiende con más claridad cómo el justo es quien se haya determinado interiormente a todos los actos de justicia, aún cuando accidentalmente no pueda realizarlos, y cómo no basta hacer un acto de justicia para ser justo. Puesto que las obras de justicia son las realizadas por un hombre justo, y no es justo por hacer esas obras, sino que más bien las hace por ser justo¹¹⁸⁹.

Esto quiere decir que se pueden realizar actos de justicia siendo injusto. Más aún, siendo ya justo basta querer la injusticia para hacerse injusto, aunque no se realice ningún acto material de injusticia, ya que lo formal de la justicia es que se posee “constante y perpetua voluntad” de justicia. Perpetuo implica un propósito definitivo y constante, que exprese una perseverancia firme en el bien¹¹⁹⁰. Tanto así, que la justicia

¹¹⁸⁶ Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.1 obj.1.

¹¹⁸⁷ Sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.1 ad.2.

¹¹⁸⁸ Et hoc requiritur ad rationem iustitiae. Non enim sufficit ad rationem iustitiae quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere, sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.1 ad.3.

¹¹⁸⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.5, c.1.

¹¹⁹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.1 ad.4.

hace que el hombre no solamente tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente¹¹⁹¹.

Es así como la justicia corrige los actos humanos¹¹⁹², llevando a obrar interiormente con rectitud. Realizar un acto de esta naturaleza, tiene su principio próximo en la facultad apetitiva intelectual, es decir, la voluntad.

Puesto que somos llamados justos en cuanto que realizamos algo con rectitud, y dado que el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se encuentre en una facultad apetitiva como en su sujeto. Hay, por tanto, un doble apetito, que es a saber: la voluntad, que se halla en la razón; y el apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según se consideró al principio. Pero dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, sino que esto es propio de la razón. De ahí que la justicia no pueda hallarse en lo irascible o en lo concupiscible, sino únicamente en la voluntad. Y por eso, el Filósofo define la justicia por el acto de la voluntad, como es claro según lo anteriormente dicho¹¹⁹³.

De ahí que se afirma que el justo posee una voluntad recta, que le ordena al bien común¹¹⁹⁴. Por lo tanto, esta rectificación de los actos, realizada por la justicia, elimina los obstáculos que impiden la amistad entre los hombres, manteniendo la paz. Pero a su vez no es posible la justicia sin el adecuado orden y subordinación de las potencias inferiores a las superiores que supone la adquisición de hábitos.

Esta virtud, como se la considere, ocupa un lugar privilegiado entre las virtudes morales. Primero, porque se encuentra en el apetito más noble del alma, que es la

¹¹⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.3 in c.

¹¹⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.61, a.3 in c.

¹¹⁹³ Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in primo habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.4 in c.

¹¹⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.5 in c.

voluntad. Además, el hombre justo se comporta en forma adecuada respecto de otra persona, por lo cual el bien que obra no sólo es suyo, sino, de alguna manera, del otro también. Su efecto se expande, de un modo más patente, más allá de él y es útil al otro en toda circunstancia¹¹⁹⁵.

Asumiendo estos elementos de la justicia, pensemos lo siguiente: el hombre no es causa de sí mismo, porque nada es causa de sí mismo¹¹⁹⁶. Si el hombre es y no es causa de sí mismo, podría imaginarse que no tiene causa, lo que significaría que el hombre es el Ser. Pero si así fuese, no podría haber más que un hombre y nada superior a él. No obstante, confrontando lo imaginable con lo que se entiende, la inteligencia constata que el hombre es un ente potencial, en cuanto conformado por dos coprincipios, la materia y la forma.

Si el hombre fuese el Ser, no tendría materia. Ahora bien, lo otro que podríamos pensar, es que aquello inmaterial común a todos los hombres es el ser de todas las cosas, pero eso significaría anular el ser personal del hombre. Es decir, no habría yo. Ello resulta absurdo cuando constatamos que somos nosotros mismos, distintos radicalmente a otro y, por eso, decimos de nosotros que somos personas, indicando precisamente no lo común sino, directa y estrictamente, lo singularísimo de cada uno: que yo no soy tú. Entonces, si el hombre es persona, necesariamente es persona finita, puesto que existen muchas personas humanas. Así también, aun cuando posee un alma inmortal, subsistente y autoconsciente, no siempre fue, sino que ha comenzado a ser. Significa esto que pasa de la potencia de ser al acto de ser. Pero nada pasa por sí mismo de la potencia al acto, ya que, de ser así, siempre hubiera estado en acto; ello implica que el acto que le actualiza le es comunicado, recibiendo de otro el principio de su ser, y es mantenido en ese ser no por sí mismo sino por quien se lo comunica.

Siendo la persona lo máximamente verdadero y digno y el hombre persona causada, dado que ningún acto puede comunicar algo que no sea de algún modo él mismo por cuanto el acto comunica aquello por lo que él mismo es acto, y lo más perfecto del hombre es su ser personal, la causa del ser personal del hombre no puede ser sino un ser personal. No obstante, como la persona se toma formalmente del ser, lo que se le comunica al hombre es un grado tan excelso de ser que puede conocerse a sí mismo. Sabemos que la persona no se agrega al ser, sino que es persona por su ser, de manera que el ser personal que comunica un ser personal, no puede sino ser Persona

¹¹⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.58, a.12 in c.

¹¹⁹⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.I, c.1.

simpliciter, es decir, persona perfecta e infinita. Si no ¿cómo se explica que el hombre sea persona y sea finito?

El ser del hombre es dado, por lo tanto, es debido. Ahora bien, por la justicia el hombre da a otro lo que le debe. Sin embargo, en la línea del ser, no es posible cumplir con este deber con la igualdad correspondiente. Luego, si el hombre debe, en primer lugar debe a quien es su causa, siéndole imposible pagarle cuanto le adeuda, pues le adeuda su mismo ser, es decir, a sí mismo¹¹⁹⁷. De esta manera, es necesaria una virtud de orden natural, indispensable para todo hombre por ser tal, que regule el dar a Dios -la causa de su ser- lo suyo. Esta justicia es la primera, raíz y fundamento de toda otra justicia humana.

Siendo Dios a quien en primer lugar se le debe, ya que nos ha comunicado el mayor bien, por deber de justicia es a quien, primeramente, debe el hombre ligarse; a Él debe la elección del hombre tender como a fin último y a Él se debiera creer primero si contara algo de sí mismo fuera del alcance de nuestro entendimiento¹¹⁹⁸. Así, el primer cultivo que ha de atenderse naturalmente, en grado de importancia, es el relacionado a nuestra primera causa.

Esto quiere decir, entonces, que es parte principal del orden de la vida humana el cultivo de esta dimensión de la existencia por medio de la cual se tributa a uno, en este caso a Dios, el culto debido. Esa virtud moral suprema se llama *religión*. Ésta es una virtud moral natural del hombre, por la que la razón misma ordena realizar actos de reverencia a Dios, rindiéndole el honor debido, pues capta que se trata de un Ser de singular excelencia, dada su trascendencia infinita sobre todas las criaturas con exceso omnímodo¹¹⁹⁹.

Por tanto, la religión como virtud implica culto, preocupándose de los medios que conducen a la justicia respecto de Dios. Es una virtud moral cuyo objeto radica en lo más noble; por ello, se trata de la cumbre de la justicia moral natural del ser humano y sobresale respecto de todas las virtudes morales¹²⁰⁰. La religión ordena al hombre a

¹¹⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.80, a. único in c.

¹¹⁹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.81, a.1 in c.

¹¹⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.81, a.4 in c.

¹²⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.81, a.6 in c.

Dios como a su principio y fin, por lo que no puede el hombre descuidar esta dimensión primera de la justicia sin faltar a ella en su totalidad.

Tratándose del Ser Personal Perfecto, este culto a Él no puede sino perfeccionar al hombre, pues todo ser se perfecciona cuando se subordina a uno superior, como el cuerpo subordinado al alma, que garantiza la paz de todo el hombre y fortalece y ennoblece al cuerpo mismo colmándolo de bien. En la medida en que el cuerpo se subordina al alma, puede ésta comunicarle todo su bien, de manera que todo el hombre queda perfeccionado. Ello significa que la plenitud a la que se encuentra orientado el cuerpo del hombre le es inaccesible si no se sujeta al alma. Entonces, no pierde Dios si el hombre se le aparta, pierde el hombre privándose de su primer y máximo bien. Tanto así que, descuidando esta parte potencial de la justicia, se descuida la original fuerza de la misma, trastornando todo el orden de la justicia del hombre respecto de sí mismo, de los demás y de todo el mundo natural.

De este modo, no es posible ser verdaderamente justo con otro hombre si no se es justo, primero, con Dios. Consistiría en una justicia basada en una injusticia original. No olvidemos que la justicia se define como “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”. Por lo mismo es que, sin esta virtud moral, la posibilidad de obtener en algún grado la paz individual y social es imposible. Pues el orden social es el orden de un pueblo. Pero no cualquier grupo de personas es un pueblo, puesto que se entiende por tal una “asociación de personas basadas en la aceptación de unas leyes y en la comunión de intereses”¹²⁰¹. Mas “Sin la más estricta justicia no es posible gobernar un pueblo”¹²⁰², dado que el pueblo ya no es pueblo cuando es injusto, en la medida que no sería ya una asociación de personas según su definición¹²⁰³.

Tal parece que la virtud moral de la religión es un fundamento natural sobre el cual se construye el mundo de los hombres. Ello implica que, descuidándola, no hay cimiento real para la justicia en todas las otras direcciones, y en el fondo el fracaso de la justicia general es inevitable. En otras palabras, parece que no puede el hombre descansar en el orden de las cosas justas si descuida la raíz y cimiento de toda la justicia. Por lo mismo, cuidando esta virtud se encamina y dispone naturalmente a la adquisición de un

¹²⁰¹ Populum autem non omnes coetum multitudinis, sed cetum iuris consensu et utilitatia comunione sociatum esse determinat. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L. II, c.21.

¹²⁰² Sine summa iustitia rem republicam regi non posse. CICERÓN, *De Republica*, 2, 42-43.

¹²⁰³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L. II, c.21.

orden más perfecto, estable y fuerte en las demás dimensiones de la existencia humana. De lo contrario, faltando a la verdad de las cosas, la paz sólo es apariencia y lo que reina en el fondo es el dominio, la competencia y el odio, ya que sin amor a la causa ¿cómo se ama el efecto?, más aún si lo más perfecto del efecto es lo más propio de la causa. En último término faltando la justicia es imposible la concordia entre los hombres¹²⁰⁴.

El hombre es persona finita, no obstante, el verdadero amor al hombre no puede apoyarse en su finitud, sino en lo que posee de perfecto; aquello que posibilita la amistad e intercambio entre los hombres, es decir, su ser personal. Pero sucede que esa perfección es justamente signo de la suma perfección de quien le comunicó el ser. Y sin amor a esa causa primera personal, libre y perfecta, ¿cuál sería el cimiento del amor y respeto a las personas y su libertad? La paz aparente, aunque parece paz, no es más que inquietud y mentira. Descuidando al superior no se puede atender con verdad al inferior¹²⁰⁵. La primera parte de la soberbia es apartarse de la veneración a Dios¹²⁰⁶, tal principio imposibilita el auténtico diálogo y encuentro entre las personas.

Si el hombre quiere responder a la realidad de las cosas adecuadamente y de un modo auténticamente humano, tiene que partir de este primer reconocimiento respecto de lo que es objetivamente superior a él. De lo contrario, parece ser que falsifica el concepto de realidad, lo cual necesariamente lo lleva por caminos equivocados y destructivos para sí mismo, pues ya sabemos que sólo la verdad unifica proporcionando solidez y estabilidad a las elecciones que el hombre realiza. Toda la rectitud moral de la vida humana se apoya, entonces, en el conocimiento que el hombre tiene de la realidad, de manera que los hábitos morales requieren de los intelectuales, pues toda la luz del corazón es brindada por la Razón análogamente participada.

La religión eleva hasta lo más alto en el orden del ser y permite anclar la vida humana flechando la mirada en aquel principio ordenador del cosmos en su totalidad. Este camino arranca de la humildad, tal como lo expresa San Agustín: “El camino de la religión que eleva hasta lo más encumbrado arranca de la humildad”¹²⁰⁷. Es decir, sin humildad no se avanza en el camino de la justicia, ni siquiera se puede comenzar, lo cual implica un desorden moral de base. Pero a su vez la humildad, que modera la

¹²⁰⁴ Cfr. CICERÓN, *De Republica*, 2, 42-43.

¹²⁰⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 143.

¹²⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.158, a.7 ad.1.

¹²⁰⁷ Ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.II, c.7.

esperanza y la audacia, exige la temperación afectiva que otorga la templanza, ordenando los afectos desde el orden directo sobre los deseos. Por medio de este orden aumenta la calma interior que posibilita que el hombre pueda reflexionar, esto es, volver sobre sí mismo interiormente y ser capaz de oír en su corazón.

Mas, esta capacidad se adquiere cuando antes se ha logrado equilibrar el uso y modo en los aspectos más materiales del hombre, y que son más fáciles de moderar, como son los movimientos corporales, el no atender excesivamente a las cosas superfluas, el no adquirir gustos refinados, el guardar el recto orden en el trato y convivencia con los demás, el aprender a moderar la risa, el habla, el deleite del juego, aprendiendo a poner atención a lo que otro quiere comunicarle. Con estos aspectos externos descontrolados, el hombre va alienándose progresivamente, lo cual le impide gozar de un espacio interior sereno, que le vuelva capaz de oír la voz de su conciencia, para esforzarse por contenerse ante los ataques de la sensibilidad y guardar la justicia, avanzando sobre ella protegido por la humildad, fomentando la integración personal, por la cada vez más penetrante capacidad de su intelecto que ilumina la totalidad de la vida desde la sabiduría.

5. Las virtudes intelectuales

El hombre, como viviente intelectual, escoge por sí mismo el bien, y el bien le es conocido en la medida en que conoce la verdad. Esto significa que el hombre vive según lo que el entendimiento entiende. Cuando entiende y dice la verdad, vive según concepto. Por lo tanto, no se consigue alcanzar las virtudes morales naturalmente sin el cultivo de las intelectuales que las determinan, puesto que la virtud moral emana de una palabra verdadera interiormente pronunciada y querida. Así, no es posible la virtud sin conceptos. Y porque los conceptos expresan lo que es, resulta evidente que no se pueden cultivar las virtudes intelectuales prescindiendo de la verdad de las cosas.

No obstante que la perfección del hombre en cuanto tal es la perfección de la voluntad, es decir, la perfección moral por la que se dirige al fin al cual se encuentra inclinado naturalmente, subyace a ella una determinación intelectual que requiere un perfeccionamiento de la inteligencia para reconocer y decir interiormente la verdad en todo orden de cosas.

El lenguaje intelectual humano expresa la verdad del entendimiento en lo que enuncia, porque “la verdad enunciada no es otra cosa sino la verdad del entendimiento”¹²⁰⁸, que no es una verdad lógica irreal, sino que emana de la dimensión de invisceración de lo conocido en el cognoscente, conformando a lo que conoce. Las virtudes intelectuales tienen como objeto disponer al entendimiento humano, para conocer y expresar, desde sí mismo y de modo perfecto, la verdad del ente.

El concepto o palabra mental, que es el término inmanente objetivo de la operación intelectual, tiene como fin natural expresar lo que son las cosas, pues lo primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre aquello que entiende, sea una definición o una enunciación¹²⁰⁹. Mediante el concepto alcanza el hombre lo nuclear de la realidad, penetrando más allá de lo que se manifiesta a sus sentidos, de modo que puede relacionarse con la realidad según lo que ella verdaderamente es.

El concepto, como término inmanente objetivo de la intelección, está destinado por su misma naturaleza a ser la expresión de la esencia de las cosas, en que consiste el objeto propio del acto de entender: el entendimiento humano alcanza a penetrar en lo íntimo de la realidad conocida al concebir la palabra mental formada en sí mismo acerca de la cosa y “no podemos entender de otro modo sino formando el concepto”. Por el concepto, penetrando más allá de los accidentes que son objeto propio de la experiencia sensible, alcanza el hombre el núcleo profundo de las cosas, a entenderlas en lo que son¹²¹⁰.

Con lo hasta aquí expuesto se va configurando más claramente la idea que la vida personal es una vida intelectual en la que el hombre expresa y comunica un conocimiento profundo acerca de la realidad, arraigado hondamente en su interior. El verdadero conocimiento es un conocimiento denso enraizado en el corazón, así “la volición recta emana del orden ya entrañado en aquel amor que es la dimensión ponderal de la memoria del espíritu o corazón del hombre.”¹²¹¹, coincidente con la inclinación metafísica del hombre al Bien. El hombre verdaderamente humano no comunica sino aquello que es uno con él mismo, ya que cuanto más es algo entendido, la concepción es más íntima al que entiende y más una con él, porque el

¹²⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1 in c.

¹²⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Potencia Dei*, q.9, a.5 in c.

¹²¹⁰ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.647.

¹²¹¹ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.662.

entendimiento, cuando más entiende más se hace uno con lo entendido¹²¹², concordando con la esencia de la realidad misma y que manifiesta la vitalidad, riqueza y gratuidad inseparables de la verdadera vida conceptual.

Esto implica que la intelección conceptual es un conocimiento profundo, y que esta profundidad ha de ser reconocida como carácter propio y dimensión constitutiva del concepto y de su perfección.

Tal vez por estar los hombres de nuestro tiempo tantas veces carentes de vida intelectual auténtica, es decir, personal; saturados de conceptos que no son sino significados convencionales de palabras extrínsecamente sobrevenidas a través del ambiente público, mercantil o político, de los medios de comunicación social, estamos también frecuentemente inclinados a desdeñar el pensamiento conceptual. Como si aquella superficialidad, extrinsecismo y funcionalismo utilitario fuesen carácter inherente al entendimiento en su actividad formativa de palabras mentales acaezca de la realidad. Pero ello no procede sino de nuestra propia superficialidad, y así es nuestro propio verbalismo vivido el que nos lleva a atribuir a la tradición filosófica perenne el sentido de un verbalismo doctrinalmente profesado¹²¹³.

El concepto alcanza una objetividad profunda en cuanto procede de una intelección subjetiva y entitativamente más íntima y una con el hombre que lo expresa, porque “ningún concepto alcanza a ser objetivamente profundo sino en cuanto procede de una intelección subjetiva y entitativamente más íntima y una con el sujeto cognoscente”¹²¹⁴.

Por lo tanto, el lenguaje mental del hombre que dice lo que entiende es contundente y coincide con lo objetivamente real. El hombre cognoscente no es un ser abstracto y lejano a la realidad sino, por el contrario, está íntimamente unido a ella, y tanto más, cuanto más penetra en su conocimiento hondo de las cosas, expresando desde sí mismo lo más radical y real de ellas mismas. De modo que la vida conceptual personal auténtica, no consiste tanto en saber como en ser profundos y, para eso, el hombre tiene que pensar.

La capacidad intelectual del ser humano se vigoriza a través de la adquisición de cualidades estables que perfeccionan habitualmente la operación del entendimiento para que éste alcance la perfección a la cual se ordena naturalmente. Tales hábitos se

¹²¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1 ad.2.

¹²¹³ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.647.

¹²¹⁴ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.649.

ordenan a la perfección de la naturaleza del hombre, por medio del perfeccionamiento de las operaciones que realiza, en este caso, el entendimiento.

El lenguaje mental del hombre que manifiesta lo que entiende es una emanación del acto desde el acto, posible gracias a las virtudes intelectuales que perfeccionan de forma habitual la operación intelectual, por las cuales el hombre dice en el alma la verdad.

Estas virtudes intelectuales son cinco: el *arte*, la *ciencia*, la *prudencia*, la *sabiduría* y el *hábito de los primeros principios* o *entendimiento*¹²¹⁵.

El *arte* perfecciona la dimensión práctica de lo factible del entendimiento, mientras que la *prudencia* perfecciona la dimensión práctica de lo agible del entendimiento. El *hábito de los primeros principios*, por su parte, perfecciona la dimensión especulativa del entendimiento, proporcionándole el punto de partida para su especulación. La *ciencia* le perfecciona para el conocimiento y juicio demostrativo a partir de las causas segundas y la *sabiduría* perfecciona la operación especulativa más alta y sublime del entendimiento, cuando éste conoce y enjuicia demostrativamente a partir de las causas primerísimas.

Estas virtudes, entonces, perfeccionan al hombre en su triple actividad vital conformada por la teoría, la *praxis* y la *poiesis*. Es decir, estos hábitos son perfectivos del entendimiento en su dimensión especulativa y práctica, por lo que son una exigencia vital del hombre como ser capaz de conocer y comunicar. Éstas disponen en forma definitiva a su potencia intelectual para enunciar óptimamente la palabra interior perfecta en cada una de estas dimensiones.

Como hábitos perfectivos de la potencialidad indeterminada del entendimiento humano, las virtudes dianoéticas no consisten en la objetividad "lógica", o esencialidad inteligible expresada, sino en la disposición última de la potencia para enunciar de modo perfecto la palabra humana perfecta en cada una de aquellas direcciones, distribuidas según la triple dimensión de lo artístico-técnico, lo práctico y lo teórico¹²¹⁶.

¹²¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, c.3, 1139.

¹²¹⁶ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, p.656.

Por las virtudes intelectuales, se *incoa* de algún modo en el interior del hombre la felicidad, que consiste en el conocimiento de la Verdad¹²¹⁷, Verdad conocida y que se manifiesta en las obras que el hombre realiza, como prolongación de sí mismo. Profundizando cada vez más perfectamente en el conocimiento que le brinda la *sindéresis*, se adhiere libremente a la verdad eligiendo según ella, lo cual no es sino también elegir según él mismo y siendo ley para sí mismo. Por lo tanto, son estas virtudes las que llevan al hombre a moverse por conceptos y no por imágenes, permitiendo una posesión cada vez más íntima de sus actos.

Las virtudes intelectuales constituyen un altísimo bien para el hombre, le capacitan para gozar con la mayor plenitud posible, en el orden natural, de la contemplación de la verdad. Ahora bien, este bien consiste en una cierta medida o medio. El bien de la virtud intelectual es la verdad. La verdad absolutamente considerada, en el caso de la virtud especulativa, o la verdad en conformidad con el apetito recto, si se trata de una virtud intelectual práctica, como la prudencia.

En cuanto a la verdad especulativa, la inteligencia dice ser lo que es o no ser lo que no es, y se juzga lo verdadero en la medida en que coincide con la cosa conocida, que es la medida del conocimiento especulativo. Los extremos en ella serán, entonces, el defecto, por un lado, es decir, afirmar no ser lo que es, y, por otro, un exceso, que consiste en afirmar ser lo que no es. De esta manera, también es posible afirmar que las virtudes intelectuales que perfeccionan el entendimiento especulativo consisten en un medio.

Lo mismo ocurre con las verdades prácticas, que son medidas por las cosas prácticas conocidas, según son o no son. Al ser de orden práctico, se constituyen en la regla de los apetitos que deben ser por ella regulados y, por lo mismo, es el mismo medio el de las virtudes morales que el de la prudencia. Sin embargo, a la virtud intelectual pertenece el medio como mesurante o regulador y a la virtud moral como mesurada o regulada por la intelectual¹²¹⁸. Es otra forma de mostrar cómo el hábito moral es determinado siempre desde lo intelectual.

La razón regula porque es más noble y perfecta y todas aquellas virtudes que se relacionen más estrechamente con ella serán más perfectas. Las virtudes morales son racionales por participación, en cambio, las intelectuales lo son por esencia, lo cual

¹²¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.3 ad.1.

¹²¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.64, a.3 in c.

implica que las virtudes intelectuales son más perfectas, absolutamente hablando, que las morales¹²¹⁹.

Ocurre lo mismo si se considera la comparación por parte del objeto de las virtudes, pues es más noble el objeto del que se ocupan las intelectuales que las morales, pues la primera entiende las razones universalmente. No obstante, relativamente, es decir en relación al acto, resulta que será más perfecta una virtud moral que una intelectual, según el ejemplo de Aristóteles que dice que, aunque es mejor filosofar que enriquecerse, puede resultar relativamente mejor, enriquecerse, si se trata de alguien que pasa necesidades¹²²⁰. En este caso, es más perfecta, según la situación, la justicia en quien debe compartir bienes materiales que la ciencia, a pesar que, absolutamente hablando, los hábitos intelectuales son más nobles por cuanto no se ordenan a lo útil¹²²¹. Por otra parte, dado que a la virtud compete especialmente ser principio de algún acto bueno, conviene más la razón de virtud a la moral que a la intelectual¹²²², por cuanto se dice que el hombre es absolutamente bueno por su rectitud moral, como dijimos¹²²³.

Esta rectitud moral lo torna bueno en acto y recto en su obrar¹²²⁴. Por ejemplo, la justicia, junto con hacer al hombre pronto a la obra justa, también lo hace obrar justamente¹²²⁵. Es así como la virtud moral es mejor que la intelectual sólo de modo relativo. Las virtudes intelectuales son impropiamente virtudes en cuanto no hacen bueno al hombre que las adquiere.

Esto significa, de alguna manera, que no es condición para la virtud el uso vigoroso de la razón en todos los planos, sino especialmente en aquello que debe ser obrado con virtud. Hay que afirmar, entonces, que todo hombre virtuoso usa su razón, por rústico y simple que éste sea¹²²⁶.

¹²¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.3 in c.

¹²²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. I, c.10 n.10.

¹²²¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.3 ad.1.

¹²²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.3 in c.

¹²²³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.3 ad.2.

¹²²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.3 in c.

¹²²⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.3 in c.

¹²²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.4 ad.2.

Los hábitos intelectuales no confieren el obrar rectamente, sino que posibilitan el buen obrar del hombre, pues que obre bien en acto se debe a que tiene buena voluntad. Por eso, aunque los hábitos intelectuales no son garantía de actos buenos, dado que el bien del entendimiento consiste en conocer la verdad, se llama virtud a los hábitos intelectuales porque disponen bien a la consecución de su fin¹²²⁷.

6. *La prudencia*

Dado que la vida del hombre consiste en las acciones¹²²⁸, “la prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana”¹²²⁹. Esta vida de acciones brota de la vida consciente y racional del hombre, que decide respecto de las cosas que le perfeccionan como viviente humano. En esta dimensión de la existencia, vivir bien coincide con obrar bien. Ello implica que nadie vive bien si obra mal.

Sin embargo, para obrar bien se requiere no sólo la obra a realizar impulsado por afectos rectificadas, sino también el modo de realizarla. Por ejemplo, en el caso de la justicia, está muy bien querer dar a cada cual lo que le corresponde, pero no será justo quien no acierta en cuánto es lo que corresponde dar. De manera que hay que ser capaz de captar la bondad de las cosas, no sólo de modo general, sino también en cuanto es bueno o malo aquí, ahora y en estas circunstancias¹²³⁰. Para eso, elegir bien implica, entre otras cosas, no actuar impulsivamente ni movido por un afecto desordenado.

La elección que el hombre realiza es, como sabemos, respecto de los medios para conseguir el fin. Para esta determinación, es necesaria una inquisición y deliberación práctica de la razón que determine qué es lo que en este momento preciso debe ser obrado.

Para que esta elección sea recta, es decir, trate del fin debido y del medio adecuado a ese fin, no sólo debe el hombre encontrarse bien dispuesto a él, gracias a la virtud moral -especialmente la justicia y especialísimamente su cumbre- sino que además

¹²²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.3 ad.2.

¹²²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.51, a.1 in c.

¹²²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.5 in c.

¹²³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, cap. 113, n.4.

requiere, en el orden natural, de una razón habitualmente recta, que le permite deliberar y elegir adecuadamente respecto de los medios. Esta virtud es la prudencia¹²³¹, que da al hombre una inclinación habitual al recto juicio práctico moral en todo momento, haciendo aparecer lo que hay que elegir.

La verdad de lo que debe ser realizado es encontrada por el entendimiento práctico bajo la condición primera de que el hombre que delibera se encuentre connaturalizado con el verdadero fin de la vida humana. El entendimiento, en conformidad con el apetito recto, está de este modo capacitado, en un primer momento, para la prudencia. Es así como para el acto prudencial es condición necesaria, aunque no suficiente, la rectitud de la voluntad¹²³² respecto del fin de la vida del hombre¹²³³. Por lo tanto, se debe afirmar que sólo el hombre bueno juzga bien sobre lo que ha de ser elegido y obrado.

El sujeto de la prudencia es el entendimiento que ordena lo conocido a la obra¹²³⁴, sobre la base de una recta voluntad¹²³⁵. De manera que, para poseer la prudencia, condición de la vida buena para el hombre, es absolutamente necesaria la adquisición de las virtudes morales, que equilibran y perfeccionan los movimientos afectivos, y de la justicia, que rectifica el apetito racional¹²³⁶.

Mediante el juicio de la prudencia, por el cual el hombre es ley para sí mismo, puede el hombre elegir lo correcto connaturalmente, haciendo cada vez más suya la ley natural que resuena en su conciencia por la sindéresis. Para la prudencia, debe existir la vida interior, porque el hombre elige bien en la medida en que tiene vida auténticamente personal.

Según su esencia, ésta es una virtud intelectual, pero según su materia, es una virtud moral, en cuanto se trata de la recta razón de lo agible¹²³⁷. Ello muestra cómo la prudencia es la única virtud esencialmente intelectual que requiere que el sujeto que la

¹²³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.7 in c.

¹²³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

¹²³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 ad.1.

¹²³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.5 ad.3.

¹²³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.56, a.3 in c.

¹²³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 ad.3.

¹²³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.3 ad.1.

posee sea un hombre bueno. El fin de la prudencia, entonces, es un fin intrínseco que perfecciona a un hombre bueno en sus obras buenas.

De este modo, si el hombre es bueno, la prudencia se transformará en la virtud rectora de todas las virtudes morales de este hombre. “La recta razón, propia de la prudencia, se pone en la definición de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado en todas las virtudes morales, en cuanto que la prudencia dirige todas las virtudes morales”¹²³⁸.

A esta virtud le compete, además de la consideración de la razón, la realización de la obra, que es el fin de la dimensión práctica del entendimiento. Por lo tanto, la prudencia se apoya tanto en el conocimiento de los universales, como de los singulares contingentes, y en este último aspecto requiere de los sentidos internos¹²³⁹, como la cogitativa, la memoria y la imaginación, para acertar en la elección del bien particular. Además de la ya mencionada madurez afectiva que brindan la templanza y la fortaleza¹²⁴⁰.

Ésta, junto con la justicia y en su raíz, necesita de la razón natural y de los primeros principios del entendimiento especulativo. Toda la perfección humana de un hombre puede quedar plasmada en la obra buena, de modo que, penetrando en ella, aparece toda la singularidad de la vida interior del hombre que elige.

Ella trata de la rectitud propia del sujeto que obra y, por tanto, se trata de la perfección en una operación inmanente que queda en el agente. Es decir, la perfección del acto queda en el hombre prudente, perfeccionándolo como hombre, pues su virtud moral es posible por cuanto el apetito participa de la razón, y esta perfecta participación se manifiesta en sus obras gracias a la prudencia.

Esta virtud aplica los principios de orden universal a las conclusiones particulares del orden de la acción, disponiendo acertadamente los medios que conducen al fin¹²⁴¹.

¹²³⁸ Ad quartum dicendum quod recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.2 ad.4.

¹²³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.3 a.3.

¹²⁴⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.16 in c.

¹²⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.6 in c.

Sabemos que la *sindéresis* impone el fin a las virtudes morales, pero la prudencia prepara el camino disponiendo bien los medios y determinando el justo medio en las virtudes morales¹²⁴², por lo que, de alguna manera, mueve a las virtudes morales como causándolas. Pues de la prudencia procede la rectitud y perfección de bondad de toda virtud, pues ella determina la medida justa del acto, y como todo acto recibe de esta justicia su carácter de virtuoso, todas dependen de la prudencia¹²⁴³.

A su vez, la *sindéresis* misma mueve a la prudencia iluminándola, tal como los primeros principios especulativos sirven a la ciencia.

A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los primeros principios especulativos mueven a la ciencia¹²⁴⁴.

Luego, es tarea de la prudencia hallar el medio perfecto de las demás virtudes, apoyándose continuamente en la *sindéresis* que habla a su conciencia. La *sindéresis* habla al hombre que quiere ser templado invitándole a ser moderado, al que quiere ser fuerte le impele a resistir, pero es la prudencia la que, anclada en la misma inclinación metafísica del hombre al Bien, aprecia el caso concreto y determina el medio justo por el cual el hombre logrará con verdad ser templado o fuerte¹²⁴⁵. Por tanto, no hay virtud moral sin prudencia.

La virtud moral puede existir sin algunas de las virtudes intelectuales, por ejemplo, sin sabiduría, ciencia o arte; pero no puede existir sin entendimiento y prudencia. Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, el hábito que hace buena la elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención del fin, y ésta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme a la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija rectamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer

¹²⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.7 in c.

¹²⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, a.6 in c.

¹²⁴⁴ Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.6 ad.3.

¹²⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.7 in c.

sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia¹²⁴⁶.

De tal modo que son virtudes las morales en cuanto participan de las virtudes intelectuales.

Esa definición no se refiere a la virtud en general, sino a la virtud moral. En la definición de éstas se incluye oportunamente la virtud intelectual que tiene materia común con ella, es decir, la prudencia, porque así como el sujeto de la virtud moral es el apetito, que participa de la razón, la virtud moral es virtud en cuanto participa de la virtud intelectual¹²⁴⁷.

De la misma forma, no puede haber prudencia sin virtud moral.

Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero no la prudencia. La razón es porque la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, no sólo en general, sino también en los casos particulares, en que tiene lugar la acción concreta. Ahora bien, la recta razón preexige los principios de donde procede la razón. Mas, para descender a los casos particulares es necesario que la razón parta no sólo de los principios universales, sino también de los particulares. Respecto de los principios universales de su obrar, el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios (mediante los cuales sabe que debe evitar el mal), o también por alguna ciencia práctica. Pero todo esto no es suficiente para juzgar con rectitud los casos particulares, porque ocurre a veces que tal principio universal, conocido por el entendimiento o por la ciencia, es deformado en el caso particular por alguna pasión; por ejemplo, el voluptuoso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno el objeto de su deseo, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia el hombre se dispone rectamente en orden a los principios particulares del obrar humano, que son

¹²⁴⁶ Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinatur ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.4 in c.

¹²⁴⁷ Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis in quantum participat virtutem intellectualem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.5 ad.1.

los fines, necesita perfeccionarse mediante los hábitos que le hagan connatural en cierto modo el juzgar rectamente sobre el fin. Y esto se alcanza mediante la virtud, según aquello que “cual es cada uno tal le parece el fin”, como dice el Filósofo¹²⁴⁸.

Siendo la prudencia esencialmente intelectual, y lo principal de la razón ordenar, lo más propio de la prudencia, como hábito, debe ser imperar dando dirección al obrar. Aquí hay que distinguir tres momentos: primero, pedir consejo, indagando por propia investigación o por instrucción de otro. Lo segundo es juzgar los resultados de la indagación. Ambos aspectos requieren de la dimensión especulativa de la razón. Y tercero, imperar, lo cual recae sobre el entendimiento especulativo que, por extensión, se hace práctico, es decir, con un fin en la acción que es aplicar los resultados de la indagación y el juicio especulativo a la obra. Este tercer acto del entendimiento concierne a la prudencia que, apoyada en los dos previos elige lo correcto, consiguiendo el bien y apartándose del mal¹²⁴⁹. Por lo mismo, es más imprudente el hombre que hace el mal queriendo que el que lo haga sin querer¹²⁵⁰, ya que el primero rechaza la justicia apartándose voluntariamente de lo que sabe que es lo apropiado.

La prudencia es causa de la *diligencia*, por la cual el hombre emprende rápido y con buen ánimo lo que ha meditado con calma y decidido que debe hacer¹²⁵¹.

¹²⁴⁸ Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, *quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a.5 in c.

¹²⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.8 ad.1.

¹²⁵⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.8 in c.

¹²⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.9 in c.

No obstante, la necesidad del juicio práctico, el acto de prudencia no sufre una determinación última de tipo teórico, es decir, cuando el hombre elige, no elige desde una conclusión necesaria, pues la elección moral recae sobre algo de carácter contingente, que hace que lo que en determinadas circunstancias algo sea lo correcto, pero en otras no. Por lo tanto, no puede configurarse una ciencia del obrar prudencial que otorgue una norma fórmula universal de carácter especulativo, que indiquen concretamente que debe ser elegido.

Toda aplicación de la recta razón a lo factible es propia del arte. A la prudencia, en cambio, no le atañe sino la aplicación de la recta razón en las cosas que implican consejo. De este tipo son las cosas que no tienen un medio determinado de llegar al fin, como lo afirma el Filósofo. Por lo tanto, dado que el entendimiento especulativo realiza operaciones, como, por ejemplo, silogismos, proposiciones y otras cosas por el estilo, en las que se procede por normas ciertas y determinadas, respecto de ellas puede salvarse la razón de arte, pero no la razón de prudencia. Por eso hay un arte especulativo, pero no una prudencia especulativa¹²⁵².

Por lo tanto, la voluntad interviene en el acto de la prudencia. Mas esta intervención no es contraria a la necesidad de la inteligencia de conocer la verdad. El acto prudencial no queda mermado en el proceso de deliberación, sino que del apetito toma la norma que finalmente decide donde finaliza la deliberación para justamente actualizar la prudencia misma que determina al acto. De ahí la importancia fundamental de la rectitud de la voluntad para la elección verdaderamente prudente.

La naturaleza de la intervención de la voluntad en este acto del juicio prudencial es particularmente interesante (Cfr. I-II, q.13 y 14; II-II, q.47 y ss., ect.) Porque esta intervención no violenta la ordenación de nuestra inteligencia a la verdad, a lo que es, no falsea el juicio intelectual: cuando la voluntad decide cuál va a ser el último juicio práctico – este juicio simplemente permisivo, pero al que no puede dejar, sin embargo, de atenerse para proceder a la elección- no yugula despóticamente el proceso de deliberar- entrometiéndose en el campo de la especificación, privativo del entendimiento; antes interviene, si vale la frase, como creadora de valor objetivo, a saber: modificando las circunstancias que la inteligencia debe justipreciar en concreto, ya que entre ellas se cuenta justamente como muy principal, la particular relación de

¹²⁵² Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III Ethic. Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.2 ad.3.

conformidad o de disconformidad que la cosa guarde con nuestras disposiciones subjetivas actuales. De aquí la importancia de la rectitud de nuestros apetitos e intención para que el fallo de la inteligencia sea prudente, virtuoso, nos conduzca a nuestro verdadero fin: toda vez que este fallo se moldea en parte sobre estas disposiciones: “Verum intellectus practici acipitur per conformitatem ad appetitum rectum” (I-II, q.57, a.5 ad3.); la verdad del intelecto práctico se toma por conformidad con el apetito recto¹²⁵³.

La prudencia, para consumarse, requiere de una serie de elementos constitutivos que forman parte de ella y que garantizan su perfección. Cuando todas concurren al acto, éste es verdaderamente prudencial, considerando la perspectiva natural de la prudencia.

Dichos elementos se determinan al tomar en cuenta los tres momentos que se dan en el conocimiento, los cuales describiremos a continuación.

El primer momento en el conocimiento es el que se refiere al conocimiento mismo. Cuando éste se trata de cosas pasadas da lugar a la *memoria* y, si trata de cosas presentes, tenemos la *inteligencia*¹²⁵⁴.

Un segundo momento, posterior a la consideración del conocimiento mismo ya poseído, es la adquisición del conocimiento de lo desconocido y que se necesita saber para decidir bien. Este conocimiento se puede lograr mediante la enseñanza de otro, para lo cual se requiere la *docilidad*, que permite pedir consejo a quienes son más prudentes que uno. El imprudente desprecia los consejos. También se puede conocer por la propia investigación, lo que corresponde a la *eustochia*, que consiste en conjuntar bien, teniendo habilidad en la comparación de las alternativas. En esta misma línea de la adquisición de lo desconocido, está la determinación del medio que pertenece a la *sagacidad*, la cual considera el futuro¹²⁵⁵.

Del análisis de estas partes, se desprende con claridad cómo la prudencia, siendo perfección del entendimiento en cuanto se hace práctico, se apoya ineludiblemente en su dimensión propiamente especulativa, aunque basta al hombre prudente contar con la Sínderesis y el hábito de los primeros principios del entendimiento especulativo para obrar con prudencia. El acto prudencial se plenifica cuando, sustentado en los primeros

¹²⁵³ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.87.

¹²⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, a. único in c.

¹²⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.53, a.3 in c.

principios, el hombre juzga desde la riqueza de su conocimiento respecto del mundo, gracias a la *ciencia*, y desde el conocimiento profundo del principio y fin último de las cosas, por la *sabiduría*. La Síndéresis misma puede, a partir de tales conocimientos verdaderos, oírse con más claridad y más *identificadamente* con el hombre bueno, de manera que el acto brota de una mayor comprensión del orden de las cosas y como un acto de amor al orden mismo.

Pareciera ser que, desde una consideración de esta naturaleza, la importancia y necesidad de perfeccionar la operación especulativa de la inteligencia cobra mayor urgencia y vigor, porque es claro que lo práctico depende de lo especulativo y, cuanto mayor perfección y riqueza conceptual interior exista en el hombre, tanto más potente será la luz para obrar desde sí mismo el bien, si quiere.

Por otra parte, aún cuando el hombre no gozase de una razón vigorosa en lo especulativo, por la capacidad que brinda la humildad de pedir consejo y proviniendo éste de un entendimiento sabio, puede el hombre actuar prudentemente, tanto más cuanta mayor sabiduría exista en el consejo dado y libremente aceptado. Por eso, la amistad del hombre con la sabiduría, que es propiamente bondad, o bien con hombres cercanos a ella, permite el adecuado curso de la vida. Puede el hombre no saber qué hacer pero, dejándose conducir por quien conoce y ama el bien, acertará.

De alguna manera, la rectitud moral se conecta con la prudencia también desde esta consideración, pues el hombre humilde es dócil al consejo del bien, y abajándose de algún modo es elevado, ya que al reconocer la verdad de sí mismo siendo dócil al consejo del superior, puede ser enaltecido por la verdad misma, realizando elecciones perfectísimas, íntimamente ligadas al orden universal del bien.

La prudencia es *recta ratio agibilium*, lo cual quiere decir que el prudente elige, en último término, reconociendo aquel sumo bien en orden al cual todo debe ser obrado. El apetito rectificado contribuye a la adhesión libre del hombre al bien y al cultivo honesto de la amistad de los hombres buenos, que mutuamente se comunican y animan respecto de la conducción de las obras a ese sumo bien.

Un tercer momento distinto consiste en el uso del conocimiento para llegar, de lo que se conoce, a conocer y juzgar otras cosas, lo cual corresponde a la *razón*.

Ahora bien, para determinar lo que hay que hacer, el entendimiento práctico debe poner en juego tres cosas muy importantes a la hora de decidir. Primero, conducir algo

adecuadamente a su fin, lo que es materia de la *previsión*; segundo, es considerar los distintos aspectos de una situación, propio de la *circunspección*; y, por último, evitar los obstáculos, que concierne a la *precaución*.

Vinculados con la prudencia estrechamente, se encuentran la *eubulia*, interesante virtud que capacita a un hombre para aconsejar bien y no prescindir del consejo, lo cual constituye la característica fundamental de la *precipitación* y la *temeridad* que obran sin él. Junto a ella tenemos a la *synesis*, característica del hombre sensato cuyo juicio es muy acertado, y la *gnome*, que habitúa al hombre a juzgar con acierto en aquellas circunstancias en que es necesario apartarse de la norma común. La falta de *synesis* y *gnome* dan origen a la *inconsideración*¹²⁵⁶, que implica, además, ausencia de *cautela* y de *circunspección*, las cuales patentan defectos en el juicio.

También se vincula a la imprudencia la *inconstancia*, que implica la falta de *previsión*, de *inteligencia* y de *sagacidad*¹²⁵⁷. Ésta conlleva el abandono de un buen propósito adquirido. Por ella, la voluntad cambia de determinación seducida por algo que sobreviene al momento de emprender las obras para lograr el propósito. La razón mueve a la voluntad a cambiar, despreciando lo que antes se consideraba óptimo. Los afectos consiguientes contribuyen a la inconstancia, azuzando a la voluntad a mudar su parecer. Para que no suceda, hay que dominarlos. Todo esto implica un defecto en el acto de imperio propio de la prudencia.

1. *La intemperancia como impedimento a la prudencia*

El fin de todos estos elementos constitutivos de la prudencia es velar por el adecuado uso de la inteligencia en cada uno de los tres actos que la razón realiza antes de ejecutar. Los defectos, la precipitación, la inconsideración y la inconstancia, proceden de la intemperancia y, en especial, de la lujuria, que dinamita la prudencia. Vemos de esta forma como un desorden apetitivo impide el adecuado ejercicio de la dimensión

¹²⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.53, a.2 in c.

¹²⁵⁷ Cfr. *Íbidem*.

cognoscitivo-práctica del hombre. Por ello, estos defectos son incompatibles con el buen uso de la razón.

Según afirma el Filósofo en VI Ethic., el deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia, y sobre todo el placer venéreo, que absorbe de manera total al alma y la arrastra al deleite sensible. La perfección, en cambio, de la prudencia y de toda virtud intelectual consiste en abstraer de lo sensible. Ahora bien, dado que esos vicios proceden de defecto de prudencia y de la razón práctica, según hemos expuesto, tienen su raíz sobre todo en la lujuria¹²⁵⁸.

Dado que el bien del hombre en cuanto tal es un bien interior que debe alcanzar o realizar mediante sus operaciones, es condición para la felicidad que el hombre elija. Pero para elegir rectamente necesita claridad, luz interior. Implica esto, luego, que todas las acciones buenas que realiza el hombre sin juicio interior no le perfeccionan, puesto que son obras que no le pertenecen. Es por eso que la vida humana propiamente tal consiste en las elecciones. La vida de un hombre se ve en lo que elige, porque sólo lo que elige le pertenece. Esto quiere decir que el acto interior es formal respecto del acto exterior, el cual no es más que lo material de la totalidad del acto. El hombre prudente no sólo juzga lo que ha de hacerse, sino que lo hace porque el juicio realizado se encuentra ya configurado por la voluntad recta, que anima e impulsa a obrar con pasión aquello que coincide y connaturaliza cada vez más íntimamente con el *pondus* amoroso, del cual brota la inclinación más original e interior del alma humana al Bien.

Por lo mismo, cuando el apetito se haya pervertido por el desorden, en este caso de la lujuria, pierde el dominio de sus propios juicios, y la conducción de su vida la poseen sus alterados movimientos desiderativos, de manera queda impedido el característico modo de obrar racional y electivo del acto humano en cuanto tal.

Cuando una pasión intensa, por ejemplo, obsesiona nuestra imaginación y nuestro pensamiento por su objeto: porque la no consideración deviene, entonces, prácticamente imposible. Por haber dejado dominar en sí las fuerzas de su psiquismo

¹²⁵⁸ Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae*, et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime oriantur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.53, a.6 in c.

inferior, el hombre pierde en estos casos la libertad y la responsabilidad; *ha perdido el juicio*, el dominio sobre su propio juicio, y su acción ha quedado reducida a un modo de obrar inferior al modo *racional* y *electivo* que es el suyo característico¹²⁵⁹.

Si el hombre fuese lo supremo en el universo, la perfección sería la prudencia dice Aristóteles en la *Ética*. Es importante considerar lo superior al hombre para captar aquello que es más espléndido que la prudencia. Pero antes trataremos brevísimamente el arte, el entendimiento y la ciencia.

2. *El arte*

El hombre que posee vocación a la consideración de la verdad puede expresar el fruto de su especulación a nivel cultural por medio del arte. Esta expresión emana de una operación práctica de la inteligencia que se ha perfeccionado por un hábito orientado a las obras factibles, frutos de una perfección intelectual por la cual el hombre imprime una perfección transeúnte.

Esta virtud habitúa a la inteligencia a regular de modo perfecto la realización de una obra de carácter artístico-técnico para que sea bien hecha. Así, incluso la *lógica*, como arte que dirige la actividad del raciocinio, puede ser considerada bajo esta perspectiva, y lo mismo la *ascética*, que otorga las óptimas condiciones para hacer eficaz la adquisición de la virtud moral¹²⁶⁰.

El arte no perfecciona al artista, sino a la obra producida, plasmada en el exterior. Pues la obra producida no es perfección del productor, sino de lo hecho, como el movimiento es del móvil y no del que mueve¹²⁶¹. De manera que para la perfección del arte no es necesario que el artista obre bien en términos morales, sino que realice una obra buena. Esto quiere decir que el arte, a diferencia de la prudencia, no hace que una persona viva bien, pues el fin del arte es extrínseco, mientras que el de la prudencia es intrínseco¹²⁶².

Respecto a este tema comenta Santo Tomás: "La prueba de ello está en el hecho de que la perfección del arte consiste en el juicio y no en el imperio. Por eso, se considera

¹²⁵⁹ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.88.

¹²⁶⁰ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, C. III, pág. 658.

¹²⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.5 ad.1.

¹²⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sentencia*, L. III, Dist. 23, Q. 1 a. 4 sol 1, ad 4.

mejor artista el que a sabiendas realiza mal la obra de arte que quien la realiza mal involuntariamente, porque esto parece que tiene su raíz en la falta de juicio recto”¹²⁶³.

Luego, la virtud del arte se define como la recta razón de lo factible¹²⁶⁴. Por eso, al artífice no se le alaba como tal por la voluntad con la cual realizó la operación técnica y la perfección que por ella adquiere como hombre¹²⁶⁵. Ocurre más bien que se le alaba por la eficacia de esa obra¹²⁶⁶. Por tanto, en sentido propio, es un hábito operativo que, no obstante, conecta con la dimensión especulativa práctica en la medida en que le permite saber cómo deben ser realizadas las obras artístico-técnicas, en las cuales la materia es completamente pasiva en la adquisición de la perfección que el hombre imprime en ella. Todo ello con independencia del uso que se le dé o del estado moral o sentimental del artista al llevar a cabo la obra. Dado que el arte no perfecciona el apetito humano, sino que sólo brinda la posibilidad de ser un mejor artesano¹²⁶⁷. Así pues, posee la razón de virtud propia de los hábitos intelectuales y se clasifica dentro de ellos¹²⁶⁸.

Por otra parte, es posible juzgar como mejor artista al que intencionalmente realiza mal la obra que a quien lo hace sin intención¹²⁶⁹. Del mismo modo, el que posee una perfección técnica no la pierde si la utiliza para el mal.

Elo se debe a que la buena voluntad es lo hace bueno al hombre en cuanto hombre y a que las virtudes morales se dan en la voluntad o presuponen el imperio de ésta sobre el apetito sensible. El uso de las virtudes o destrezas de la facultad intelectual depende de la voluntad de quien la tiene, de tal modo, por consiguiente, que el sujeto de ellas puede abstenerse de usarlas si no las quiere ejercer, e incluso cabe que las quiera usar con

¹²⁶³ Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.8 in c.

¹²⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

¹²⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

¹²⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

¹²⁶⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

¹²⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.3 in c.

¹²⁶⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.4 in c.

una finalidad moralmente incorrecta. Así, por ejemplo, un médico puede abstenerse de hacer uso de su ciencia, aun en el caso de que ejercerla sea para él un deber en una determinada situación; y también es posible que un médico haga uso de su ciencia para lograr un objetivo deshonesto. En ninguno de esos dos casos deja el médico de estar en posesión de la específica virtud intelectual en que su ciencia consiste¹²⁷⁰.

El juicio poiético regula el arte del hombre, no su apetito. Un hombre que posee la *tejné* o *ars* logra, intencionalmente, trabajar con gran precisión en él¹²⁷¹. Ello supone un previo enriquecimiento interior a nivel especulativo, gracias al cual puede establecer la medida justa y exacta de la obra a producir.

La creatividad y eficiencia libre, causativa de perfección en lo “racionalmente” causado por el hombre, presupone el previo enriquecimiento del hombre como racionalmente eficiente; un enriquecimiento por el que será activamente capaz de causar “lo perfecto en lo por él efectuado”, perfección que exigirá la vigorización de su entendimiento capaz de concebir y formar dentro de sí aquella “norma” según la cual los efectos reflejarán una perfección originaria en el hombre en su actividad creativa¹²⁷².

Si no se olvida que todas las artes y todas las ciencias se ordenan a algo uno, que es la felicidad del hombre, puede el artista, sin prescindir de la normativa moral y sin considerar el arte como el bien supremo sino como un camino de expresión de las perfecciones artístico-técnicas, contribuir a la cultura y colaboración entre los hombres. De lo contrario, el arte deja de estar al servicio de la manifestación del bien moral y del profundo conocimiento de las cosas arraigado en la cultura, de tal manera, que puede transformarse en una expresión del deterioro humano de un pueblo. Así, el arte se vuelve cada vez menos universal y más difícilmente contemplable y elogiabile en su integridad por los hombres buenos.

3. *El hábito de ciencia en la vida humana*

El entendimiento humano puede formar conceptos de diversas profundidades, ya que la inteligencia penetra de modo gradual en el ente. En primer lugar, es capaz de engendrar un verbo mental que expresa la verdad de aquellas realidades que no existen sino en la materia, por ejemplo, los entes naturales. El entendimiento las

¹²⁷⁰ MILLÁN PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, pág. 599.

¹²⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Ethic.*, VI, c.4, 1140 a 19-21.

¹²⁷² CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, pág. 657.

considera sin materia, mas no pueden existir sin ella¹²⁷³; así, el concepto “hombre” incluye la materia sin la materia signada. En otras palabras, el hombre en abstracto posee materia considerada en universal, mientras que el hombre en concreto la posee signadamente¹²⁷⁴. En este plano, se encuentra el conocimiento humano de las formas de todos los entes materiales, vivos y no vivos. Se trata de la ciencia que el entendimiento forma del *ente en cuanto móvil*.

Un segundo nivel de penetración es el que lleva a cabo la inteligencia cuando considera realidades que, aunque no pueden ser sin materia, se entienden sin ella, porque en su definición no se incluye la materia sensible, a diferencia de los entes materiales que la exigen. Tales realidades son de carácter geométrico y matemático, como la línea, la circunferencia y las dimensiones en general. Todos estos conceptos encuentran su fundamento en la realidad, pero son pensados completamente separados de lo material sensible. Se trata de la ciencia que forma el entendimiento del *ente cuanto*.

El entendimiento del hombre puede abstraer aún más, tratando de realidades que no dependen de la materia en cuanto al ser, ya sea porque nunca se dan en ella o porque sólo ocasionalmente, como la substancia, el accidente, el acto, la potencia, lo uno, lo múltiple, que de suyo no son materiales. Este trabajo intelectual implica consideraciones más profundas y penetrantes referidas más bien al ente en cuanto ente. Desde esta perspectiva, se especula en torno, por ejemplo, al entender, al querer, al vivir y al ser.

La dimensión teórica del entendimiento abarca estos tres grados de abstracción, de separación o de penetración que el entendimiento puede hacer en la realidad que conoce. El hábito de ciencia considera los dos primeros y la sabiduría el tercero.

Toda la dimensión práctica de la inteligencia se encuentra anclada en esta primera y más original área intelectual que llamamos *teoría*. El entendimiento es propiamente especulativo, es decir, forma el concepto respecto de lo necesario, inmóvil y universal de la realidad. El conocimiento no es, en estricto rigor, de lo contingente sino de lo necesario, ni de lo múltiple sino de lo uno¹²⁷⁵, ni de lo potencial sino de lo actual. La operación intelectual es un acto que emana del acto y cuyo fin es el acto.

¹²⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I c. 52

¹²⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.2,

¹²⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.11, a.1 ad.2.

Siendo la inteligencia la potencia suprema del hombre, debe éste procurar el conocimiento como una condición indispensable para su vida como ente racional. La búsqueda y posesión del conocimiento es irrenunciable al hombre por naturaleza y su perfecta adquisición, en los dos primeros grados de abstracción, se debe a la *ciencia* como hábito especulativo.

Esta virtud intelectual es un hábito demostrativo a partir de las causas segundas. Por ella, el hombre se perfecciona para conocer desde dichas causas, establecer relaciones y sacar conclusiones verdaderas sustentándose en conocimientos objetivos de la realidad. Es la ordenación de las especies inteligibles formadas por el entendimiento y, por otra parte, constituye la capacidad de realizar enunciaciones demostrativas respecto de las mismas. El hombre que conoce se hace uno con lo conocido y, por el hábito de la ciencia, enunciando demostrativamente o expresando lo que conoce, avanza hacia sí mismo, como sacando de su interior, como apreciando dentro de sí el modo de ser de las cosas. Esa presencia habitual de la ciencia en quien la posee supone la habitual presencia del alma a sí misma y los primeros principios especulativos que posibilitan la manifestación personal del conocimiento objetivo.

3.1. *El orden en el deseo de saber*

Para adquirir la verdadera ciencia es necesario que el hombre venza la *curiosidad*. Este vicio, como se ha expresado ya, constituye una inmoderación en el deseo de saber. Tal disturbio invade y altera todas las dimensiones de la triple actividad vital humana y la interrelación que entre ellas existe. Carcome y distorsiona el fin al cual debiera apuntar el interés por saber. El verdadero conocimiento debería colaborar con la humildad de la persona, sin embargo, por la curiosidad viciosa, el hombre puede volverse altanero y engreído y utilizar la ciencia para alimentar su soberbia¹²⁷⁶.

De la misma manera, hay curiosidad cuando el hombre se interesa por el conocimiento técnico-artístico de la dimensión poiética apartándose del orden moral, en miras de su aplicación para el mal.

El apetito de saber puede, también, desquiciarse intrínsecamente de cuatro modos. Primero, cuando se descuida el conocimiento de lo más importante por el estudio de lo secundario, así sucede que considerando lo esencial como secundario y accesorio todo

Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.2 in c.

¹²⁷⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Moribus Eccles.* C. 21 ML 32, 1327.

se inunda de confusión y desorden. En segundo lugar, cuando se busca aprender de quien no es un buen maestro. En tercer término, cuando el conocimiento de lo mutable no ayuda a ascender a su principio y no es ordenado desde ahí. Y cuarto, cuando el hombre se afana por conocer las cosas que superan su capacidad, lo que lo lleva a cometer muchos errores.

Puede haber vicio también en el mismo desorden del apetito y deseo de aprender la verdad. Esto puede darse de cuatro modos. En primer lugar, en cuanto que por el estudio menos útil se retrae del estudio de lo necesario. A eso alude San Jerónimo cuando escribe: Vemos que los sacerdotes, dejando a los evangelistas y los profetas, leen comedias y cantan palabras amatorias de los versos bucólicos. En segundo lugar, en cuanto que uno se afana por aprender de quien no debe: los que preguntan a los demonios algunas cosas futuras, lo cual es curiosidad supersticiosa. De ellos dice San Agustín en *De Vera Relig.*: No sé si los filósofos viven privados de la fe por el vicio de la curiosidad en consultar a los demonios. En tercer lugar, deseando conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin, es decir, al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.*: Que, al considerar las criaturas, no debemos poner una curiosidad vana y perezosa, sino que debemos utilizarlas como medios para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales. En cuarto lugar, aplicándose al conocimiento de la verdad por encima de la capacidad de nuestro ingenio, lo cual da lugar a que los hombres caigan fácilmente en errores. Por eso leemos en *Eclo 3, 22*: Atente a lo que está a tu alcance y no te inquietes por lo que no puedes conocer. Y sigue poco después: A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento¹²⁷⁷.

La curiosidad, entonces, puede ser definida como el deseo de saber lo que no es pertinente. Al habituarse a considerar las cosas con impertinencia, el hombre va

¹²⁷⁷ *Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, sacerdotibus, dimissis Evangelii et prophetiis, videmus comoedias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a Daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas. De quo Augustinus dicit, in libro de vera Relig., nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percunctandis Daemonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. III, altiora te ne quaesieris, et fortiora ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus eius ne fueris curiosus; et postea sequitur, multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q. 167 a. 1 co.*

mermando de manera progresiva su auténtica capacidad de adquirir ciencia. La curiosidad está a la base de la superficialidad y de la amplitud en el conocimiento, que no coincide precisamente con su profundidad propia. Impide al hombre ahondar en los temas, alentándole a desdeñar el estudio de las cosas serias, sin gozar con su conocimiento. Va rebajando el valor del bien espiritual, puesto que impide a la persona detenerse en él para apreciarlo y le quita el atractivo real que posee para el corazón del hombre.

Todo en el hombre se ordena a conocer lo bueno, y dentro de este orden queda contenido el fin de la sensibilidad, que incluye el conocimiento sensible y el conocimiento de lo sensible. Sujeto a este fin, la ciencia sirve para supeditar todo al bien, cumpliendo así su noble tarea dentro de la vida de los hombres.

El conocimiento sensible se ordena a un doble fin. En primer lugar, tanto en el hombre como en los demás animales, se ordena al sustento del cuerpo, puesto que, por medio de él, tanto el hombre como los demás animales evitan lo nocivo y buscan lo que es necesario para sustentar el cuerpo. En segundo lugar se ordena, especialmente en el hombre, al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico. Luego, el poner empeño en el conocimiento de lo sensible puede ser vicioso por doble capítulo. En primer lugar, en cuanto que el conocimiento sensitivo no se ordena hacia algo útil, sino que, más bien, aparta al hombre de alguna consideración útil. Sobre ello dice San Agustín, en X Confess.: Yo no voy al circo para ver a un perro correr detrás de una liebre; pero si me encuentro con ese espectáculo en el campo, me hace salir de mis pensamientos más profundos, a no ser que Tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas. En segundo lugar, si el conocimiento sensitivo se ordena a algo malo, como el ver a una mujer para desearla o el interesarse por la vida de los demás para denigrarlos.

Pero dedicarse al conocimiento de lo sensible por necesidad de sustentar la naturaleza o por afán de comprender la verdad, es una estudiosidad virtuosa acerca del conocimiento sensible¹²⁷⁸.

Incluso, el interés por conocer la vida de otros, si quiere ser loable, no debe nunca apartarse de esta finalidad.

El ver los hechos de los demás con buen espíritu, o para utilidad propia, es decir, para que las buenas obras del prójimo nos animen a ser mejores, o incluso para la utilidad de ellos, en cuanto que puede corregirse lo que haya de viciosos en ellas según las reglas de la caridad y guardando el orden debido, es loable, según dice en Heb 10, 24: Miraos mutuamente como modelos que copiar. Pero mirar hechos del prójimo para menospreciarlo o difamarlo, o para inquietarlo inútilmente, es vicioso. Por eso se dice en Prov 24, 15: No estés acechando ni busques iniquidad en cosas del justo, ni moleste su reposo¹²⁷⁹.

Es así como Bofill refiriéndose a este desorden del entendimiento afirmaba: “No es esto vida intelectual. La inteligencia vive del estremecimiento de lo sublime, no de la complicación cavilosa; del interés objetivo del ser, no de una fútil curiosidad”¹²⁸⁰.

¹²⁷⁸ Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde Augustinus dicit, in X Confess., *canem currentem post leporem iam non specto cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio, et nisi iam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, vanus hebesco*. Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quae ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilibus intendit ordinate, propter necessitatem sustentandae naturae, vel propter studium intelligendae veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.2 in c.

¹²⁷⁹ Ad tertium dicendum quod prospicere facta aliorum bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam caritatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Heb. X, *considerate vos invicem in provocationem caritatis et bonorum operum*. Sed quod aliquis intendit ad consideranda vitia proximorum ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Prov. XXIV, *ne insidieris et quaeras iniquitatem in domo iusti, neque vastes requiem eius*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.167, a.2 ad.3.

¹²⁸⁰ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.115.

El hábito de ciencia supone, entonces, la previa adquisición de una parte potencial de la templanza llamada *estudiosidad*, que tiene por objeto el conocimiento. Esta virtud dispone al hombre, en primer lugar, para concentrarse en la consideración cada vez más profunda de lo que ya conoce y, desde ahí, avanzar hacia lo desconocido, impidiéndole buscar desordenadamente lo que ignora.

Ella modera el deseo natural que el hombre tiene de saber. Por eso se vincula estrechamente a la templanza.

Es propio de la templanza el moderar el movimiento del apetito para que no se tienda de una manera exagerada hacia aquello que se desea naturalmente. Ahora bien: de la misma manera que el hombre, por su naturaleza corporal, desea los deleites del alimento y del placer venéreo, así desea, según su naturaleza espiritual, conocer algo. De ahí que diga el Filósofo, en I *Metaphys.*, que todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Ahora bien: la moderación de este apetito es propia de la estudiosidad. Por ello es natural que sea parte potencial de la templanza, como virtud secundaria y adjunta a una virtud principal. También queda comprendida bajo la modestia, por lo que antes dijimos¹²⁸¹.

La estudiosidad dispone a la persona a reflexionar intensamente sobre una sola cosa, ordenando la dimensión espiritual y física de todo estudio. Por ser el hombre corporal, experimenta el cansancio físico que trae consigo la concentración intensa, y la estudiosidad facilita la perseverancia en el estudio a pesar de este natural cansancio provocado por él¹²⁸². Impide que los afectos lo aparten de lo que debe meditar¹²⁸³.

¹²⁸¹ Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem, ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid, unde et philosophus dicit, in I *Metaphys.*, quod *omnes homines naturaliter scire desiderant*. Moderatio autem huius appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adiuncta ut principali virtuti. Et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.2 in c.

¹²⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.2 ad.3.

¹²⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.1 ad.2.

Siendo espiritual y abierto a conocerlo todo, la estudiosidad se opone al paso desordenado de la persona de un tema a otro o al abandono de algo importante por el atractivo de otro menos pertinente¹²⁸⁴.

Por una parte, esta virtud implica represión, pero más relevante es que impulsa con ímpetu a buscar la ciencia, remueve los obstáculos que imposibilitan alcanzarla¹²⁸⁵.

La atención es un elemento esencial para el desarrollo de la estudiosidad. Quien desea conocer debe aplicarse con atención a algo uno.

La atención es la aplicación de la mente a un objeto. El primer medio para pensar bien es atender bien. La sierra no corta si no es aplicada al árbol, la hoz no siega si no es aplicada al tallo. Algunas veces se le ofrecen los objetos al espíritu sin que atienda, como sucede ver sin mirar y oír sin escuchar; pero el conocimiento que de esta suerte se adquiere es siempre ligero, superficial, a menudo inexacto o totalmente errado. Sin la atención estamos distraídos, nuestro espíritu se halla, por decirlo así, en otra parte, y por lo mismo no ve aquello que se le muestra. Es de la mayor importancia adquirir un hábito de atender a lo que se estudia o se hace, porque, si bien se observa, lo que nos falta a menudo no es la capacidad para entender lo que vemos, leemos u oímos, sino la aplicación del ánimo a aquello de que se trata¹²⁸⁶.

Ello porque hay que atender bien para luego entender bien. El hombre es un ser capaz de conocer, y si no ha conocido es, generalmente, porque no ha sido capaz de atender. La atención no significa un ensimismamiento completo que, en el fondo, refleja una incapacidad de concentrarse. La atención perfecta es intensa pero flexible, pues permite pasar con orden de un tema a otro, sin distracciones y sin perder la continuidad. Admite interrupciones sin perder por ello la concentración, pudiendo atender a las personas y, luego, volver con tranquilidad a lo que se estaba ponderando, sin perder el curso de las ideas. La atención que favorece la adquisición de la ciencia es una capacidad suave y acomodable que permite hacerse cargo de cada cosa según corresponda en el momento. Es una atención compatible con la diversión y el recreo que descansan y fortalecen para después continuar atendiendo.

El hombre con capacidad de atención es intensamente humano y jamás pierde de vista que lo más importante de este mundo son las personas; ningún estudio, por

¹²⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.2 ad.3.

¹²⁸⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.166, a.2 ad.3.

¹²⁸⁶ BALMES, J., *El criterio*, 15, 17 -19.

trascendente que sea, puede hacer olvidar eso¹²⁸⁷. Por lo mismo, tiende a ser cortés y pausado. Esto quiere decir que para la atención son condiciones imprescindibles el amor a la verdad y, luego, el método de estudio, el orden en las ocupaciones y una conciencia pura y tranquila¹²⁸⁸.

La adquisición del hábito de ciencia se ve impresionantemente vigorizada por la atención. Ella permite considerar con claridad y detalle, recordar con facilidad y ordenar los conocimientos perfectamente.

Un espíritu atento multiplica sus fuerzas de una manera increíble; aprovecha el tiempo atesorando siempre caudal de ideas; las percibe con más claridad y exactitud y, finalmente, las recuerda con más facilidad, a causa de que con la continua atención éstas se van colocando naturalmente en la cabeza de una manera ordenada¹²⁸⁹.

El hombre con esta capacidad aprovecha todo momento, sacando provecho en todo lo que ve, escucha y lee: “No hay lectura, no hay conversación, no hay espectáculo por insignificantes que parezcan que no nos puedan instruir en algo”¹²⁹⁰, pues nada le resulta inútil.

Una vez que se posee la capacidad de atender, es necesario enfocarse en materias útiles por la verdad que contienen. Un medio privilegiado para la adquisición de este hábito intelectual de la ciencia es la lectura.

Para nutrirse de ella son importantes dos cosas: adquirir buenos libros y leerlos muy bien. Una especie de curiosidad es aprender de un mal maestro que puede extraviar la inteligencia. Ello puede ocurrir con la lectura de un mal libro. Todo lo aquello que el hombre tiene en su cabeza conforma los principios a partir de los cuales vive su vida, comentarios, observaciones y pensamientos que tiene. Un mal libro puede estar a la base de todas las ideas distorsionadas adquiridas por una persona.

Un buen libro es aquel escrito por un buen autor, ya probado en el tiempo por la trascendencia de su doctrina y la verdad de sus afirmaciones. No sólo se saca partido

¹²⁸⁷ Cfr. BALMES, J., *El criterio*, 15, 19-20.

¹²⁸⁸ Cfr. BALMES, J., *Filosofía Elemental, Lógica*, Cáp. I n. 69.

¹²⁸⁹ BALMES, J., *El criterio*, 15, 17-19.

¹²⁹⁰ BALMES, J., *El criterio*, 15, 17-19.

de lo que dicen, sino también, por cuanto invitan a pensar, inspirando nutritivas reflexiones que contribuyen a la formación del concepto.

El provecho de la lectura no está en lo mucho que se lee, sino en lo bien que se hace. La buena lectura es pausada, reflexiva, interrumpida y retomada con tranquilidad. Es repasada tanto exterior como interiormente. Ese repaso es el que aumenta y fortalece la memoria, y el grado de penetración en las reflexiones del autor y de su pensamiento. El hombre de ciencia se concentra en una materia hasta asimilarla entrañablemente, y sólo si la prudencia lo manda, avanza en busca de otra¹²⁹¹.

Durante la lectura, o después de ella, es absolutamente necesario meditarla, al igual que cualquier cosa importante que se haya captado por otra vía distinta, dado que el entendimiento, para culminar su operación, debe ser uno con lo entendido. El hombre que sabe habla desde su interior. Y esa unidad intelectual sólo es posible en la medida en que se piensa acerca de las cosas. Las expresiones serias corresponden a un hombre que entiende lo que dice. Sólo de esta forma sabe, si no únicamente repite¹²⁹². El hombre sin buenas lecturas bien realizadas, tal como sin buenas conversaciones bien llevadas, se empobrece internamente, quedándose progresivamente sin la posibilidad de comunicar ideas sustanciosas.

4. *La ciencia como fruto del diálogo amoroso*

Resulta conveniente a todo aquél que desee adquirir la ciencia, asunto que compete especialmente a la paternidad, como veremos más detenidamente, practicar los siguientes consejos de Santo Tomás de Aquino, en los cuales se condensa mucho de lo dicho:

Puesto que me preguntas de qué manera conviene que te empeñes en adquirir el tesoro de la ciencia, tal es el consejo que te transmito:

Busca introducirte por los pequeños ríos, para luego llegar al mar. Porque para nosotros es necesario aprender primero las cosas fáciles para luego remontarnos a las difíciles. Deseo que seas tardo para hablar y llegues tarde al locutorio. Mantén pura la conciencia. No dejes de entregarte a la oración. Ama estar frecuentemente en tu celda (en el interior) si quieres ser introducido en la bodega del vino. Muéstrate amable con todos. No indagues en absoluto acerca de las acciones ajenas. No te muestres familiar

¹²⁹¹ Cfr. BALMES, J., *Filosofía Elemental, Lógica*, C. II sección VIII, n. 395.

¹²⁹² Cfr. BALMES, J., *Filosofía Fundamental, Lógica*, 20, 169-171.

a nadie, porque la excesiva familiaridad engendra desprecio y distrae del estudio. No te entrometas, de ningún modo, en las palabras y en las acciones de los seglares. Huye el tratar acerca de todos los temas. No dejes de imitar las huellas de los buenos y de los santos. No te fijas de quién vine lo que oigas, pero todo lo que de bueno se diga, encomiéndalo a la memoria. Procura entender cuanto leas y escuches. Adquiere certeza de las cosas dudosas. Guarda con diligencia en el armario de tu mente todo lo que puedas, como quien desea colmar un vaso. No escrutes las cosas que te superan¹²⁹³.

La ciencia de alguna manera implica necesariamente el diálogo, y cuanto más profunda la ciencia, más profundo el diálogo, y el diálogo, a su vez, cuanto más profundo es más amoroso, como veremos. Así también, ocurre que como cuanto más hondas las materias, por cuanto más tratan de lo real, tanta más rectitud interior exigen para ser conocidas. Por ello, cuando un amigo solicita a otro más sabio que le oriente con la intención de dar frutos de ciencia respecto de los temas nobles, puede el sabio aconsejar que se procure la modestia al hablar, la pureza interior, el elevar el corazón, el buscar un sosiego interior atento, ser afable, evitando la curiosidad, fomentando la austeridad en el trato, buscar el consejo de los más prudentes, evitar la ambición, convivir con los más perfectos, amar la verdad cultivando la memoria, esforzarse por entender, apreciando la certeza por sobre la incertidumbre, el hambre por la verdad y la humildad.

De tal manera, que supuesto el diálogo, la adquisición de la ciencia siempre conlleva una deuda. El que entiende siempre está en deuda, porque, en último término, entender es un don, que se cosecha desde el don. El que entiende, entiende algo que se le ha comunicado, y cuanto más verdadero el conocimiento transmitido es más gratuito. Por ello el conocimiento se encuentra siempre ligado al don.

¹²⁹³ Quia quaesisti a me, in Christo mihi carissime Ioannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi traditur consilium: ut per rivulos, non statim in mare, eligas introire, quia per facillora ad difficiliora oportet devenire. Haec est ergo monitio mea et instructio tua. Tardiloquum te esse iubeo et tarde ad locutorium accedentem; conscientiae puritatem amplectere. Orationi vacare non desinas; cellam frequenter diligas si vis in cellam vinariam introduci. Omnibus te amabilem exhibe; nihil quaere penitus de factis aliorum; nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum et subtractionis a studio materiam subministrat; de verbis et factis saecularium nullatenus te intromittas; discursus super omnia fugias; sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas; non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda; ea quae legis et audis, fac ut intelligas; de dubiis te certifica; et quidquid poteris in armariolo mentis reponere satage, sicut cupiens vas implere; altiora te ne quaesieris. Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vinea domini Sabaoth utiles, quandiu vitam habueris, proferes et produces. Haec si sectatus fueris, ad id attingere poteris, quod affectas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De modo studendi*.

Por ejemplo, quien conoce los bienes inferiores, conoce a partir de algo dado, aún cuando conozca a partir de su ingenio, pero de alguna manera, su ingenio, que también es un don, para conocer la realidad de esos seres, entra en diálogo con la realidad. Es un diálogo silencioso, pero, en el que el hombre de ciencia, procura descifrar el lenguaje que se le comunica en lo que es.

Pero, en aquello que es más verdadero aún, por ser más perfecto, en cuanto esa perfección se liga a una mayor intimidad del ente, en el ente personal la ciencia brota cada vez más de un diálogo gratuito por medio de la palabra interior que emana de él.

Por ello se puede afirmar que conocer conlleva un adeudarse. No obstante, esa deuda no intranquiliza desordenadamente, pues, la deuda, de suyo, tranquiliza, es decir, produce paz. Pues, la auténtica deuda, que pone en marcha la existencia, proviene del ser, y el ser es un don gratuito. En otras palabras, como el ser no se adquiere por sí mismo, como vimos al tratar de la justicia; si algo es, o bien es porque ha recibido el ser, o bien porque es el mismo Ser. Por ello, cuando un ente finito es, es gratuitamente, y cuanto más perfectamente es, es aún más gratuito, y por lo mismo conlleva aún más deuda porque ha recibido un mayor don. Ello sólo puede impulsar a la responsabilidad y al amor.

En otras palabras, cuanto más perfecto es el ser poseído, tanto mayor es la deuda, pero se trata de una deuda en sí misma; una deuda *simpliciter*, que pone de manifiesto la donación, que no pone en tensión, en primer lugar, a la devolución, sino más bien, en sentido contrario, hacia la gratuidad. Por lo mismo, una vez constatada, brota espontáneamente el agradecimiento y la admiración. En el origen de la vida está la deuda que pacifica el corazón del ser racional y que le expresa incesantemente la inefable e indefinible dignidad de su ser. Por esta misma razón cuando la ciencia avanza hacia el conocimiento de lo perfectísimo, lo más íntimo, lo más vinculado al ser, es una ciencia que obviamente se funda en un don más libre, y que implica un diálogo, que para ser rico en contenido, exige necesariamente el amor, y por ello es un diálogo amoroso, aquel por medio del cual un ser personal recibe el conocimiento de lo más esencial. Por lo mismo, ese diálogo se funda en un amor primero. Como veremos, el padre ama primero y por eso hay paz, porque su amor es un amor de benevolencia, que realza la dignidad de la persona por sobre toda realidad. Esa comunicación íntima de la ciencia paterna tiene como finalidad comunicar gratis para que los suyos alcancen tanta perfección como puedan.

La ciencia hondamente entendida, que avanza hacia lo más verdadero, es una ciencia que ordena, y que proviene de un modo especialísimo del padre, como maestro de vida en su totalidad, en otras palabras, integralmente concebida.

Es interesante constatar que cuando un hombre sabio aconseja para adquirir la ciencia, estos consejos se refieran, en primer lugar, a una consideración del modo en que el hombre conoce, es decir, de lo compuesto a lo simple; en segundo lugar, que evite la curiosidad, la jactancia y la alegría tonta. En tercer lugar, que agrupe dos consejos que posibilitan el encuentro del hombre con la sindéresis primero y luego, por la fe, con el don de la sabiduría. En cuarto lugar, que invite a la amabilidad. Quinto, que vuelva sobre la curiosidad, asociada a situaciones que pueden llevar a la arrogancia interior. Sexto, alienta a buscar la amplitud penetrativa y no cuantitativa. En séptimo lugar, aconseja ser buenos y humildes imitando la bondad de otros. En octavo lugar, apoyado en la humildad para evitar la arrogancia, convida a cultivar la memoria. En noveno lugar, dos consejos que se suceden que impelen a buscar la nitidez de la comprensión de lo que se ofrece al entendimiento. Décimo, vuelve sobre la memoria, tanto intelectual como sensitiva, para colmarla y, finalmente, vuelve sobre la humildad que libra de la presunción y, más bien, alienta a esperar para recibir una posible comprensión futura de lo que ahora se oculta a la inteligencia.

Entre los consejos para el estudio dados por Santo Tomás de Aquino, se aprecian muchos de orden moral que disponen al hombre a conocer y que le incitan a mantener la rectitud de su voluntad, evitando la soberbia. Porque el gran obstáculo para la ciencia verdadera y altísima es la soberbia, que ensimisma, incluso en la cúspide de la cúspide del orden natural como argumentaremos en el tercer capítulo.

El padre comunica un verbo interior profundo que enseña a gozar de los más altos bienes. Sin un diálogo amoroso, por medio del cual se trasmite connaturalmente la verdadera ciencia, el hombre no aprende a gozar de los bienes espirituales. El hombre por sí mismo, sin la compañía de un maestro no logra superar la dimensión del gozo sensible en estricto rigor. Claro que cuando goza de un bien inferior también goza interiormente, es decir, goza su alma, pero el gozar profundamente de los bienes inmateriales, que son aquellos que atraen el mayor y más estable, íntimo e intenso gozo al alma, dada la unión substancial en el hombre, es algo que se aprende de otro que comunica su ciencia con el ejemplo y la palabra.

Este otro que comunica su ciencia, y en el cual se confía, que posibilita adentrarse en la realidad para verdaderamente poseerla, luchando por no ser poseído por ella, es, en el

orden natural el padre. Por ello el egoísmo del padre es el mayor obstáculo al desarrollo espiritual de una persona. Ello no puede sino ser una fuente inagotable y muy profunda de tristeza. El desorden interior no comunica ciencia que, naturalmente, contribuya al orden personal. Sólo la sabiduría ordena, porque sólo la sabiduría conoce, y conoce la sabiduría porque ama con verdad el fundamento último del universo todo, que es una palabra que afirma el Don inabarcable, incesante e inextigiblemente del Bien.

En este punto se ha concluido ya el estudio fundamental para la intelección del tema de la paternidad y su lugar en la vida humana, avancemos a continuación, como último capítulo, al estudio de la sabiduría, como la máxima perfección del entendimiento, en conjunto con sus consecuencias para el desarrollo de la cultura en relación al la palabra paterna.

III. LA SABIDURÍA HUMANA

1. Suprema verdad y vida humana

A continuación, como lo exige el plan del trabajo se abordará el tema de la sabiduría como capítulo final. Para comenzar consideraremos un pasaje de la *Summa Theologiae*, en que santo Tomás de Aquino se encuentra tratando acerca de la curiosidad, y se pregunta si puede darse curiosidad en el conocimiento intelectual. Propone una objeción que parece entroncar de modo bastante directo con el fin de todos los temas hasta ahora expuestos, recogiendo diversos elementos ya mencionados. Dice la objeción:

Según el Filósofo, en II *Ethic.*, en cosas que son esencialmente buenas o malas no podemos distinguir medios y extremos. Pero el conocimiento intelectual es bueno en sí mismo, porque la perfección del hombre parece que consiste en que su inteligencia pase de la potencia al acto, lo cual se da en el conocimiento de la verdad. Dionisio dice también que el bien del alma humana está en la razón, cuya perfección consiste en el conocimiento de la verdad. Luego, el vicio de la curiosidad no puede tener por materia propia el conocimiento intelectual.

Esta objeción puede constituir la puerta de ingreso al tema que constituye el final de este trabajo. Se ha repetido bastante y de muchas formas, que todo en el hombre se ordena a que entienda y quiera y para ello requiere irrenunciablemente de la verdad.

Que todo en el hombre se ordena a entender y querer significa, de modo claro al parecer, que el bien de todo hombre está en vivir en la verdad y en el amor, pues alcanza su fin último entendiéndolo y amándolo¹²⁹⁴. Pero para llevar este género de vida es necesario el adecuado uso de todas las potencias, especialísimamente del entendimiento y la voluntad, que dan forma a un acto humano¹²⁹⁵. Si la voluntad sigue al entendimiento y entender significa decir de algo que es, ¿cómo es posible que conocer la verdad de un ente pueda constituir un mal para el hombre? ¿Que el paso de la potencia al acto de su entendimiento redunde en un mal para él? ¿Qué es, en último término, lo que el hombre debe saber? ¿Puede el mismo conocimiento de la verdad alejar al hombre del conocimiento de la verdad?

A la objeción mencionada responde santo Tomás de Aquino:

El bien del hombre consiste en conocer la verdad. Pero el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, como dice el Filósofo en X *Ethic.* Puede, por ello, existir vicio en el conocimiento de algunas cosas verdaderas, en cuanto que tal deseo

¹²⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.8 in c.

¹²⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.3 in c.

no se ordena debidamente al conocimiento de la suprema verdad, en la cual consiste la suprema felicidad¹²⁹⁶.

Esta respuesta manifiesta, de alguna forma, que la perfección del objeto y la profundidad en su conocimiento es aquello que sacia la inclinación natural del hombre. En consecuencia, también, desde determinada altura logra dar cuenta de aquello que es la causa primera y a partir de la que se ordena todo. Sabemos que la perfección del conocimiento de algo está en conocer sus causas¹²⁹⁷ y, por tanto, la amplitud del conocimiento se expresa realmente cuando el entendimiento se eleva en la búsqueda de la causa universal. La inteligencia aspira a la unidad y síntesis intelectual, tendiendo inexorablemente a la contemplación unitaria del panorama del cosmos. De este modo, no aspira originalmente a una catalogación de la realidad en cuanto a su diversidad y diferencias entre los entes, sino que anhela a la comprensión sintética del orden universal desde el ente¹²⁹⁸.

¿Cuál es esa suprema verdad que cualquier hombre debe conocer? ¿Existe alguna verdad no evidente para él que deba esforzarse por conocer? ¿Puede esa verdad constituir el principio a partir del cual, una vez alcanzada, se pueda ordenar toda la ciencia y dando cuenta del orden de la buena vida humana? El sumo bien, fundamento de la prudencia, ¿está al alcance de la inteligencia, al menos a la de algunos que puedan demostrar su existencia? ¿Deben algunos dedicarse a ello?

La sabiduría dispone al entendimiento, perfeccionándolo para conocer desde la primerísima y purísima causa.

De esta manera, en efecto, la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado; y una y otra dependen de la sabiduría como de algo totalmente superior, puesto que la sabiduría contiene el entendimiento y la ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios en los que se basan¹²⁹⁹.

¹²⁹⁶ Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri, non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q.167, a. 1. ad. 1.

¹²⁹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*,

¹²⁹⁸ CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, C.III, p.653.

¹²⁹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I c. 94

La sabiduría es un hábito demostrativo, que no se funda en el conocimiento de las causas segundas. Se trata de la ciencia y el entendimiento de aquello que por naturaleza es más perfecto. Es lo más alto en el conocimiento natural humano y contiene y supera los hábitos de entendimiento y ciencia, pues juzga, desde un principio supremo, toda conclusión científica y los principios en los que se basan todas ellas¹³⁰⁰. Por tanto, todo conocimiento adquirido depende de algún modo de la sabiduría.

Se trata de una ciencia superior a toda ciencia, una disposición intelectual más alta que cualquier otra¹³⁰¹. Ella es el hábito sapiencial por excelencia y pertenece al hombre sabio, permitiéndole juzgar con verdad acerca de todas las conclusiones y principios desde una perspectiva vertical de la realidad, ubicado en su más alto principio.

La sabiduría es ciencia en el sentido de que posee lo que es común a todas las ciencias: una demostración de las conclusiones partiendo de principios. Pero, puesto que posee algo propio y superior a las demás ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, no sólo de sus conclusiones, sino también de sus primeros principios, es una virtud esencialmente más perfecta que la ciencia¹³⁰².

La sabiduría es el hábito que posibilita al hombre ascender y descender desde esa cumbre y, realizar una consideración formalísima de todo, dentro de la disposición natural del entendimiento, que da origen a la Metafísica.

Las distintas ciencias contempla, cuando consideran la verdad que conocen, pero es distinto el grado de perfección de la contemplación de la ciencia moral, que contempla el fin último, al de la contemplación de la ciencia natural, que mira a las cosas procedentes de su primera causa. Así, la contemplación de la metafísica es la más perfecta, pues tiene la mayor altura, en cuanto que su objeto es el objeto metafísico por excelencia¹³⁰³.

¹³⁰⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q.57 a. 2 ad. 2.

¹³⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q.66, a.5 ad.2.

¹³⁰² Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 57 a. 2. ad. 1.

¹³⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super lo.*, pr. 1.

Puesto que ella trata del último fin, un error metafísico no puede sino traer graves consecuencias a la vida humana y, por lo mismo, el acierto metafísico constituye un incalculable bien para todos los hombres¹³⁰⁴ en la configuración de la cultura que los educa.

El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La cultura es un modo específico del existir y del ser del hombre. La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, es más. La nación es, en efecto, la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos pero, sobre todo, precisamente por la cultura. La nación existe por y para la cultura. Y así es ella la gran educadora de los hombres para que puedan ser más en la comunidad. La nación es esta comunidad que posee una historia que supera la historia individual y de la familia¹³⁰⁵.

Por lo tanto, las obscuridades metafísicas llenan de tinieblas todas las dimensiones de la vida humana: la ciencia, la educación, la moral, la técnica. Pues, sin metafísica o sabiduría, se encuentran todas radicalmente desenfocadas.

1. El hábito de sabiduría y su dificultad

El hábito de sabiduría, entonces, es el que permite hacer consideraciones formalísimas respecto de toda realidad. Por ejemplo si hablamos de la persona y decimos que Juan es hombre. Al decir que es hombre lo consideramos desde su naturaleza humana, incluyo su materia. No obstante, cuando pienso en Juan como persona -eso ya lo sabemos- estoy diciendo de Juan algo que no es necesariamente corpóreo, ni que está sujeto a ello. Al decir *persona*, estoy alcanzando algo necesario e inmóvil de Juan de manera más radical que desde cualquier otra perspectiva, pues nombro lo singularísimo de él. *Hombre*, dicho de Juan, es parte, pero *persona* es el todo. *Hombre*, entonces, es un modo limitante de persona; ser persona es más formal que ser hombre, es más definitivo respecto de quién es el hombre y de su vida. Esto, porque hay cosas de Juan que se pueden conocer y le competen en cuanto a su naturaleza humana, pero otras emanan de su condición de ser personal. Lo mismo ocurre con cualquier ente, que al ser considerado formalmente como tal, se alcanza el núcleo más necesario y determinante de su realidad, de manera que podemos decir y juzgar de él con mayor propiedad.

¹³⁰⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *La cultura y la educación*, pág.14

¹³⁰⁵ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, pág.108.

El entendimiento obtiene más necesidad y más realidad a partir de la consideración formalísima de la sabiduría, desde la cual es posible graduar y ordenar la realidad desde lo más necesario de ella.

Así, pues, la metafísica juzga y ordena rectamente respecto de todas las verdades¹³⁰⁶. De modo tal que todo lo resuelve en base a la verdad más universal y absoluta, que es, en último término, la verdadera resolución respecto de cualquier cosa.

Y puesto que las cosas menos cognoscibles para nosotros son las más cognoscibles en sí mismas, como dice el Filósofo, se sigue que lo último respecto de todo el conocimiento humano es en sí lo primero y más cognoscible. Y de tales verdades se ocupa la sabiduría, que considera las causas supremas, como dice Aristóteles. Por eso, juzga y ordena rectamente acerca de todas las verdades, porque no puede darse un juicio perfecto y universal a no ser por resolución a las primeras causas¹³⁰⁷.

Ahora bien, aquello máximamente verdadero converge con lo máximamente actual y, por lo mismo, más alejado de lo potencial. Sabemos que aquello que el hombre con facilidad conoce es la esencia de las cosas materiales, que son materiales por ser precisamente, en un sentido, muy potenciales. Luego, lo máximamente inteligible en ellas y que da cuenta de que a pesar de su potencialidad sean, en este sentido, lo máximamente actual en ellas, puede presentarse como algo no inmediatamente ofrecido a la consideración del entendimiento, sino de arduo y difícil alcance para el entendimiento humano¹³⁰⁸. Pues nuestra inteligencia conoce ciertas cosas de modo

¹³⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.4.

¹³⁰⁷ Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. *Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.57, a.2 in c.

¹³⁰⁸ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, C.III, Pág. 651

natural, como los primeros principios, pero existen otros inteligibles accesibles gracias al trabajoso raciocinio¹³⁰⁹.

Así sucede, entonces, que lo más verdadero y evidente por sí mismo le resulte difícil de alcanzar al entendimiento. Las cosas inmatriciales son difíciles de conocer para los hombres, dado que el punto de partida de su conocimiento se encuentra en lo sensible. No obstante, las cosas más universales son las más lejanas a la sensibilidad. Luego, los universales son la máxima dificultad para ser conocidos por los hombres, expresa Aristóteles en la *Metafísica*¹³¹⁰. Por otra parte, sabemos que lo singular no es ininteligible por ser singular, sino por ser material. Por lo tanto, algo singular de carácter inmaterial sería lo máximamente inteligible, lo más verdadero y, a la vez, lo más arduo de entender para el intelecto humano.

¿Puede el hombre acceder a ese conocimiento a partir del conocimiento sensorial, remontándose por encima de éste? ¿Puede una tarea de esta naturaleza reportar bien y gozo a la vida del hombre?

El estudio de la sabiduría es el más noble, sublime, perfecto, útil y alegre de todos los estudios¹³¹¹. Así inaugura su trabajo Santo Tomás de Aquino en la *Summa Contra gentiles*¹³¹². Además, está el testimonio de la historia, que guarda el indeleble recuerdo de hombres geniales y buenos que han visto desde lo más alto, claro y transparente, a partir de lo cual dieron cuenta de todo y ordenaron todo. Aquellas mentes que el hombre reconoce como las inteligencias elevadas.

¿Por qué no se ocurren a todos ciertas verdades sencillas? ¿Cómo es que el linaje humano haya de mirar cual espíritus extraordinarios a los que ven cosas que al parecer todo el mundo podía ver? Esto es buscar la razón de un arcano de la Providencia, esto es preguntar por qué el Criador ha otorgado a algunos hombres privilegiados una gran fuerza de intuición, o sea visión intelectual inmediata, y la ha negado al mayor número.

Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad; y así es que los Ángeles entienden, mas no discurren. Cuanto más elevada es una inteligencia, menos

¹³⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cáp.11.

¹³¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, lec. 2 n. 45.

¹³¹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I cáp. 72

¹³¹² Cfr. *Ibidem*.

ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las demás limitadas tienen distribuido en muchas. Así, los ángeles de la más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que la inteligencia criada se va acercando al criador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella solo vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre.

En efecto: los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de las ideas, sino en que están en posesión de algunas, capitales, anchurosas, donde hacen caber al mundo. El ave rastrera se fatiga revoloteando y recorre muchos terrenos, y no sale de la angostura y sinuosidades de los valles; el águila remonta su majestuoso vuelo, posa en la cumbre de los Alpes, y desde allí contempla las montañas, los valles, la corriente de los ríos, divisa vastas llanuras pobladas de ciudades y amenizadas con deliciosas vegas, galanas praderas, ricas y variadas mieses.

En todas las cuestiones hay un punto de vista principal, dominante; en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí lo domina todo. Si al común de los hombres no les es posible situarse de golpe en el mismo lugar, al menos deben procurar llegar a él a fuerza de trabajo, no dudando que con esto se ahorrarán muchísimo tiempo y alcanzarán los resultados más ventajosos. Si bien se observa, toda cuestión y hasta toda ciencia tiene uno o pocos puntos capitales a los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano, de otra suerte no se ve más que detalles y nunca el conjunto. El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y por lo mismo es de la mayor importancia desembarazarlos del follaje inútil, y que, además, cuando sea preciso cargarle con muchas atenciones simultáneas, se las distribuya de suerte que queden reducidas a pocas clases y cada una de éstas vinculadas en un punto. Así se aprende con más facilidad, se percibe con lucidez y exactitud y se auxilia poderosamente la memoria ¹³¹³.

2. El irrenunciable bien escondido en la sabiduría

¿Qué bien hay escondido en la Sabiduría?

¹³¹³ BALMES, J., *El Criterio*, 15, 183-184.

Ya lo afirma el Santo Doctor de la Iglesia: “El fin es lo más importante en todo orden de cosas, el defecto en lo que le atañe es pésimo”¹³¹⁴, ya que un pequeño error acerca de los principios se transforma en un gran error al final.

La hondura del conocimiento a la que el hombre aspira en último término, como expresión de la perfección de su entendimiento, no es una contemplación de las cosas según una dirección de “horizontalidad” como se afirmó, sino que es elevar el punto de vista, que tiene su origen en los primeros conceptos que el entendimiento humano aprehende connaturalmente por la fuerza de su luz inteligible, intrínseca a ella misma¹³¹⁵, y que le ofrece una visión sintética de la realidad. En el camino hacia la síntesis es la voluntad la que hace las veces de guía.¹³¹⁶

¿Existe necesariamente una verdad primera a la cual el hombre pueda elevarse y desde la cual pueda descender ordenando e imperando todo en él y todo lo subordinado a él? Esta verdad última de orden natural que la inteligencia alcanza razonando sapiencialmente ¿cuál es? ¿Cuál es esa verdad absoluta? ¿Cómo puede el hombre naturalmente remontarse para alcanzarla? ¿A partir de qué? Además de los primeros principios, ¿cuál es el punto de partida? Tratándose de un ser corpóreo que entiende, ¿cómo entiende lo más alejado de la materia? ¿Puede el hombre renunciar a eso? Si la vida humana consiste principalmente en las acciones, ¿posee alguna relevancia dedicarse a ello?

Para intentar abordar algunas de estas cuestiones, pensemos en algunas ideas de Aristóteles del primer capítulo del libro de la *Metafísica*:

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... Un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien...Ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin.

¹³¹⁴ Ad tertium dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.1 ad.3.

¹³¹⁵ Cfr. CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, C. III pág. 653.

¹³¹⁶ Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, p.50.

Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos sentidos, de modo que -según Simónides- sólo un dios tendría tal privilegio, si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí misma, le corresponde.

En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues, bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y ciertamente, todas las demás ciencias serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor¹³¹⁷.

Si no es la más necesaria, ¿para qué dedicar tiempo a una investigación de esta naturaleza? ¿Qué quiere decir aquí “necesaria”? Podría significar lo que ha dicho antes: que todas las demás ciencias se buscan por su utilidad en orden a posibilitar la supervivencia y bienestar del hombre, para que luego se dedique a pensar en las cosas más importantes que orientan todas sus acciones. El hombre puede dedicarse a ello cuando físicamente está bien, así se dispone a realizar lo que, en otro sentido, es lo más humano.

¿No es éste un tiempo en el cual muchas de las cosas referidas al bienestar y al descanso se hallan en gran medida resueltas? Éste parece ser un tiempo privilegiado desde el punto de vista técnico para dedicarse a la metafísica. Y si no hay avance en la sabiduría, es porque el género humano es esclavo en muchos sentidos. No obstante, el hombre de nuestro tiempo, que se ha alimentado, que posee hábitos que ordenan, hasta cierto punto, su afectividad y que equilibran sus sentidos internos y que posee

¹³¹⁷ **ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, c.1.**

inteligencia y una voluntad recta, sea en acto, sea en potencia, se puede decir, de alguna forma, que no tiene derecho a no pensar desde esta perspectiva y buscar ascender cuanto pueda, porque no es digno del hombre renunciar a la ciencia que le es en alguna medida posible.

En una cierta medida todo se ordena a esto. Y, dado que la metafísica “trata del conocimiento de aquello que es el bien supremo de toda la naturaleza en su totalidad, en orden a lo cual todo ha de hacerse”, sin ella se priva la cultura de la luz que ilumina toda la vida personal y social de los hombres.

En definitiva, el conocimiento de lo divino y la realidad de la existencia de Dios, en último término, no puede oponerse al bien humano, sino, por el contrario, que el hombre ordene todo desde ahí garantiza que domine y no sea dominado. Significa que vive en la verdad y no en la mentira, que ordena o no, todo a la felicidad. El objeto de la sabiduría es el Bien, que es Supremo, es decir, la Bondad simple y perfecta, en la cual consiste la suprema felicidad.

1.3. Vida conceptual humana y cultura

La vida conceptual del hombre, que es la vida del espíritu, tan estrechamente unida al perfeccionamiento de todas sus potencias penetradas por la razón, comunica su fecundidad en la cultura. Sólo una cultura en la verdad es la cultura de la vida. En y por la cultura, el hombre se vuelve más humano.

El objetivo primario de la cultura es el desarrollo del hombre en cuanto hombre, del hombre en cuanto persona, o sea, de cada hombre en cuanto ejemplar único e irrepetible de la familia humana. Gracias, pues, a la cultura es como el hombre vive una vida verdaderamente humana.

Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo: “Es la expresión por excelencia de la vida espiritual de los pueblos”. Es la raíz de la identidad profunda de una nación, “el estilo de vida común”, pues la cultura es la vida del espíritu; es la clave que permite el acceso a los secretos más profundos y más celosamente guardados de la vida de los pueblos, es la expresión fundamental y unificadora de su existencia¹³¹⁸.

¹³¹⁸ JUAN PABLO II, *La cultura y la educación*, pág. 14.

Gracias a ella, es posible llevar una vida auténticamente humana. La cultura es vínculo de unión y expresión de la espiritualidad de un pueblo y, por eso, es educadora de hombres.

El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La cultura es un modo específico del existir y del ser del hombre. La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, es más. La nación es, en efecto, la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos pero, sobre todo, precisamente por la cultura. La nación existe por y para la cultura. Y así es ella la gran educadora de los hombres para que puedan ser más en la comunidad. La nación es esta comunidad que posee una historia que supera la historia individual y de la familia¹³¹⁹.

Su fin consiste en que el hombre se perfeccione en todas sus dimensiones, e involucra y requiere de la actividad racional vital del ser humano, desde el arte hasta la sabiduría.

Una exigencia para el cultivo real de la vida del hombre es recuperar, cada vez con mayor fuerza y vitalidad, la apertura a lo que es verdadero de modo absoluto¹³²⁰. La metafísica garantiza un desarrollo más fértil de la humanidad en la cultura y el intercambio entre todos los hombres.

Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Ésta es una exigencia implícita tanto en conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo bien, Dios mismo¹³²¹.

Es la única capaz de iluminar lo central del concepto de persona. La persona es el lugar privilegiado para el encuentro con el ser y cuidado del amor. De ahí que no pueda considerarse a la metafísica como una alternativa a la antropología, sino el fundamento.

En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como una alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser, y por tanto, con la reflexión metafísica¹³²².

¹³¹⁹ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, pág. 108.

¹³²⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *La cultura y la educación*, pág. 290.

¹³²¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 83

¹³²² *Ibidem*.

Ella es quien le otorga solidez y estabilidad.

Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya¹³²³.

Toda la sabiduría, o metafísica, emana de la novedad radical del acto de ser, al cual todo se compara como potencial y perfectible, de tal manera que algo es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa del acto de ser. Desde esta novedad, se ordena la diversidad de la realidad y, asumiendo toda su riqueza, se la puede referir, sin deformaciones, a su primer principio. De un modo especialísimo estudia a la persona orientándola a Dios, salvando su libertad y novedad personal, la originalidad de sus actos y la abundancia insustituible de su vida. La sabiduría es la capacidad de ver las cosas a partir de su apertura e inclinación al bien de las personas, a la amistad entre ellas y a su expresión en la comunión libre en la cultura.

La concepción del hombre de santo Tomás de Aquino parte toda ella de la novedad radical del acto de ser, donde el acto de ser es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. Nada es perfecto si no en cuanto que es. Desde su filosofía del ser puede acoger toda la realidad diversamente participada y sin restricciones ni reduccionismos referirla toda ella al sumo bien. Lejos de reducir a la persona en un sistema abstracto, salva la dignidad singularísima de cada hombre y su apertura a lo infinito y trascendente. Cada persona es única e irrepetible, no sólo en su ser, sino también en su obrar, y la dignidad propia de cada ente personal exige que sólo se comporte como tal en un obrar auténticamente autónomo. La trascendencia de Dios no elimina su libertad sino que la posibilita y ampara. Las decisiones libres de la persona no son reducibles a las inclinaciones de una naturaleza, por lo tanto, cada persona es poseedora de una vida personal distinta de toda otra. Vida personal que existe para ser comunicada y participada por otro en la línea del amor y la comunicación amistosa de los hombres en la cultura¹³²⁴.

2. La consideración metafísica del ser

Ahora, retomando la pregunta ¿dónde comienza el ascenso al conocimiento natural de la verdad total?

¹³²³ *Ibidem*.

¹³²⁴ AMADO, A., *De las virtudes, Introducción*, Universidad de los Andes, Chile, 1997.

Si bien es cierto que la existencia de la verdad es evidente en sí misma, que exista la verdad absoluta no lo es para el hombre¹³²⁵. Es fácilmente verificable que el conocimiento de Dios y su existencia no es evidente para el ser humano. De hecho sólo algunos pocos, después de mucho tiempo y con muchos errores, han podido dedicarse con algún grado de éxito a ello.

Tratar este tema implica un uso muy puro y fino de la inteligencia en la materia más simple que puede la razón humana considerar. Por lo mismo, no todos son capaces de demostrar la existencia de Dios.

Como se afirmó ya, tratándose de lo máximamente singular, que es por sí mismo evidentísimo, y dado que el hombre conoce a partir de los sentidos y desde lo singular sensible, conocer lo singular inmaterial tiene que revestir para él la máxima dificultad intelectual.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, lo incorpóreo no ocupa lugar.

Por consiguiente, digo: la proposición Dios existe, en cuanto tal es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos. Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no

¹³²⁵Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2. a. 1. ad. 3.

es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos pero por su naturaleza, esto es, por los efectos¹³²⁶.

Esto quiere decir que las cosas menos cognoscibles para nosotros son las más verdaderas en sí mismas y que lo más complejo para el conocimiento del hombre es lo primero y más verdadero que puede conocer. El conocimiento proporcionado a nuestro modo de conocer es lo físico y, por eso, entendemos con facilidad las cosas con materia. Acceder al conocimiento de las cosas que no la incluyen es difícilísimo.

Para el hombre, en general, es más fácil saber cuánto pesa algo, qué elementos lo conforman, cuál es su velocidad, cómo se elimina un virus, cómo operan las enfermedades; todo cuanto se refiere al mundo material y de las matemáticas, por muy complicado que sea, es más accesible para el hombre que lo ínfimo en el orden de lo inmaterial. No obstante, el conocimiento de Dios es preferible a todos los demás conocimientos y reporta mayor satisfacción un conocimiento pequeño débil de las cosas altísimas que la más vasta comprensión de las realidades inferiores¹³²⁷.

Pero aquélla, que es menos cierta, pero trata de cosas más altas y mayores, se prefieren a la que es más cierta, pero se ocupa de las cosas inferiores. Por eso dice el Filósofo, en el libro II *De Caelo*, que es cosa grande poder conocer algo de las realidades celestes, aunque el razonamiento sea débil y probable. Y en el libro I *De partibus animal*, dice que es preferible conocer un poco de las cosas más nobles que saber mucho de las cosas de baja condición. Por tanto, la sabiduría, a la que pertenece el conocimiento de Dios, no puede sobrevenirle al hombre, máxime en el estado de la vida presente, como si fuese su posesión porque esto es exclusivo de Dios, según dice

¹³²⁶ Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. 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. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1 in c.

¹³²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.8.

en el libro I Metafísica. Sin embargo, aquel pequeño conocimiento que puede el hombre tener de Dios mediante la sabiduría es preferible a todo otro conocimiento¹³²⁸.

Lo dice Santo Tomás en otro pasaje: "El intelecto humano desea, ama y se deleita más en el conocimiento de las cosas divinas (o espirituales) por poco que de ellas pueda percibir, que en un conocimiento por perfecto que sea de las cosas materiales e ínfimas"¹³²⁹.

En definitiva, el hombre demuestra la existencia de Dios remontándose a Él desde sus efectos¹³³⁰, contemplando el orden del universo¹³³¹ y buscando una explicación a la apertura de su inteligencia a lo infinito¹³³².

Ahora bien, veamos cómo se asciende desde el efecto a la causa primera. Para ello debemos tomar el punto de partida en la experiencia humana común y realizar una consideración metafísica de lo concebido. El punto de partida es constatable en la experiencia infantil, cuando un niño pregunta ¿qué es eso?

Situémonos por un momento en la siguiente situación: un hijo pregunta a su padre ¿papá, qué es eso?

La pregunta apunta al conocimiento de la naturaleza o esencia de lo que con sus sentidos capta. Esto evidencia que, aunque no capta la esencia, conoce los accidentes

¹³²⁸ Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de anima, *una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde philosophus dicit, in II De Caelo, quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I de partibus Animal., dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.3.

¹³²⁹ Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.25, n.7.

¹³³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.12, a.13 ad.2.

¹³³¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, C. 42.

¹³³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c. 43

sensibles; y más radicalmente, lo que ya conoce de lo captado por sus sentidos es que es. La cuestión no es ¿eso es?, sino ¿qué es eso que es? Éstos son aspectos muy distintos contenidos en el concepto de ente, porque la esencia, es decir, lo que es, no sería esencia si no tuviera ser. Por eso, una cosa es que algo sea lo que es referido a su esencia y otra que sea referido a su acto de ser.

Ahora bien, el acto de ser es lo que cae primero en la concepción del entendimiento: el ser de las cosas en su máxima actualidad. De lo contrario no sería posible enunciar la pregunta. Pues bien, a partir de esta primera concepción, el entendimiento emprende la formación del concepto que expresa luego la esencia de la cosa.

La constatación primera por parte del entendimiento del hombre sobre lo que tiene ser, fundamenta hasta la más rudimentaria de las ciencias. Así pues, primero concibe el ente como lo que tiene ser, después entiende la esencia de eso que es, y finalmente puede concentrarse en el ser por lo el ente es. En consecuencia el ser es lo más íntimo de todo y lo que más penetra la realidad de cada cosa¹³³³.

El ente, captado desde el acto de ser, constituye el origen de los conceptos que el hombre forma. Todo el conocimiento intelectual humano encuentra su impulso y exigencia en el acto de ser como fundamento de todo, pues se trata, con toda nitidez, de “lo perfectísimo de todo, aún de las mismas formas, y que se compara a todo como determinante y perfectivo”¹³³⁴.

De este modo, tenemos dos afirmaciones. Por una parte, que el ente es lo primero que el entendimiento concibe y, por otra, que todo nuestro conocimiento surge desde los sentidos. Nada concibe el entendimiento sin que algo haya sido percibido sensiblemente. Por el cuerpo, recibe pasivamente los accidentes de las cosas, y por los sentidos internos, organiza lo que la sensibilidad externa ofrece, de manera que el alma por su misma luz iluminando conozca.

Ahora bien, podría pensarse que el ente es lo primeramente conocido por el entendimiento humano porque es lo más vago, lo menos determinado, lo más general y confuso. Esto implicaría que lo que primero conocemos es lo más potencial y menos

¹³³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1 in c.

¹³³⁴ Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1 ad.3.

radical de las cosas, lo común a todas y que permite agruparlas en un género universal llamado ente, puesto que todas son.

En otras palabras, podría pensarse que cuanto menos se sabe de una cosa, se dice de ella *ente*. Cuanto más general e inespecífico se desea ser en una afirmación, se dice *ente*. Por ejemplo, cuando percibimos algo, como un animal, si no estamos seguros de su especie, decimos es un animal¹³³⁵, y si tampoco tenemos la certeza de que sea un animal, decimos “es un ser vivo”. Si no sabemos si está vivo o no, decimos que se trata de un cuerpo.

El término cuerpo también puede tomarse de modo que signifique algo que tiene tal forma, por la que pueden designarse en él tres dimensiones, cualquiera que sea aquella forma, ya pueda provenir de ella alguna perfección ulterior, ya no; y de este modo cuerpo será el género de animal, porque en animal nada se puede tomar que no esté contenido implícitamente en cuerpo. En efecto, el alma no es otra forma de aquella por la que podrían designarse en ella tres dimensiones, y, por esto, cuando se decía: “cuerpo es aquello que tiene tal forma, por la que pueden designarse en él tres dimensiones”, se entendía que fuera cualquier forma, ya sea la animalidad, ya sea la petreidad, ya sea cualquier otra forma. Y así, la forma del animal se contiene implícitamente en la forma de cuerpo, en cuanto cuerpo es su género¹³³⁶.

Para evitar equivocación, nos referimos a algo desde un género supremo que reúna todas las cosas, porque todas son. Decimos, entonces, “ente”, pues ente es algo completamente indeterminado.

Esto no es difícil de pensar, en virtud de que nuestro conocimiento, en la línea de la naturaleza, comienza de modo confuso y poco a poco va aclarando las diferencias de algo y las especificaciones formales que permiten definirlo. La definición es lo último en la línea del conocimiento de la esencia de algo. En su origen, en este sentido, nuestro conocimiento es confuso e indeterminado.

¹³³⁵ Cfr. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.16.

¹³³⁶ Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp.1.

Pero esto no es así cuando el ente se toma del ser. Si bien es cierto que lo primero que concebimos es el ente¹³³⁷ y que conocemos en un comienzo de modo confuso las formas, es verdadero también que el ente no es un género.

Los géneros se configuran por confusión de formas y prescindiendo de lo específico de cada miembro de la agrupación genérica¹³³⁸. Por ejemplo, en el género *cuerpo*, se encuentran confundidas todas las especies de animales, incluido el hombre.

Y también tal es la relación del término animal respecto al de hombre. En efecto, si animal nombrara sólo una cosa que tuviera tal perfección que pudiera sentir y moverse por un principio existente en ella, con exclusión de otra perfección, entonces cualquier otra perfección ulterior que se añadiera, se relacionaría a animal a modo de parte, y no como contenida implícitamente en la noción de animal, y así animal no sería género; pero es género en cuanto significa una cosa de cuya forma puede provenir la sensación y el movimiento cualquiera que sea aquella forma, ya sea solamente alma sensible, ya sea sensible y racional a la vez¹³³⁹.

Se puede constituir un género que reúna a todo ser que posee tres dimensiones. Es correcto, en este sentido, decir que león es un cuerpo. Mas, aunque se acierta, se está muy lejos aún de lo que es un león. Avanzando en la línea del género, hay cada vez más indeterminación¹³⁴⁰ de las cosas y, por eso, en los géneros se esconden equívocidades. Para tratar a un león veterinariamente, se le considera según su especie, no según su género y menos aún desde un género tan amplio como cuerpo. De ser así, el médico podría perfectamente pintar sobre el león como si se tratase de una tela. Lo cual es absurdo. La vida humana tampoco se mueve comprensivamente en esa línea.

¹³³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.4 ad.2.

¹³³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp. 1.

¹³³⁹ Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quandam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sensibilis et rationalis simul. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp.1.

¹³⁴⁰ Cfr. *Ibidem*.

Ente se dice de muchas maneras. No hay que olvidar que puede significar la esencia de algo, como decir que el ser del árbol es su esencia. También puede indicar la cópula de dos juicios, como decir que el árbol es grande, lo que también es correcto. Sin embargo, más preciso todavía es afirmar que ente es el acto de la esencia, aquello por lo que la esencia es esencia y además existe. Desde esta perspectiva se penetra radicalmente en la realidad.

Para entenderlo con mayor nitidez, se precisa ahondar en la idea de que el ente se toma desde el ser. Ésa es la razón formal del término ente, distinta de la razón denominativa, por la cual se designa algo como ente porque tiene ser.

Desde la consideración formal del término ente, no es posible afirmar que el ente sea un género, porque el género quita lo específico¹³⁴¹ y deja fuera, en primer lugar, el ser de la cosa concreta. Si no se deja fuera el ser, ¿cómo se confunden los entes en un género? No es posible poner en común el ser del león y el ser del árbol, porque es precisamente lo distinto. El ser no es común, de lo contrario todo sería lo mismo. El ser, en sentido propio, es diverso en los diversos. Así se afirma que de tantas maneras se dice el ente de tantas maneras el ente es¹³⁴².

En la primera concepción del entendimiento se encuentra el ente captado desde su acto de ser, aunque de modo confuso. Luego, el hombre, mediante la operación especulativa del entendimiento, puede penetrar cada vez más hondamente en el acto de ser en cuanto tal. Puede ir removiendo paulatinamente todos los aspectos potenciales y quedarse con lo más actual de todo, para finalmente entender que el ser de toda cosa tiene que tener causa¹³⁴³.

El entendimiento humano puede realizar una operación sostenida en esta dirección, que le perfecciona para decir la verdad desde la profundidad obtenida en la consideración formalísima de la realidad. Este orden es el más perfecto al que puede naturalmente aspirar la inteligencia y pertenece al hábito de sabiduría; es más perfecto que conocer las esencias materiales.

Entre las cosas corpóreas iguales en especie, tenemos que, por ejemplo, un árbol en concreto y otro árbol en concreto. No obstante, este árbol en concreto no es este otro

¹³⁴¹ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁴² Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L 7 1017, 22.24.

¹³⁴³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.10, a.1 ad.1.

árbol en concreto. Resulta curioso, porque aquello por lo que esto es un árbol en cuanto a su especie se encuentra también en este otro árbol, no obstante, éste no es este otro.

Es decir, aquello por lo que son árboles está en ambos, pero aquello por lo que es este árbol está en uno y no en el otro, por lo cual se trata de dos árboles. ¿Cómo es posible esto?

El árbol es un ente compuesto de materia y forma, es decir, como la forma árbol se da en la materia¹³⁴⁴, se puede realizar una multiplicación de la forma, dando origen a muchos de la misma especie y concretamente distintos. La forma es aquello por lo que es árbol y la materia es aquello por lo que es este árbol¹³⁴⁵. La materia permite multiplicar la forma.

Además, la materia es por la forma ya que, por la forma, el ente deviene ente en acto y algo esto¹³⁴⁶. Entonces, la materia es completamente indeterminada como materia. No es posible definir algo por su materia¹³⁴⁷ ni afirmar lo formal de él por la materia, pues si digo que algo vive por su materia, toda materia debería ser viva¹³⁴⁸. Y eso no es así. La materia es lo ínfimo de la realidad¹³⁴⁹ y la realidad no es materia, es material, de lo contrario, resultaría imposible concebir diferencias y entes distintos.

Si comparamos la materia con la forma, la segunda es perfección para la primera, porque la determina. En consecuencia, podría pensarse que el orden formal es el orden supremo.

2.1. El conocimiento de Dios por las perfecciones absolutas

Sin embargo, cuando el hombre reflexiona respecto de la realidad e intenta ascender hasta la causa primera, reconoce la forma de los entes que se ofrecen a su entendimiento. Mas, al meditar sobre la primera causa, la inteligencia topa con algo que

¹³⁴⁴ Cfr. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp. 1.

¹³⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.75, a.1 in c.

no puede tener forma alguna. Por ejemplo, si considera un vegetal que vive, sabemos que no vive por la materia sino por la forma, y si vive por la forma, concluye, entonces, que la forma es la perfección por la cual posee la perfección de vivir. Así, si asciende, la causa primera tendría que vivir por una forma, y si así fuera, ya no sería la Vida, sino que se trataría de un cierto modo de vida, lo que es incompatible con un principio absoluto.

Por otra parte, todo lo que concierne a una cosa, o es causado por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o provienen de un principio extrínseco, como la luz en el aire por el influjo del sol. Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, como si fuera su causa eficiente; porque, de este modo, una cosa sería causa de sí misma, una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es necesario que toda cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro. Y porque todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a su causa primera, es necesario que exista una cosa, que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo ser, de otra manera se iría al infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es sólo ser, y tiene una causa de su ser, como se ha dicho. Por consiguiente, es patente que la inteligencia es forma y ser; y que tiene el ser del primer ente, que es sólo ser, y éste es la causa primera, que es Dios¹³⁵⁰.

No se trataría de la causa primera si Dios tuviese un determinado modo de vida. Es decir, no sería lo supremo, por lo tanto, no sería Dios. Es necesario que al tratarse de Dios, entendido como tal, sea la Vida *simpliciter*.

También parecidamente, aunque sólo ser, no es necesario que le falten las restantes perfecciones y noblezas: por el contrario. Él posee todas las perfecciones, que se encuentran en todos los géneros, por ello se dice de Él perfecto simplemente, como hace el filósofo y el comentador en el libro quinto de la *Metafísica*.

¹³⁵⁰ Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influencia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp.3.

Pero las posee en un modo más excelente que todas las otras cosas porque en Él son una sola cosa, pero en las otras son diversas. Y esto porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple; lo mismo, si alguno con una cualidad pudiese producir las operaciones de todas las cualidades, en aquella única cualidad poseería todas las cualidades, así también Dios, en su ser, tiene todas las perfecciones¹³⁵¹.

De tal manera que la vida compete plenamente y en sentido propio a Él.

Hay que decir que la vida compete máximamente y en sentido propio a Dios. Para poner esto de manifiesto hay que considerar que, puesto que atribuimos el vivir a algunos entes según que obran de sí mismos y no como movidos por otros; cuanto más perfectamente compete esto a algo, tanto más perfectamente se halla la vida en él¹³⁵².

En el camino de ascensión hacia la primera causa aparece necesariamente un orden más perfecto que el formal, que trata de aquellas perfecciones absolutas y no relativas. Si el vegetal vive, pero de este determinado modo, es porque posee un modo muy limitado de ser. Es decir, participa de manera imperfecta de una perfección absoluta que es vivir en cuanto tal. Participa de la perfección absoluta de vivir de una manera relativa, que es la perfección de la vida vegetativa. Si el hombre entiende razonando, la perfección relativa de razonar lo sitúa por sobre aquellos seres que no razonan, pero en cuanto participa imperfectamente del entendimiento, para entender debe razonar. Así, cuando digo que tiene razón, me refiero a una perfección relativa, cuando afirmo que entiende, me refiero a una perfección absoluta participada en él. Por eso, puedo decir que Dios entiende pero no razona¹³⁵³.

¹³⁵¹ Quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp. 4.

¹³⁵² Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3 in c.

¹³⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I. c. 57.

De alguna manera, la forma limita aquellas perfecciones absolutas, porque es cierto que el hombre vive por el alma, pero lo que es vivir como tal, lo posee el hombre de modo finito debido a ella. Dios es infinito, por lo cual no puede limitar su vida a un determinado modo, pues se encuentra más allá del orden formal.

El entender es perfección y acto del inteligible; el entender no es acción que proceda hacia algo extrínseco, sin que permanezca en el operante como su acto y perfección, al modo como el ser es la perfección de lo existente. Pero en Dios no se da una forma que sea otra que su ser. Por lo que, siendo su esencia también especie inteligible, necesariamente se sigue que su entender sea su esencia y su ser¹³⁵⁴.

En Él se dan, de modo simple y uno, las perfecciones que en los demás entes se dan de modo compuesto y múltiple¹³⁵⁵. ¿Cómo va a ser causa de la vida quien la posee limitadamente, es decir, quien no sea la vida misma perfecta e infinita?

Si a la vida, percibida y entendida en el orden natural, le quita el hombre la limitación de la forma, se queda con la perfección total de la vida, en su sentido propio, subsistente e infinito, que es Dios¹³⁵⁶.

Por eso, en Dios no se encuentran perfecciones relativas, propias de las perfecciones formales, las cuales permiten jerarquizar los entes finitos desde sus formas y establecer comparaciones entre ellos. Las perfecciones absolutas, que en los demás entes son participadas, como ser, vivir, entender y querer, son el ser mismo de Dios.

Pero sucede otra cosa, ¿por qué si vivir es una perfección absoluta hay seres que no viven? ¿Por qué si entender es una perfección absoluta hay seres que no entienden? ¿Cómo decimos, entonces, que Dios es su causa? Lo más actual de la causa es comunicado al efecto y, por eso, decimos que es efecto que pertenece a esa causa. ¿Qué ocurre, entonces, para que la totalidad de las cosas no posean ese tipo de perfecciones absolutas y puedan ser criaturas? Si Dios es la causa de ellas es

¹³⁵⁴ Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.4 in c.

¹³⁵⁵ Cfr. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, cáp.4.

¹³⁵⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.10, a.1 ad.2.

necesario que algo, que en Dios sea perfección absoluta, se encuentre además en todas las cosas de modo relativo. Si Dios las hizo, tiene que estar en ellas algo que sea suyo y que esté en él de modo total. Porque la causa propia se conoce por su efecto propio¹³⁵⁷.

Finalmente, ¿Qué es aquello que se encuentra en todas las cosas y que es perfección divina absoluta, a partir de lo cual podemos captar que Dios es la causa primera de todo?¹³⁵⁸

2.2. El acto de ser camino de ascenso al conocimiento de Dios

El acto de ser es lo primero que el entendimiento concibe porque es entendimiento para captar eso. La inteligencia existe en el ser humano para penetrar en lo realísimo de las cosas, viendo allí en forma patente aquello que en Dios está de modo perfectísimo. Por esta razón es el hombre un ser inteligente: para buscar a Dios¹³⁵⁹. El ser de cada cosa¹³⁶⁰ es la puerta de entrada que posibilita el ascenso especulativo de la inteligencia para llegar a Dios. Porque el ser es el efecto propio de Dios¹³⁶¹.

Así, puede escribir Santo Tomás que Dios está en todas y cada una de las criaturas por esencia, presencia y potencia. La enérgica expresión latina dice: "*De existencia Dei in rebus*". El efecto propio de esta divina presencia será en ellas, no alguna determinación especial, como en los ejemplos anteriores, sino justamente su ser. El ser es, en las cosas, el efecto de la presencia de Dios.

El Ser es, según esto, poseído por cada ser, y no hay realidad alguna que no cuente, en la medida de su perfección o nobleza, con este haber ontológico¹³⁶².

El ser, participado imperfectamente, es el punto de partida para que el hombre, de manera rigurosa y mediante el razonamiento, pueda acceder a la demostración de la

¹³⁵⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c. 33, n.5.

¹³⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1 ad.3.

¹³⁵⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, c.2.

¹³⁶⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.42.

¹³⁶¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.4. / I, q.8, a.1 in c.

¹³⁶² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.69.

existencia de Dios¹³⁶³ como el ser absoluto, infinito en actualidad, es decir, acto puro¹³⁶⁴. Consecuentemente Dios es la causa de todo ser¹³⁶⁵.

Este acto de ser que Dios otorga el hombre lo patenta, en el horizonte de su sensibilidad, concretado en las formas que lo reciben. De manera que lo que la inteligencia hace, en la más ardua de sus operaciones, es remover, quitar, separar del ente finito todo lo que en él existe en razón de su potencialidad, por su modo de ser, quedándose con aquello que de suyo es infinito.

La acción del ángel no es su ser, ni la acción de criatura alguna. Pues hay un doble género de acciones; una acción es la que pasa a algo externo; otra acción es la que no pasa a otra cosa exterior, sino que permanece en el mismo agente, como el sentir, el entender y el querer; pues por tal acción no es inmutado algo extrínseco, sino que todo se obra en el mismo agente; es manifiesto acerca de la primera acción que no puede ser el mismo ser del agente, pues el ser del agente lo significamos como algo interior al mismo agente, mientras que tal acción es un fluir desde el agente hacia el paciente. Pero la segunda acción tiene según su razón esencial infinitud, ya sea simplemente ya de algún modo. Simplemente, por cierto, tiene infinitud el entender, cuyo objeto es lo verdadero, y el querer, cuyo objeto es lo bueno; de los cuales uno y otro se convierten con el ente; y así el entender y el querer, de suyo, se refieren a todo.

Pero el ser de cualquier criatura es determinado según el género y la especie. Sólo el ser de Dios es en sí mismo simplemente infinito, comprendiendo en sí todas las cosas. Por consiguiente, sólo el ser divino es el entender divino y el querer divino¹³⁶⁶.

¹³⁶³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.33.

¹³⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I c. 43, n.6.

¹³⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3. in c.

¹³⁶⁶ Respondeo dicendum quod actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2 in c.

El hombre puede penetrar tanto más profundamente cuanto más considere al ente en cuanto ente, gracias a que ella misma es luminosa por su ser, por lo cual puede hacer lucir en las cosas lo más inteligible y actual. Es decir, puede considerar las cosas ya no sólo desde su esencia, sino que más radicalmente desde su ser y, sólo así, puede dar cuenta del orden universal y de su causa.

Nuestra inteligencia, en su esfuerzo por penetrar la realidad, descubre que existen perfecciones relativas absolutamente y otras que de suyo son infinitas y que, dado el modo en que se dan en los entes imperfectos, parecen finitas.

Todo nuestro saber de Dios se apoya, de alguna manera, en el siguiente hecho: que, junto a perfecciones que implican un límite en su razón misma, perfecciones autocondicionadas, nuestra mente descubre en las cosas perfecciones que son finitas, ciertamente, en el modo concreto como existen en cada caso, pero que en su razón, en cambio, no implican límite alguno: perfecciones puras que es bueno para todo sujeto poseer siempre y en el mayor grado posible; y que, si existen, de hecho, sometidas a un límite, éste les ha de ser impuesto por algo distinto de ellas mismas¹³⁶⁷.

Por lo tanto, la fuerza especulativa de la sabiduría en la consideración de las cosas, siempre ilumina lo que en las cosas está¹³⁶⁸ y que en Dios es perfecto. Para llegar a Dios, se deben captar en las cosas aquellas perfecciones que en Dios son absolutas.

Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga todas las perfecciones del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del ser. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen algún modo de ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios¹³⁶⁹.

¹³⁶⁷ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.61.

¹³⁶⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.43

¹³⁶⁹ Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2 in c.

El ser puede parecer imperfecto en la medida en que se lo considera como una propiedad común a la cual se le pueden hacer adiciones para perfeccionarle. No obstante, para Santo Tomás de Aquino en lo que es núcleo de su pensamiento, el ser es justamente lo opuesto.

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, si no en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido¹³⁷⁰.

2.3. Ser, vivir y entender

Afirmar que el hombre es y el caballo es, no significa aludir a algo común, sino a razones diversas que poseen una semejanza proporcional. Porque en los vivientes, vivir es ser, y en los inteligentes, entender es ser. Nos hallamos en dimensiones completamente diversas en perfección¹³⁷¹. En la medida en que la forma imperfecciona en menor grado al ser pueden manifestarse en el ente las perfecciones mismas del ser en cuanto tal.

Allí radica la vida inicial y suprema donde no es una cosa el vivir y otra el ser, sino que ser y vivir se identifican; allí está la inteligencia primera y soberana, para la que no es una cosa vivir y otra entender, sino que es una misma realidad vivir, entender y ser, y todo es unidad¹³⁷².

¹³⁷⁰ Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1 ad.3.

¹³⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q.76, a.4 ad.3.

¹³⁷² Ubi est prima summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.VI, 10,12.

Es decir, el caballo vive porque es más perfectamente que la piedra y el hombre entiende porque es más perfectamente que el caballo. Que un ente únicamente sea no se debe a la imperfección del ser, sino a su imperfecto modo de participar de él¹³⁷³.

Metafísicamente hablando, vivir es ser, entender es vivir y entender es ser. Desde una consideración formal, parece que ser es inferior a vivir y vivir es inferior a entender. Porque el hombre, no sólo es, sino que además vive y entiende. Y si éste es lo más perfecto del orden natural, se puede concluir que el ser se subordina al vivir y el vivir al entender, en una jerarquía. Sin embargo, desde la consideración formalísima, el ser es lo más perfecto, y el vivir y el entender se subordinan a él, pues a mayor perfección del ser que posee el ente este vive y entiende, que son de suyo ser. Esto quiere decir que los seres inertes no viven dado a su deficiente participación del ser, al igual que los que no entienden, que también participan muy limitadamente de él.

El hombre debe razonar para entender, pues lo que significa entender en cuanto tal, lo posee de manera imperfecta, porque limita el ser en cuanto tal. Ello implica que, en la medida en que el ser no es constreñido por la forma, el ente vive y entiende y, por eso, se puede afirmar que Dios es viviente e inteligente, es decir, Vida e Inteligencia *simpliciter*. El hombre vive y entiende *secundum quid*, es decir, en cuanto participa del ser que recibe.

Todo lo que tiende a un fin determinado, o se determina a tal fin por sí mismo o es determinado por otro; de lo contrario, no tendería más a ese fin que a este otro. Pero todos los seres de la naturaleza tienden a fines determinados, pues no consiguen al azar las utilidades naturales; de lo contrario, no sucedería del mismo modo siempre o en la mayoría de los casos, sino raramente; y esto es el azar. Ahora bien, como quiera que ellos no se determinan a tal fin, porque no conocen la razón del fin, necesariamente han de ser determinados por otro que sea creador de la naturaleza. Y éste es, como claramente demuestra lo ya dicho, quien da el ser a todos y que tiene necesariamente el ser, al cual llamamos Dios. Mas no podría dictar un fin si no fuese inteligente¹³⁷⁴.

¹³⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.25.

¹³⁷⁴ Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem Deum dicimus, ut ex supra dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.44, n.7.

Dios es la vida misma, es viviente¹³⁷⁵. Esto significa que Dios quiere y es Persona en el sentido más alto y auténtico de la palabra. Y siendo la persona lo más verdadero en todo el universo, Dios es lo máximamente verdadero, noble y bueno del universo¹³⁷⁶.

Dios es la causa propia del ser, del entender y del vivir, que son amables para todos. Y si Él es aprehendido como tal, resulta imposible odiarle¹³⁷⁷.

Es así como la inteligencia alcanza su máxima potencia especulativa, remontándose desde el ente y resolviéndolo todo en la primera causa. Destacando las perfecciones que en los entes se encuentran participadas según un más y un menos, la inteligencia capta que éstas deben encontrarse en alguien de modo máximo y total, y así llega a Dios¹³⁷⁸.

Ahora bien, Dios, subsistente intelección de la intelección y, por lo tanto, Ser¹³⁷⁹, sólo conoce una cosa: a sí mismo. Se entiende a sí mismo por sí mismo, pues, “Dios es como acto puro tanto en el orden de los existentes como en el orden de los inteligibles; y por eso se entiende a sí mismo por sí mismo”¹³⁸⁰. Y en ese conocimiento conoce todo lo demás¹³⁸¹, ya que se conoce como causa de todo.

Es patente que si hay algún entendimiento que por su esencia lo conoce todo, necesariamente su esencia ha de tener en sí inmaterialmente todas las cosas; pero es propio de Dios que su esencia sea inmaterialmente comprensiva de todas las cosas en cuanto que los efectos preexisten en la virtud -activa- de la causa. Así, pues, sólo Dios entiende todas las cosas por su esencia, pero no el alma humana, ni aun el ángel¹³⁸².

¹³⁷⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3 in c.

¹³⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.28.

¹³⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.34, a.1 in c.

¹³⁷⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3 in c.

¹³⁷⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.38.

¹³⁸⁰ Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2 ad.3.

¹³⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.94.

¹³⁸² Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.2 in c.

Dios se conoce en su mismo acto de Ser, que es su Esencia. Es la plenitud del Ser personal¹³⁸³. Es la plenitud del Bien difusivo de sí mismo, es la Plenitud del Don¹³⁸⁴. Él posee, en su misma esencia, la perfección de todas las demás perfecciones, como ya se ha expuesto. Su perfección simplísima ha sido comunicada en los diversos grados de participación de los entes, como bellamente lo expresa San Agustín:

Claman también que no se han hecho a sí mismos. Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; Tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos, Tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; Tú que eres ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo, buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser¹³⁸⁵.

El Ser *simpliciter*, posibilita la mayor o menor perfección en las cosas. Así, comparando los diversos grados de vida, llega a la vida perfecta. El hombre entiende finalmente que no existirían bienes caducos si no existiera el bien inconmutable¹³⁸⁶.

El Bien Inconmutable es el fin de todas las cosas y es la primera del causa el bien de otro, que a su vez es causa de otro bien, y dada la tendencia comunicativa natural del bien, podría pensarse que el proceso de generación de bienes es infinito. Ello probaría que no hay un fin último. Así se lo plantea Santo Tomás de Aquino en la siguiente objeción:

El bien es, por naturaleza, comunicativo de sí mismo, como manifiesta Dionisio en el capítulo 4 del *De div. Nom.* Si, pues, lo que procede del bien es también bueno, es

¹³⁸³ Cfr. WOJTYLA, K., *Signo de contradicción*, p.20.

¹³⁸⁴ Cfr. WOJTYLA, K., *Signo de contradicción*, p.28.

¹³⁸⁵ Clamant etiam quod se ipsa non fecerint: Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidetia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es, pulcra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulcra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor forum, quo comparato nec pulcra sunt nec bona sunt nec sunt. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L. XI, c.4.

¹³⁸⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.VIII, 3,5.

necesario que el segundo bien produzca a su vez otro bien; así, el proceso del bien es infinito¹³⁸⁷.

Responde diciendo:

Pertenece a la razón de bien que algo proceda de él; pero no que de él proceda de otra cosa. Y así, aunque el bien tiene razón de fin y el primer bien es el último fin, este argumento no prueba que no haya un fin último, sino que, supuesto un primer fin, habría un proceso al infinito descendente y relativo a las cosas que se ordenan a dicho fin. Esto sería válido si se considerara únicamente el poder del primer bien, que es infinito. Pero como el primer bien difunde según el entendimiento, cuya propiedad consiste en proyectarse en los efectos mediante formas determinadas, una cierta medida acompañará al flujo de los bienes a partir del primer bien, de cuya virtud difusiva participan todos los demás bienes. Por eso, la difusión de los bienes no procede al infinito sino que, como dice *Sab* 11,21, Dios dispuso todas las cosas en *número, peso y medida*¹³⁸⁸.

En este orden que procede bondadosa e inteligentemente algo cuanto más perfectamente es puede entender, porque el Ser es Vida y Entendimiento. Desde esta perspectiva el sabio puede concluir que “pues la causa, modo, número, peso y naturaleza de toda sustancia mudable existe en cuanto procede de la vida inteligible e inmutable, que trasciende todo ser creado y cuya eficiencia penetra hasta la última rima terrena”¹³⁸⁹.

2.4. Hábito metafísico y amor a Dios

¹³⁸⁷ Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.4 obj.1.

¹³⁸⁸ Ad primum ergo dicendum quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur Sap. XI, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1 a.4 ad.1.

¹³⁸⁹ Omnisque modus et numerus et pondus eius unde efficitur ut et sit, et natura ita vel ita sit, ab intelecibili et incommutabili vita, quae super omnia est, existit, et pervenit usque ad extrema atque terrena. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.III, 9,16.

Todo conocimiento que no permita penetrar en aquello que es reflejo de la perfección divina no está a la altura del carácter propiamente tal de la inteligencia humana. No es digno de la inteligencia abandonar la especulación metafísica pues ella orienta indefectiblemente nuestra voluntad a lo más perfecto.

Nuestro espíritu no posee, pues, por naturaleza, toda su perfección, sino que debe alcanzarla por un proceso de sucesiva concentración en Dios de nuestro pensamiento y de nuestro amor; este es el efecto de la virtud especulativa por excelencia, a saber: la sabiduría; gustoso, sávido, cálido saber que dista tanto de la especulación sin amor, sin repercusión afectiva sobre el sujeto, de las ciencias físicas y matemáticas, cuanto su objeto: la Persona, está elevado por encima de todo lo cuantificable; mas sin que esta participación del sentimiento que es su razón misma perjudique, sin embargo, una certeza que es necesaria para su condición de virtud o de perfección de la inteligencia; ella, en efecto, dirige infaliblemente nuestra voluntad a Dios¹³⁹⁰.

El fin de la inteligencia es conocer a Dios para amarle, y el fin del mundo material es ser conocido por la inteligencia humana para captar profundamente que Dios da el ser por su misma Bondad.¹³⁹¹ Tal realidad comprendida hace exclamar a San Agustín: “Qué vergüenza amar las cosas porque son buenas y apegarse a ellas y no amar el Bien que las hace buenas”¹³⁹².

Por tanto, el fin de todo cuanto existe es que el hombre alcance la verdad suprema y total, y desde ahí regule libremente su obrar para que se constituya propiamente como vida humana, en todas las dimensiones a las que se extiende. Así es como la sabiduría se configura como una perfección indispensable para la vida de los hombres que ordena su entendimiento desde lo más alto, tal como lo expresa el Angélico, cuando afirma que hablamos de sabiduría en el hombre cuando nos referimos a el hábito que perfecciona la inteligencia para el conocimiento de las cosas más altas que son las divinas¹³⁹³

Toda la cultura y la vida social y personal encuentran en este punto su luz y posibilidad de encuentro y diálogo interpersonal auténtico. Por eso, lo primero que concibe el

¹³⁹⁰ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.92.

¹³⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-I, q.65, a.2 in c.

¹³⁹² Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt.SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.VIII, 3, 5.

¹³⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cáp.15.

entendimiento es el ente tomado desde el ser. Profundizando en el ente tomado desde el ser, el hombre constata que tal perfección es recibida y que no puede ser otorgada, en último término, sin caer en el absurdo, por quien no la posee de modo eminente¹³⁹⁴, en cuanto acto puro.

Puede considerarse si un entendimiento es en acto o en potencia según se le considere en su referencia al ente universal. Pues hay algún entendimiento que se comporta respecto al ente universal como acto de todo ente, y tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios en la que originariamente y según su potencia activa pre-existe todo ente como en su primera causa; y por esto el entendimiento divino no es potencia, sino que es acto puro. Pero ningún entendimiento creado puede comportarse como acto respecto de todo el ente universal, porque así sería necesario que fuese ente infinito; por lo cual todo entendimiento creado por su ser no es acto de todos los inteligibles, sino que se compara a los mismos como potencia a acto¹³⁹⁵.

Un conocimiento de esta naturaleza, por imperfecto que sea, brinda mayor gozo al hombre que el conocimiento más perfecto de cualquier otro ser inferior a Dios¹³⁹⁶.

2.5. La sabiduría superior a la prudencia

Se puede entender mejor así que la prudencia no es lo más perfecto, porque el hombre no es lo más perfecto. La prudencia trata de las cosas humanas y su orden; si fuese el hombre lo supremo en el universo¹³⁹⁷, no habría virtud superior a ella. Pero, dado que sobre el hombre se encuentra su causa, la sabiduría constituye el más alto saber y una virtud necesaria. No es la prudencia, entonces, quien gobierna la sabiduría, sino por el contrario. La prudencia no se inmiscuye en los temas altísimos de la sabiduría, antes bien, procura que las cosas inferiores se ordenen a ella como corresponde. De ahí que

¹³⁹⁴ Cfr. SANTOTOMAS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.34

¹³⁹⁵ Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.2 in c.

¹³⁹⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.3.

¹³⁹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L. VI, c. 7. n. 3.

la prudencia, o política, sea su sierva, pues “introduce a ella preparándole el camino, como hace el portero con el rey”.

Por versar la prudencia sobre las cosas humanas y tener la sabiduría por objeto la causa suprema, es imposible que la prudencia sea mayor virtud que la sabiduría, a no ser que el hombre sea lo supremo que hay en el universo, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Ética*. Por lo cual, hay que decir, como se dice en el mismo libro, que la prudencia no manda sobre la misma sabiduría, sino más bien a la inversa, pues es espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle, según dice en 1 Cor 2, 15. En efecto, no es incumbencia de la prudencia entrometerse en los temas altísimos, que son objeto de la sabiduría, sino que ejerce el imperio sobre aquellas cosas que se ordenan a la sabiduría, indicando cómo deben llegar los hombres a la sabiduría. Por tanto, la prudencia o política es servidora de la sabiduría, pues introduce a ella preparándole el camino, como hace el portero con el rey¹³⁹⁸.

La sabiduría es el hábito intelectual más perfecto. Por ella, el hombre se dispone de modo habitual a ordenar todo desde el comienzo, evitando que su vida se desoriente, o que conociendo muchísimas cosas se vuelva soberbio, o que siendo capaz de trabajar, moderarse y colaborar con otros, haga daño sin desearlo, de manera que su virtud sea verdadera. Por lo tanto, cualquier saber que no se oriente a esto o a partir de esto, en última instancia, se encuentra desenfocado, porque se trata de un error en relación al principio y al fin del cosmos, lo cual no puede sino implicar, con toda seguridad, un gran error final.

La sabiduría es más perfecta también debido a que “la prudencia considera los medios para llegar a la felicidad, pero la sabiduría considera el objeto mismo que constituye la felicidad, que es lo más alto en el orden de lo inteligible”¹³⁹⁹.

¹³⁹⁸Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.1.

¹³⁹⁹ Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile..SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.66, a.5 ad.2.

El objeto de la sabiduría es el más noble, sublime y perfecto de todos, pues trata de la causa primera de todas las cosas, fin y fundamento de todo cuanto es. Como brinda ese conocimiento, puede juzgar de todas las demás virtudes intelectuales ordenándolas, lo cual ratifica naturalmente a la sabiduría como la ciencia arquitectónica de todas las ciencias.

Por eso, tal vez haya que tener concesiones con algunos dotados de excelente ingenio que no se hayan dedicado a la república por dedicarse a la enseñanza¹⁴⁰⁰, que, en última instancia, se refiere principalmente a la enseñanza de la sabiduría. Así dice San Agustín que “El amor a la verdad busca el ocio santo, la necesidad de la caridad asume el negocio justo. Si nadie impone esta carga, uno se ha de dedicar a la búsqueda y contemplación de la verdad; pero si se impone, uno ha de aceptarla por la necesidad de la caridad”¹⁴⁰¹.

Todo se ordena a la sabiduría. Todo el orden natural y toda la adquisición de virtudes, toda virtud, toda operación y toda elección se debe realizar en orden al Sumo Bien en orden al cual todo debe ser obrado. Por la sabiduría el hombre vuelve los ojos a la causa primera de todas las cosas y puede libremente ordenar su vida desde esa primera verdad absoluta, total y liberadora, entendiendo que todo se encuentra sujeto a este primer principio, ello imprime orden y estabilidad a la vida humana. Esto lo afirma San Agustín a continuación de un texto ya expuesto en este trabajo, cuando se trataba acerca del origen del mal. En él el doctor de la Gracia mostraba como no es una mal ninguna sustancia, sino que el mal está en el desorden de la sustancia y las consecuencias dañinas de los actos desordenados. Para ejemplificar mostraba como no hay mal en los ojos, ni en el sol, cuando los ojos quedan dolidos por mirar directamente su luz al mediodía. El mal estaba en mirar sin tiento y en la molestia que sigue a tal acto. Molestia que cesará cuando descanse y dirija la mirada a una luz conveniente.

Dentro del *Tratado de los Dones del Espíritu Santo*, santo Tomás se pregunta si es adecuada la enumeración de las bienaventuranzas. Afirma que los hombres han hecho consistir la felicidad en tres géneros de vida: la vida voluptuosa, que se opone a la

¹⁴⁰⁰ Cfr. CICERÓN, *De Off.* L.1. c. 21.

¹⁴⁰¹ Quam ob rem otium sanctum quaerit caritas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L. XIX, 19, 19.

felicidad del hombre; la vida activa, que dispone a ella; y la vida contemplativa que, si es imperfecta, constituye la felicidad eterna incoada, y si es perfecta, es la felicidad misma.

La enumeración de las bienaventuranzas está hecha del modo más conveniente. Para poder verlo, hay que considerar que algunos señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa, y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura, y si es imperfecta, es cierta incoación de la misma¹⁴⁰².

Dice también que la vida activa consiste en dar a otro¹⁴⁰³, indicando que se vincula estrechamente a la justicia, por la cual uno tiene el ánimo constante y firme de dar a cada uno lo suyo. Para llevar a cabo esta justicia, el hombre se dispone mediante los hábitos morales de la templanza y la fortaleza, de modo que su afectividad concorra al acto de justicia. Dado que dispone a la felicidad, su ausencia es reflejo de un hombre indispuesto para la contemplación, y tanto menos cuanto más pura sea la contemplación a la que aspira. Y si la sabiduría o metafísica, como hemos dicho, es lo más difícil para el hombre, tanto mejor dispuesto debe encontrarse para buscarla. Sin justicia, entonces, no puede filosofar perfectamente.

Pues la justicia es rectitud respecto del fin, el buen filósofo requiere de rectitud moral para el acto especulativo más alto. Para ser buen metafísico hay que ser primero un hombre bueno.

Aristóteles ha dicho en los fragmentos ya mencionados que “la más dominante de las ciencias es la que conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular y,

¹⁴⁰² Respondeo dicendum quod beatitudines istae convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt, quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.69, a.3 in c.

¹⁴⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.69, a.3 in c.

en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad”, lo que significa que Dios es el bien supremo y, por lo mismo, es Bueno. ¿Cómo puede un hombre malo acceder al conocimiento perfecto de lo Bueno?

En última instancia el hombre docto logra en términos prácticos que todo sea movido por Dios.

Imaginemos un hombre sabio cuya alma racional sea ya partícipe de la eterna e incommunicable verdad, a la que en todas sus acciones consulta y nada hace sino cuando en ella conoce su licitud, obrando rectamente en todo, pues se encuentra siempre sometida en obediencia a su imperio. Este hombre, dócil a las inspiraciones de la divina justicia, que en secreto le intima sus órdenes al oído de su corazón y le alienta a emplearse en obras de misericordia, fatiga su cuerpo en el trabajo hasta contraer grave dolencia; consultados los médicos, uno afirma que el mal proviene de la sequedad de humores, otro de la abundancia; uno dice verdad, el otro se equivoca, pero ambos se refieren a casusas materiales y próximas.

Pero si investigamos cuál es la causa de aquella indigencia de humores y se encuentra en el trabajo voluntario, se habría llegado a una causa superior, pues la orden proviene del alma y se transmite al cuerpo que gobierna; empero, aún no es ésta la suprema razón. Para encontrarla es necesario remontarse a la Sabiduría incommutabile, a la que el alma del hombre sabio sirve en caridad, y, obediente a sus inspiraciones, se ha voluntariamente aplicado al trabajo. Y así la causa primera y suprema de aquella dolencia es siempre la voluntad de Dios¹⁴⁰⁴.

Incluso si se encuentra en contacto en personas deshonradas, o utilizando a todo tipo de seres, irracionales, sensibles o inertes, todo lo ordena sabiamente.

¹⁴⁰⁴ Constituamus ergo animo talem sapientem, cuius anima rationalis iam sit particeps incommutabilis aeternaeque veritatis, quam de omnibus suis actionibus consulat, nec aliquid omnino faciat, quod non in ea cognoverit esse faciendum, ut ei subditus eique obtemperans recte faciat. Iste si consulta summa ratione divinae, quam in secreto audiret aure cordis sui, eaque sibi iubente, in aliquo officio misericordiae corpus labore fatigaret, aegritudinemque contraheret, consultisque medicis ab alio diceretur causam morbi esse corporis siccitatem, ab alio autem humoris immoderationem: unus eorum veram causam diceret, alter erraret, uterque tamen de proximis causis, id est, corporalibus pronuntiaret. At si illius siccitatis causa quaereretur, et inveniretur voluntarius labor, iam ventum esset ad superiorem causam, quae ab anima proficisceretur ad afficiendum corpus quod regit: sed nec ipsa prima esset; illa enim procul dubio superior erat in ipsa incommutabili Sapientia, cui hominis sapientis anima in caritate serviens, et ineffabiliter iubenti oboediens, voluntarium laborem susceperat: ita nonnisi Dei voluntas causa prima illius aegritudinis veracissime reperiretur. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.III, 3, 8.

Supongamos aún que en dicho trabajo oficioso y pío tiene ministros colaboradores, sin su misma voluntad de servir a Dios, sino impulsados por el deseo de conseguir el premio de sus concupiscencias carnales o movidos por la esperanza de poder evitar las molestias del cuerpo. Y si la necesidad de llevar a término su buena obra aconseja también el empleo de jumentos, seres animados, pero irracionales, que no pueden contribuir a la bondad de la obra ni mover sus miembros bajo el peso de su carga estimulados por el conocimiento del bien, sino llevados tan sólo por su instinto natural de placer o dolor. Finalmente, tiene necesidad nuestro sabio de utilizar en sus obras seres carentes de sensibilidad, por ejemplo, trigo, vino, aceite, vestidos, dinero, códices y cosas similares¹⁴⁰⁵.

Así lo expresa el mismo San Agustín en la siguiente pregunta:

¿Cuál sino la voluntad invisible e inmutable de Dios, es la causa de todas estas mutaciones visibles, que actúa por medio de un alma recta y buena en la que habita la sabiduría, utilizando todas las cosas: almas racionales, pero perversas; seres irracionales, cuerpos animados, dotados de sentido o carentes de sensibilidad, habiéndolos antes utilizado aquella alma buena y santa, sometida a Él en piadoso obsequio de religión?¹⁴⁰⁶

Esta compenetración de sabiduría y bondad es condición para la renovación de una sociedad y el adecuado ordenamiento de la naturaleza a su fin debido.

El ejemplo de nuestro sabio, portador de un cuerpo mortal y contemplativo parcial, lo podemos aplicar a una familia donde exista un cierto número de estas inteligencias privilegiadas, a una ciudad y al mundo entero, siempre que la dirección y gobierno de

¹⁴⁰⁵ *Iam vero si in labore officioso et pio adhibuisset ille sapiens ministros collaboarntes secum in opere bono, nec tamen eadem voluntate Deo servientes, sed ad carnalium cupiditatum suarum mercedem pervenire cupientes, vel incommoda carnalia devitantes; adhibuisset etiam iumenta, si hoc exigeret illius operis implendi procuratio, quae utique iumenta, irrationalia essent animantia, nec ideo meverent membra sub sarcinis, quod aliquod de illo bono opere cogitarent, sed naturali appetitu suae voluptatis et devitatione molestiae; postremo adhibuisset etiam ipsa corpora omni sensu carentia, quae illi operi essent necessaria, frumentum scilicet, et vinum, et oleum, vestem, nummum, codicem, et si qua huiusmodi. *Ibidem*.*

¹⁴⁰⁶ *Num alia esset istorum ómnium visibilium et mutabilium factorum causa, nisi illa invisibilis et incommutabilis voluntas Dei per animam iustam, sicut sedem Sapientiae, cunctis utens, et malis et irrationalibus animis, et prostremo corporibus, sive quae illis inspirarentur et animarentur, sive omni sensu carentibus, cum primitus uteretur ipsa bona anima et sancta, quam sibi ad pium et religiosum obsequium subdidisset? *Ibidem*.*

los negocios humanos se encuentre en manos de hombres doctos santa y perfectamente sometidos a Dios¹⁴⁰⁷.

2.6. La bondad humana y el hábito metafísico

El hábito metafísico es al que invita San Agustín cuando dice: "acostúmbrese a descubrir vestigios de lo espiritual en el mundo corpóreo, para que, al iniciar la ascensión a las cumbres, guiado por la inteligencia, llegue hasta la misma verdad inmutable, por la cual fueron hechas todas las cosas"¹⁴⁰⁸. Parece ser que, hasta un cierto punto, puede un hombre malo dedicarse a la metafísica obteniendo verdades, pero como el esfuerzo metafísico también tiene grados, y la metafísica misma tiene grados de profundidad, tal parece que los grados más altos de la metafísica únicamente son alcanzados por los hombres connaturalizados con el Bien, sobre todo en cuanto a la dimensión de invisceración del concepto que manifiesta su arraigo y compenetración con el cognoscente, su capacidad de juzgar y descubrir la verdad donde se encuentre. Desde esta perspectiva se hace más comprensible la afirmación de San Agustín cuando dice que "el verdadero filósofo es el que ama a Dios. Pero en realidad el contenido de este nombre no se encuentra en todos los que se glorían de él, pues no siempre son amadores de la verdadera sabiduría los que se llaman filósofos"¹⁴⁰⁹.

Es el hombre bueno el que juzga correctamente todas las cosas y en todo percibe la verdad, y dado que según el modo de ser de cada cual son las cosas que considera

¹⁴⁰⁷ Quod ergo de uno sapiente, quamvis adhuc mortale corpus gestante, quamvis ex parte vidente, posuimus exempli gratia; hoc de aliqua domo, ubi aliorum talium societas est, hoc de civitate vel etiam de orbe terrarum licet cogitare, si penes sapientes sancteque ac perfecte Deo súbditos sit principatus, et régimen rerum humanarum. *Ibidem*.

¹⁴⁰⁸ Assuescat in corporalibus ita spiritualium reperire vestigia, ut cum inde sursum versus duce ratione ascenderé coeperit, ut ad ipsam incommutabilem veritatem per quam sunt facta ista perveniat, non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 5, 5.

¹⁴⁰⁹ Verus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in ómnibus qui hoc nomine gloriantur, neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores, quicumque appellantur philosophi. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.VIII, 1.

bellas y gratas, en lo que más se destaca el hombre bueno es que ve la verdad en todas las cosas¹⁴¹⁰, por cuanto es poseedor de una limpia inteligencia¹⁴¹¹.

Por otra parte los bienes superiores a los sensibles cuyo sabor es mucho más suave, como escondido, únicamente lo gozan aquellos que se entregan a la virtud en la vida activa y contemplativa¹⁴¹².

Consideremos ahora dos cosas. Por una parte, recordemos cómo en la naturaleza se da un orden gradual continuo dentro del cual, según vimos al tratar de la sindéresis y la cogitativa, lo sumo de lo inferior toca lo ínfimo de lo superior. Por otra parte, reflexionemos sobre otro texto de santo Tomás de Aquino en que dice lo siguiente:

Sabiduría se dice de dos maneras, según un doble modo de juzgar, habida cuenta que es propio de la sabiduría el juicio sobre las cosas. Pues ocurre que alguien juzga por modo de natural inclinación, así como quien tiene una virtud juzga rectamente acerca de lo que se debe obrar según aquella virtud, en cuanto está inclinado a aquellas cosas; por lo cual, en el libro X de la *Ética*, c. 5 y en el libro VIII, c. 4, se dice que el virtuoso es la medida de los actos humanos. De otro modo, se juzga por modo de conocimiento, cómo alguien instruido en la ciencia moral puede juzgar sobre los actos virtuosos aunque no tuviese la virtud. El primer modo de juzgar sobre lo divino corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo; el segundo modo pertenece a esta doctrina, según que se adquiere por estudio, aunque sus principios sean creídos por la Revelación¹⁴¹³.

Ahora bien, la sabiduría propiamente tal es sobrenatural y es ella quien comunica e instruye cuando quiere, según se lee en la Sagrada Escritura.

¹⁴¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III, cap.4.

¹⁴¹¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.VIII, 3.

¹⁴¹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.I, c.5.

¹⁴¹³ Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia*, etc., et Dionysius dicit, II cap. de divinis nominibus, *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.6 ad.3.

Supliqué al Señor y me concedió prudencia, le pedí espíritu de Sabiduría y me lo dio. La preferí a todas las riquezas, porque todo el oro del mundo, en comparación con ella, me pareció nada y ninguna piedra preciosa me pareció igual a ella, pues toda la riqueza en su comparación es como un puñado de arena, y la plata vale tanto como el barro. La amé más que a la salud y la belleza, la preferí a la luz del día porque su brillo no se apaga. Con ella me vinieron a la vez todos los bienes. Ella me atrajo incalculables riquezas.

Que Dios me conceda hablar con conocimiento y tener pensamientos dignos de sus dones, porque él es quien guía a la sabiduría y quien dirige a los sabios. En sus manos estamos nosotros y nuestras palabras, toda prudencia y toda habilidad práctica. Él me concedió el verdadero conocimiento de los seres, para conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos, el principio, el fin y el medio de los tiempos, la alternancia de los solsticios, la sucesión de las estaciones, posciclos anuales y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales, y el instinto de las fieras, el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres, la variedad de las plantas y la virtud de sus raíces. Llegué a conocer cuanto es oculto y manifiesto, porque la Sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó¹⁴¹⁴.

Esto significa que se trata estrictamente de un Don Divino, por el cual, en una relación de amistad, Dios mismo le confía al hombre sus secretos y le participa de su Verdad por connaturalidad. Tal parece que quien asciende especulativamente a tratar el Sumo Bien, en la cima de ese conocimiento natural, de alguna manera, obtiene un conocimiento que sólo puede conseguir un hombre bueno, connaturalizado ya, por la rectitud de su voluntad, con el fin verdadero que permite un profundo arraigo entitativo de lo conocido en él. Esto, porque filosofa trata de la Bondad misma, que es conocida con propiedad, como cuando uno penetra en el interior del amigo, sólo porque el amigo revela sus secretos, conduciendo y disponiendo, cuando quiere, a lo más íntimo de él.

Esta bondad tiene su raíz más profunda en la humildad modera en orden al Sumo Bien.

Rectos son estos querer y todos bien concretados si es bueno aquel al que todos se refieren; porque, si éste es vicioso, todos los demás son perversos. La conexión de rectos querer es vía para los que ascienden a la felicidad por pasos bien ordenados;

¹⁴¹⁴ *Sb.* 7, 15 – 21.

al contrario, la confusión de voluntades no rectas es lazo que aprisiona al que mal obra, para ser luego arrojado a las tinieblas exteriores¹⁴¹⁵.

En un pasaje de la Suma Teológica, cuando se habla de la soberbia, santo Tomás responde a una objeción de la siguiente manera:

El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo, y éste es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por Él, según se dice en M 11, 25: Escondiste estas cosas a los sabios y prudentes, es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeños, es decir, a los humildes. Tampoco se digna aprender de los hombres, aunque se dice en Eclo 6, 34: Si inclinas el oído, oyendo con humildad, aprenderás la doctrina.

En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad. Así, dice San Gregorio en XXXIII Moral: Los soberbios perciben ciertos misterios mediante el entendimiento y no pueden experimentar su dulzura; y, si saben cómo son, ignoran qué sabor tienen. Por eso se dice en Prov 11, 2: Donde hay humildad, allí hay sabiduría.¹⁴¹⁶

La rectitud de la voluntad es necesaria, tanto para ser movido por Dios mismo a conocer sus misterios, como para que todo el conocimiento que la razón especulativa por sí misma puede alcanzar de Dios se compenetre y sea causa de gozo, lo cual constituye una dimensión esencial del verdadero conocimiento.

¹⁴¹⁵ Rectae autem sunt voluntates et omnes sibi met religatae, si bona est illa quo cunctae referuntur: si autem prava est, pravae sunt omnes. Et ideo rectarum voluntatum conexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur: pravarum autem atque distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut proiciatur in tenebras exteriores. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XI, 6, 10.

¹⁴¹⁶ Ad primum ergo dicendum quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa. Et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo suum intellectum subiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. XI, abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, id est a superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, et revelasti ea parvulis, id est humilibus. Neque etiam ab hominibus addiscere dignantur, cum tamen dicatur, Eccli. VI, *si inclinaveris aurem tuam*. Scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis affectiva. Et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia. Quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit, XXIII Moral., quod *superbi et secreta quaedam intelligendo percipiunt, et eorum dulcedinem experiri non possunt, et si noverint quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt*. Unde et Proverb. XI dicitur, *ubi humilitas, ibi sapientia*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.162, a.3 ad.1.

Una condición subjetiva, de sí extra-intelectual, fue requisito en él y lo es siempre para gozar en el Mundo de la sexta Bienaventuranza (y bien claro aparece con ello que la auténtica profundidad requiere más que el simple ingenio o talento): es la pureza de corazón. Virtud general que engloba en sí cuantas hacen al hombre desprendido de todo bien finito¹⁴¹⁷.

Porque el verdadero conocimiento es el conocimiento amado. El sabio de verdad habla desde sus entrañas y transmite algo arraigado en él, comprometiendo hasta sus vísceras. Entre el sabio y la verdad se da una relación de auténtico amor, en la que se produce una mutua inhesión. La verdad en sentido pleno es un ser personal, al cual se llega por el amor que requiere humildad, garantizando la delectación del hombre que conoce y que desea penetrar cada vez más íntimamente en el amado.

No hay verdadero conocimiento si no se disfruta de su dulzura. La sabiduría es dulce y esto únicamente lo aprecia la humildad del sabio. De otro modo, el conocimiento es cadavérico, superficial y ajeno. Finalmente, cuando el hombre sabe, todo él sabe, todo él está en y con lo que sabe, su cuerpo, su alma, sus potencias todas, de manera tal que el conocimiento le estremece y le enciende cada vez más en el amor a la verdad.

Como el alma humana no puede penetrar por sí misma los misterios de la vida de la persona, debe encontrarse abierta a lo que otro le quiere comunicar. Si reflexiona con toda su capacidad natural acerca de lo divino, sólo lo hará con acierto y claridad cuando su voluntad sea recta, clara y justa respecto del Bien.

De esta manera, el hombre que busca la verdad la encuentra en la medida en que la ama. Mas, puede verdaderamente amar en cuanto es un hombre bueno. Esa bondad es condición de semejanza para conocer lo semejante¹⁴¹⁸.

Ese amor expresa mejor su naturaleza sapiencial cuando asume ciertas normas fundamentales que orientan y sustentan su reflexión para asegurar su fecundidad. Estas reglas consisten en asumir que el camino del saber no tiene descanso, que ese camino no se recorre pensando que todo es fruto de una conquista personal y que es necesario reconocer la soberana trascendencia y providencia bondadosa del ser Personal *per se*, Dios.

¹⁴¹⁷ BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.24.

¹⁴¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.2, a.4 ad.1.

La razón debe respetar algunas reglas de fondo para expresar mejor su propia naturaleza. Una primera regla consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del hombre es un camino que no tiene descanso; la segunda nace de la conciencia de que dicho camino no se puede recorrer con el orgullo de quien piense que todo es fruto de una conquista personal; una tercera se funda en el “temor de Dios”, del cual la razón debe reconocer a la vez su trascendencia soberana y su amor providente en el gobierno del mundo¹⁴¹⁹.

Así, ocurre por lo mismo que los bienes poseídos por un alma ordenada a Dios alcanzan su máxima perfección, mas cuando son poseídos por una alma desordenada, sin transformarse en mal, se convierten en la tortura del hombre que neciamente los ha amado y sufre por el desorden que conlleva ese mal amor y el temor a la pérdida de los bienes que mal ama.

Así, toda criatura corporal, cuando es poseída por alguien que ama a Dios, es un bien, aunque muy pequeño. Además, es un género, hermoso, porque lleva impresa una forma o especie. Por otra parte, cuando es amada por un alma que no ama a Dios, no se convierte en un mal, sino que, siendo un mal el pecado de amarla con desorden, se transforma en un suplicio para el amante, y lo deja esclavo de sus miserias, engañándolo con sus falsos deleites, que ni permanecen ni satisfacen, sino que atormentan. En efecto, el tiempo pasa y sigue su curso admirable y la belleza deseada abandona a su amante, le tortura, sustrayéndose a sus sentidos, y le sume en el error, hasta el punto de que éste considerarla como belleza soberana a una hermosura de último orden, la de la naturaleza corpórea, que la carne ha contemplado perdiéndose en el recreo insano de los sentidos. Del mismo modo, quien tiene en la mente sólo la imagen de una cosa sensible, cree que la posee con claridad en el pensamiento, y en cambio se engaña con la sombra de sus imaginaciones¹⁴²⁰.

3. La imitación de Dios, íntima tendencia de todo ente

¹⁴¹⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.18.

¹⁴²⁰ Ita omnis corporea creatura, si tantummodo possideatur ab anima quae diligit Deum, bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur: si autem diligatur ab anima quae negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa; sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus. Quia cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat; ut hanc esse primam speciem putet, quae omnium infima est, naturae scilicet corporeae, quam per lubricos sensus caro male delectata nuntiaverit, ut cum aliquid cogitat, intellegere se credat, umbris illusos phantasmatum. SAN AGUSTÍN, *De Vera religione*, 20, 40.

Dios atrae todo hacia sí y todos los entes le imitan según su forma, de manera que todo se le asemeja y apetece esa semejanza tanto como le sea posible. Finalmente, el Universo completo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios como a su Fin, pues en ellas se representa la Bondad divina para su Gloria. Sin embargo, no todos los entes tienden a Él de igual forma, ya que la imitación dependerá de su *modo, especie y orden*.

Cualquier criatura subsiste en su ser tiene la forma por la que está determinada en una especie, y tiene orden a algo. Por esto, Agustín en el libro VI *De Trinitate* dice que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada criatura en cuanto que cada una es algo, y en cuanto está formada en alguna especie, y en cuanto tiene un cierto orden¹⁴²¹.

Lo manifiesta magistralmente el siguiente pasaje de la *Summa Theologiae*:

Si queremos indicar el fin de algún todo y de sus partes, nos encontramos: En primer lugar, que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver. En segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble; como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón. En tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto, todo el hombre está ordenado a un fin extrínseco a él, como puede ser el disfrutar de Dios.

Así, pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y a su perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus

¹⁴²¹ Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.45, a.7 in c.

partes, está ordenado a Dios como a un fin en cuanto que en el universo, y por cierta imitación, está reflejada la bondad divina para la gloria de Dios¹⁴²².

Así, pues, según su modo, especie y orden, las criaturas racionales tienen a Dios más perfectamente por fin ya que pueden alcanzarle conociéndole y amándolo. Su similitud con lo divino se debe a la subsistencia en su ser que le permite obrar libremente del modo conveniente a su naturaleza para alcanzar el bien que le corresponde y comunicarlo en cuanto le sea posible.

Por eso, cualquier criatura alcanzará la semejanza con la divina bondad a la que está ordenada, en primer lugar, subsistiendo en su ser según el grado de participación en el ser que le corresponde, y por eso dice santo Tomás que las criaturas “logran el último fin participando de alguna semejanza de Dios, en cuanto existen, viven o incluso conocen”; y en segundo lugar, obrando según lo que conviene a su naturaleza, siguiendo aquellas tres tendencias perfectivas ya explicadas: alcanzar el bien que le corresponde por naturaleza, a descansar en él una vez conseguido y a comunicarlo a otros¹⁴²³.

¿Cuál es el último fin del orden universal? Sabiendo que el orden es un bien intrínseco y secundario a otro, y siendo la persona lo perfectísimo en el Universo, no puede sino ser la Persona el fin del orden y de la apetencia universal.

El bien del orden no es el último Fin del Universo, sino que se ordena a un Bien exterior como a su último Fin; a la manera como el orden de un ejército se ordena a su general¹⁴²⁴.

¹⁴²² Unde haec positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2 in c.

¹⁴²³ MARTINEZ, E., *La presencia universal del fin y la explicación teológica*, p.11.

¹⁴²⁴ Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.103, a.2 ad.3.

Dios es, en última instancia, el deseo más actual, radical e íntimo de todo ser y quien justifica todo el orden universal.

En la relación establecida entre los entes se constata un movimiento de ascenso que converge en la búsqueda de unión con su principio. La inclinación más íntima del ser de las cosas consiste en encontrar la unión, encontrar la paz, encontrar a Dios.

El orden de la Naturaleza, con cada uno de los seres que la componen, se explica, pues, según esto, por la participación común de todos ellos en un movimiento ascensional, de convergencia hacia Dios, buscando la unión con Él, como con su Bien. Es el más profundo de aquellos deseos naturales que no pueden ser vanos¹⁴²⁵.

Este anhelo natural es lo más actual de los entes aunque no conozcan, pues constituye la inclinación del ser. El apetito natural busca esa semejanza, el apetito sensitivo también y, más excelsamente, el apetito racional, que hace convergir hacia Dios sus apetencias. En consecuencia, todos los entes desean ser como Dios.

Incluso los seres privados de conocimiento pueden obrar por un fin, y desear el bien con apetito natural, y desear la semejanza divina y la perfección propia: no hay, en efecto, diferencia alguna en decir una u otra de estas cosas. Porque, por el hecho de tender a su propia perfección, tienden al bien, ya que todo ser es bueno en la medida en que es perfecto, y por otra parte según que un ser tiende al bien, tiende a la semejanza con Dios; porque algo se asemeja a Dios en la medida en que es bueno... De suerte que por esto tiende un ser hacia su propio bien: porque tiende a alcanzar alguna semejanza con Dios y no al revés. Todos los seres desean, pues, la semejanza con Dios como último Fin¹⁴²⁶.

¹⁴²⁵ BOFILL, J., *La escala der los seres*, p.63

¹⁴²⁶ Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.24, n.6.

“Todos los seres, apeteciendo la perfección propia, apetecen al mismo Dios, ya que las perfecciones de las cosas son una semejanza del Ser Divino”¹⁴²⁷. Tal semejanza con la Bondad divina posee diversos grados de perfección que van a depender del *modo*, de la *especie* y del *orden* del ente. Así, los entes menos perfectos se asemejan a Dios colaborando con la perfección de los más perfectos. De esta forma, unos y otros ocupan el lugar apropiado: la naturaleza material sirviendo a la espiritual y la espiritual sirviendo a Dios¹⁴²⁸.

Este orden se cumple cuando todos los seres se unen a su principio tanto como puedan¹⁴²⁹. Ahora bien, en la persona, como veremos, la semejanza con lo divino cambia de orden. Es decir, todo ser que no es dueño de sus actos se asemeja y une a Dios de un modo distinto a como lo hace aquél que es dueño de sí.

Ocurre que todo efecto es manifestativo de la causa, pero no todo efecto manifiesta igualmente el causar de la causa. Ello puede ocurrir de dos maneras. Una primera, por cuanto el efecto expresa sólo la causalidad de la causa; la segunda, por cuanto el efecto es capaz de imitar imperfectamente la forma de la causa. El primer modo se denomina *vestigio* y el segundo *imagen*¹⁴³⁰. El hombre no es vestigio, como el resto de los seres naturales, sino que reviste el carácter de imagen de la Bondad divina al ser capaz de imitarle. Dios no posee forma; como sabemos ya, es la Intelectualidad misma infinita y perfecta, entendimiento y voluntad simpliciter, Verdad y Amor. Por tanto, cuando un ser le imita más perfectamente, no le imita únicamente en cuanto al conocimiento sino por cuanto a su Bondad, es decir, por su amor, por su entrega, por el Don de sí, ya que el carácter intelectual de un ser engloba tanto su dimensión inteligente como la volitiva. El alma humana es llamada intelectual, y bajo este nombre se encuentran contenidas las referencias inseparables y recíprocamente dependientes del entendimiento y la voluntad, de las cuales ya hemos tratado.

Es así como, dentro del orden natural, lo más perfecto que el hombre puede conocer es al hombre mismo, pero aún más perfectamente a la persona de este hombre. Dado el grado espléndido de semejanza con el Ser Divino, la persona no es sujeto de ciencia, ni

¹⁴²⁷ Quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.6, a.1 ad.2

¹⁴²⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theol.*, L.II, c.148.

¹⁴²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.25, n.2.

¹⁴³⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.45, a.7 in c.

especulativa ni práctica, sino que de suyo es objeto de contemplación. Y debido a esa participación tan íntima de lo divino, tal conocimiento nos perfecciona.

El conocimiento de un ser inferior no nos perfecciona, sino en la medida en que encierra en él una participación de lo superior. Manifiesto es, en efecto, que la forma de una piedra o de una realidad sensible cualquiera no perfecciona al intelecto humano si no en tanto que participa de algo semejante a lo que está por encima del intelecto humano¹⁴³¹.

Por lo mismo, el apetito de saber se apacigua únicamente al acceder al conocimiento de la persona, conocimiento mediante el cual un ser personal se une a otro ser personal. Si el hombre no conoce lo personal, su inteligencia permanece frustrada en sus más profundos deseos, pues su deseo natural de saber y conocer la causa no se satisface en los vestigios, sino que se remonta a la causa misma desde el conocimiento de las imágenes de ésta, en cuanto es esta imagen.

Por eso nuestra apetencia natural de saber no se satisface, de sí, con el conocimiento de seres que incluyen fundamentalmente una semejanza con Dios; de seres que están, pasivamente, bajo la luz de Dios -la cual quedaría, sin embargo, inadvertida en sí misma-; antes bien, busca contemplarlos en tanto que encierran formalmente esta semejanza divina; en tanto que son, precisamente, esta luz divina misma, que ha encontrado en ellos la posibilidad de hacerse soportable a nuestra mirada¹⁴³².

La persona posee la máxima dignidad en el Universo y es fin en sí misma. Pero ¿no es contradictorio afirmar que la persona, por un lado, es amada por sí misma y es fin en sí misma y, por otro, que se encuentra subordinada a un fin extrínseco a ella? ¿Cómo puede ser fin y, al mismo tiempo, hallarse constitutivamente ordenada a otra cosa? En otras palabras, si es para Otro, ¿existe el hombre verdaderamente para sí mismo? Podría parecer que, destinado el hombre a consumir el orden en un diálogo contemplativo con Dios, este fin lo aparte definitivamente de un existir “por sí mismo” propio de la dignidad de un ser personal¹⁴³³. Cuando se encamina a la contemplación ¿no se desplaza fuera de sí, lejos de su bien?

¹⁴³¹ Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.6 in c.

¹⁴³² BOFILL, J., *La escala de los seres*, p.108.

¹⁴³³ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n.9.

El deseo profundo del corazón humano es la posesión de la Bondad por medio de la contemplación del Ser personal. La contemplación lo une íntimamente a la Bondad misma. Y éste es el fin para el cual se debe procurar el orden humano en todas sus dimensiones.

Por consiguiente, al dirigirse a Dios el hombre no pierde su bien propio, sino que entra en una posesión cada vez más plena de sí. Todo bien del hombre es participación del bien divino; bien que Dios quiso difundir y comunicar a sus criaturas. Sin embargo el hombre, como ser racional, participa libremente del bien que Dios le quiere dar. Mediante la virtud se produce la asimilación racional, personal y libre del bien divino por parte del hombre. Al participar de la perfección de la virtud, el hombre se constituye de una manera cada vez más radical en autor de sus propios actos. En la virtud se sintetiza y resuelve vitalmente que el hombre, al buscar a Dios, busca el bien que él mismo quiere para sí¹⁴³⁴.

Así, pues, la bondad es el fin de todo ser y Dios sólo busca comunicar su perfección, manifestada en su Bondad. Esto implica que Dios sirve del modo más completo. Dada su absoluta perfección, únicamente sirve. Si el ser singular y subsistente es superior al hombre, como el Ser Divino -máxima perfección y bondad-, él se le subordina, tal como los seres materiales irracionales se subordinan al hombre. En esta subordinación, Él comunica al hombre cuanta bondad sea éste capaz de recibir, de manera que el subordinado es servido por el Superior.

Retomando el texto de la *Suma Teológica* citado al inicio de este trabajo, debemos que afirmar con el Aquinate que los seres racionales alcanzan a Dios conociéndole y amándolo, lo cual significa que le alcanzan recibiendo la totalidad de su donación gratuita en la medida de su capacidad.

Finalmente, el Universo todo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin, en tanto que representan por cierta imitación la Bondad Divina, para Gloria de Dios; aunque las criaturas racionales tienen por fin a Dios de un modo especial, ya que son capaces de alcanzarlo por su operación conociéndole y amándolo¹⁴³⁵.

¹⁴³⁴ AMADO, A., *De las virtudes*, p.19.

¹⁴³⁵ Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae racionales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.65, a.2 in c.

Luego, toda la diversidad y multitud de seres emana de la intención amorosa del primer agente, que obra libremente con la intención de comunicarse a sí mismo. Como su Bondad es infinita, no puede ser representada por uno solo, por lo tanto, todos los entes concurren ordenándose según deben a la expresión de la infinita bondad de Dios.

La diversificación y la multitud de las cosas provienen de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarlas en ellas. Y como quiera que esta bondad no pudiera ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras¹⁴³⁶.

Que Dios únicamente busque comunicar, es decir, dar, es conclusión necesaria en la meditación recta acerca de su naturaleza perfectísima. Así lo expresa espléndidamente Santo Tomás de Aquino:

Esto supuesto, nótese que hay seres que obran y padecen a la vez, a saber: los agentes imperfectos, los cuales incluso en su obrar buscan adquirir algo. Pero el primer agente, que es Agente puro, no obra para la adquisición de bien alguno, sino que intenta tan sólo comunicar su propia Perfección, la cual es su Bondad. Y así, toda criatura intenta conseguir su perfección, que es una semejanza de la Perfección y Bondad divinas. De esta manera la Bondad es el Fin de todo ser¹⁴³⁷.

Dios no adquiere perfección, sólo pretende comunicarla; en último término, su intención es donarse totalmente:

El modo como un efecto ha de tender a su fin corresponde al modo como el agente obra. Ahora bien: Dios, agente primero de todas las cosas, no obra de tal modo que adquiera algo por su acción, sino dando por ella; ya que no está en potencia por la que pueda adquirir, sino en Acto perfecto, por el que pueda dar. Y por lo mismo, las cosas no

¹⁴³⁶ Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.47, a.1 in c.

¹⁴³⁷ Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4 in c.

se ordenan a Dios como a su Fin para procurarle algún bien, sino para recibirle a Él mismo de Él mismo, cada una según su modo: ya que Dios mismo es el Fin¹⁴³⁸.

Si Dios no puede obrar por indigencia, entonces, ¿qué lo mueve a hacerlo? Su Bondad.

Obrar por indigencia tan sólo compete a un agente imperfecto, que por naturaleza no puede obrar sin padecer; pero esto no ocurre en Dios. Y, por lo tanto, tan sólo Él es la liberalidad misma, porque no obra para su utilidad, sino por su Bondad¹⁴³⁹.

Dios se encuentra más allá de todo orden y es causa y fin de todo orden. En Él no hay modo, especie, ni orden, pues se trata del fundamento ontológico de todo modo, especie y orden factible¹⁴⁴⁰.

El orden del Universo tiene como fin manifestar la Bondad divina, que se ofrece en forma gratuita a los seres personales para que libremente gocen en la posesión de ella. De esta forma, Dios atrae todo hacia sí mismo, por cuanto es principio del ser, y todas las cosas, por el hecho de existir, tienden a asemejarse a Dios, que es el ser mismo.

Por tanto, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas. Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre. Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo

¹⁴³⁸ Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.III, c.18, n.5.

¹⁴³⁹ Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.4 ad.1.

¹⁴⁴⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Natura boni*, c.1, n.1.

consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen¹⁴⁴¹.

3.1. El desorden moral como imitación de Dios

Incluso en el mal moral, que reviste la máxima privación de perfección, el hombre busca imitar a Dios. El hombre desobedece y desciende, pero a través de esa desobediencia intenta asemejarse a Dios. Piensa que alejándose del orden puede ascender, ser más. Sin embargo, por este camino logra alejarse no sólo de su principio, sino también de sí mismo. La unión y la paz se vuelven cada vez más remotas, la inquietud y la oscuridad acechan su interior y lo invaden progresivamente. El hombre malo es una imagen perversa del Dios Bueno.

Expone magistralmente esta doctrina San Agustín, en su análisis acerca del robo de las peras en las *Confesiones*. Aquí analiza el hurto que cometió en su juventud con el fin de dilucidar su más radical intención. Hay un designio interior que ni el mismo desorden puede anular, puesto que ni siquiera aquél que roba soporta que le roben.

Ciertamente, Señor, que tu ley castiga el hurto, ley de tal modo escrita en el corazón de los hombres, que ni la misma iniquidad puede borrar. ¿Qué ladrón hay que sufra a otro ladrón? Ni aun el rico tolera esto al forzado por la indigencia.¹⁴⁴²

Muestra en estas líneas cómo se apartó del orden de las cosas porque quiso. No fue forzado extrínsecamente, ni lo hizo por ignorancia del orden. Sabía lo que hacía y obtenía los bienes que robaba; lo que no alcanzaba era lo que íntimamente quería y no alcanzó. Deseó el mal sólo por el mal mismo, juzgándole como un bien para sí por cuanto le daría aquello que el hombre bueno al obrar también aspira alcanzar.

¹⁴⁴¹ Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.8 in c.

¹⁴⁴² Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas: quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L.II, c.4.

También yo quise cometer un hurto y lo cometí, no forzado por la necesidad, sino por penuria y fastidio de justicia y abundancia de iniquidad, pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor. Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado.¹⁴⁴³

Describe así el episodio:

Había un peral en las inmediaciones de nuestra viña cargado de peras, que ni por el aspecto ni por el sabor tenían nada de tentadoras. A hora intempestiva de la noche. Pues hasta entonces habíamos estado jugando en las eras -según nuestra mala costumbre-, nos encaminábamos a él, con ánimo de sacudirle y vendimiarle, unos cuantos jóvenes pésimos. Y llevamos de él grandes cargas no para regalarnos, sino más bien para echárselas a los puercos, aunque algunas comimos, siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido.¹⁴⁴⁴

La prohibición se vuelve tentadora, como si de alguna manera desafiara su deseo de omnipotencia y respetarla, en cambio, significara ser impotente. Se pregunta, entonces, qué es lo que buscaba al hacer lo que sabía le era vedado. Tal parece, según su reflexión, que apetecía el defecto mismo, la fealdad de su acto, la ignominia misma, que le hizo caer precipitándole al caos moral.

He aquí Señor, mi corazón; he aquí mi corazón, del cual tuviste misericordia cuando estaba en lo profundo del abismo. Que este mi corazón te diga qué era lo que allí buscaba para ser malo de balde y que mi maldad no tuviese más causa que la malicia. Fea era y yo la amé; amé el perecer, amé mi defecto, no aquello por lo que faltaba, sino mi mismo defecto. Torpe, alma mía, que saltando fuera de tu base ibas al exterminio, no buscando algo en la ignominia sino la ignominia misma¹⁴⁴⁵.

¹⁴⁴³ Et ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam fructo appetebam, sed ipso furto et peccato. *Ibidem*.

¹⁴⁴⁴ Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosus. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret. *Ibidem*.

¹⁴⁴⁵ Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiendam, sed defectum meum ipsum amavi, tupis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens. *Ibidem*.

Afirma la bondad de todas las naturalezas que pueden despertar el apetito del hombre, desde los bienes del tacto hasta el honor y el poder. Un deseo de ellos que voluntariamente puede resultar inapropiado.

Todos los cuerpos que son hermosos como el oro, la plata y todos los demás tienen, en efecto, su aspecto grato. En el tacto carnal interviene por mucho la congruencia de las partes, y cada uno de los demás sentidos percibe en los cuerpos cierta modalidad propia. También el honor temporal y el poder mandar y dominar tienen su atractivo, de donde nace la avidez de venganza.¹⁴⁴⁶

Juzga que el engaño en el cual cayó fue pensar que para conseguir estos bienes era necesario apartarse del orden y de la ley. Destaca posteriormente la soberana bondad de la amistad que une a los hombres amorosamente, por la cual, a pesar de ser un bien tan estimable, puede el hombre apartarse del orden de las cosas, tanto en pensamiento como en acto. Todo debido a un apetito inmoderado por cualquiera de estos bienes, que son amados más que la verdad y la ley, bienes supremos para los entes finitos.

Sin embargo, para conseguir todas estas cosas no es necesario abandonarte a ti, ni desviarse un ápice de tu ley. También la vida que aquí vivimos tiene sus encantos, por cierta manera suya de belleza y por la correspondencia que tiene con las inferiores. Cara es, finalmente, la amistad de los hombres por la unión que hace de muchas almas con el dulce nudo del amor.

Por todas estas cosas y otras semejantes se peca cuando por una inclinación inmoderada a ellas -no obstante que sean bienes ínfimos- son abandonados los mejores y sumos, como eres tú, Señor, Dios nuestro; Tu Verdad y tu ley¹⁴⁴⁷.

Por el amor desordenado se aparta del Sumo bien y bondad, es decir, de su misma plenitud.

¹⁴⁴⁶ Etenim species est pulchris corporibus, et auro et argento et omnibus; et in contactu carnis congruentia valet plurimum caterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur. *Ibidem*.

¹⁴⁴⁷ Et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque deviandum a lege tua. Et vita, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quendam modum decordis sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris. Amicitia quonque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. Propter univresia haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur: tu, domine Deus noster, et veritas tua lex tua. *Ibidem*.

Cierto que también estos bienes ínfimos tienen sus deleites, pero no como los de Dios, hacedor de todas las cosas, porque *en Él se deleita el justo* y hallan sus delicias *los rectos de corazón*¹⁴⁴⁸.

Procurando la rectitud moral el hombre goza con los preceptos, que constituyen la cerca que protege sus más auténticos y preciados bienes. Mas, una vez que ha cometido el delito, se pregunta por el desordenado amor propio que le llevó a derribar esa barrera, despreciando aquellos bienes más sublimes por otros más viles. Busca el motivo del desorden, el fin que éste persigue, pues no puede haber desorden sin un objetivo por el cual obrar injustamente.

Esta es la razón por la que, cuando se inquiera la causa de un crimen, no descansa uno hasta haber averiguado qué apetito de los bienes que hemos dicho ínfimos o qué temor de perderlos pudo moverle a cometerlo. Hermosos son, sin duda, y apetecibles, aunque comparados con los bienes superiores y beatíficos son viles y despreciables. Uno comete un homicidio; ¿por qué habrá sido? Porque amó la esposa del muerto o su finca, o porque quiso robar para tener con qué vivir, o temió sufrir de él otro tanto, o bien, herido, ardió en deseos de venganza. ¿Acaso hubiera cometido el crimen sin motivo, por sólo el gusto de matar? ¿Quién lo podrá creer?¹⁴⁴⁹

Incluso se puede hacer el mal por evitar la ociosidad:

Porque aun de cierto hombre sin entrañas y excesivamente cruel, de quien se dijo que era malo y cruel de balde, se añadió, sin embargo, el motivo: "para que la ociosidad no embotara su mano o el sentimiento"¹⁴⁵⁰.

En definitiva, el análisis apunta a indagar el amor que hay detrás de todo desorden y que lo impulsa, pues todos en lo que hacen aman algo que desean conseguir para unirse a eso y así alcanzar la paz.

¹⁴⁴⁸ Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in *ipso delectatur iustus*, et ipse est *deliciae rectorum corde*. *Ibidem*.

¹⁴⁴⁹ Cum itaque de facionare quaeritur, qua causa factum, sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse adparuerit aut metus amittendi. Pulchra sunt enim et decora, quamquam prae bonis superioribus et beatificis abiecta et iacentia. Homicidium facit. Cur fecit? Adamavit eius coniugem aut praedium aut voluit depraedari, unde viveret, aut timuit ab illo tale aliquid amittere, aut laesus alcisci se exarsit. Num homicidium sine causa faceret, ipso homicidio delectatus? Quis crediderit? *Ibidem*.

¹⁴⁵⁰ Nam et de quodam dictum est, vecordi et nimis crudeli homine, quod gratuito potius malus atque crudelis erat; praedicta est tamen causa: "ne per otium- inquit- torpes ceret manus aut animus". *Ibidem*.

Mas si todavía indagares por qué esto es así, te diré que para con aquel ejercicio de crímenes, tomada la ciudad, consiguiese honores, poderes y riquezas y careciese del miedo a las leyes y de los apremios de la vida, causados por la escasez de su patrimonio y de la conciencia de sus crímenes. Así, pues, ni aun el mismo Catalina amaba sus crímenes, sino otra cosa, por cuyo motivo los hacía¹⁴⁵¹.

¿Qué amó, entonces, el santo en el hurto que eligió? No puede haber sido el hurto mismo, pues es una completa privación. Podrían haberlo sido las peras, ya que son una naturaleza bella. Sin embargo, no eran ellas las que su voluntad quería alcanzar, porque las tenía en abundancia y más apetitosas que las que cogería al robar. Lo único que amó fue la libertad de robar queriendo hacerlo, experimentando el sabor de transgredir el precepto. El delito hizo sabrosa la fruta que mordió.

¿Pues qué fue entonces lo que yo, miserable de mí, amé en ti, oh hurto mío, oh crimen nocturno mío de mis dieciséis años? Porque no eras hermoso, siendo un hurto. Pero ¿es que acaso eres algo para que yo hable contigo? Las hermosas eran las peras aquellas que robamos, por ser criaturas tuyas, ¡oh el más hermoso de todos, criador de todas las cosas! Dios bueno, Dios sumo bien y verdadero bien mío: ¡hermosas eran aquellas peras! Pero no eran éstas lo que apetecía mi alma miserable. Abundancia de ellas tenía yo y mejores. Pero arranquelas del árbol por sólo el hecho de hurtar, pues apenas las cogí las tiré, gustando en ellas sólo la iniquidad, de la que me gozaba con fruición. Porque si alguna de aquéllas entró en mi boca, sólo el delito la hizo sabrosa¹⁴⁵².

Continúa preguntándose qué es lo que le deleitaba en el robo de esos bienes ajenos, pues quiere llegar al fondo de su apetencia. Dado que el acto mismo no poseía belleza alguna, ni como la belleza de los actos justos, ni como la belleza de las facultades del hombre, como sus sentidos o su inteligencia, ni como los grados ínfimos de vida, ni como los bienes naturales, ni aun siquiera como la belleza aparente bajo la cual seducen los vicios.

¹⁴⁵¹ Ut scilicet illa exercitatione scelerum capta urbe honores, imperia, divitias adsequeretur et careret metu legum et difficultate rerum propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum. Nec ipse igitur Catalina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat. *Ibidem*.

¹⁴⁵² Quid ego miser in te amavi, o furtum meum, o facinus illud meum nocturnum sexti decimi anni aetatis meae? Non enim pulchrum eras, cum furtum esses. Aut vero aliquid es, ut loquar ad te? Pulchra errant poma illa, quae furati sumus, quoniam creatura tua erat, pulcherrime annium, creator omnium, Deus bone, Deus summum bonum et bonum verum meum; pulchra erat illa poma, sed non ipsa concupivit anima mea miserabilis. Erat mihi enim meliorum copia, illa autem decerpsi, tantum ut furarer. Nam decerpta proieci, epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens. Nam et si quid illorum pomorum intravit in os meum, condimentum ibi facinus erat. SAN AGUSTÍN, Confessiones, L.II, cáp. 6.

Y ahora pregunto yo, Dios mío: ¿Qué era lo que me deleitaba en el hurto? Porque yo no encuentro ninguna hermosura en él; no digo ya como la que brilla en la justicia y prudencia, pero ni aun siquiera como la que resplandece en la inteligencia del hombre, o en la memoria y los sentidos, o en la vida vegetativa; ni como son bellos los astros hermosos en sus cursos, y la tierra, y el mar, llenos de vivientes, que nacen para sucederse unos a otros; ni siquiera como la defectuosa y umbrátil hermosura de los engañadores vicios¹⁴⁵³.

Así, pues, llega a la genial conclusión de que la soberbia, la ambición, la crueldad, la blandura, la curiosidad, la ignorancia y la estupidez, tal como la indolencia, el lujo, la prodigalidad, la avaricia, la envidia, la ira, el temor, la tristeza y todos los actos desordenados del hombre buscan imitar a Dios en alguna de sus perfecciones. Este deseo de semejanza con Él es la raíz de la cual brota el mal moral en el ser racional.

Porque la soberbia imita la celsitud, más tú eres el único sobre todas las cosas, ¡oh Dios excelso! Y la ambición, ¿qué busca, sino honores y gloria, siendo tú el único sobre todas las cosas digno de ser honrado y glorificado eternamente? La crueldad de los tiranos quiere ser temida; pero ¿quién ha de ser temido, sino sólo Dios, a cuyo poder nadie en ningún tiempo, ni lugar, ni por ningún medio puede sustraerse ni huir? Las blanduras de los lascivos provocan al amor; pero nada hay más blando que tu caridad ni que se ame con mayor provecho que tu verdad, sobre todas las cosas hermosas y resplandecientes. La curiosidad parece afectar amor a la ciencia, siendo tú quien conoce sumamente todas las cosas. Hasta la misma ignorancia y estulticia se cubren con el nombre de sencillez e inocencia, porque no hallan nada más sencillo que tú; ¿y qué más inocente que tú, que aún el daño que reciben los malos les viene de sus malas obras? La indolencia apetece el descanso; pero ¿qué descanso cierto hay fuera del Señor? El lujo apetece ser llamado saciedad y abundancia; mas tú sólo eres la plenitud y la abundancia indeficiente de eterna suavidad. La prodigalidad vístese con capa de liberalidad; pero sólo tú eres el verdadero y liberalísimo dador de todos los bienes. La avaricia quiere poseer muchas cosas; pero tú sólo las posees todas. La envidia cuestiona sobre excelencias; pero ¿qué hay más excelente que tú? La ira busca la venganza; ¿y qué venganza más justa que la tuya? El temor se espanta de las cosas repentinas e insólitas, contrarias a lo que uno ama y desea tener seguro; mas ¿qué en ti de nuevo y repentino?, ¿quién hay que te arrebatte lo que amas? Y ¿en dónde sino en ti se encuentra la firme seguridad? La tristeza se abate con las cosas perdidas, con que

¹⁴⁵³ Et nunc, domine Deus meus, quaero, quid me in furto delectaverit, et ecce species nulla est. Non dico sicut in aequitate atque prudentia, sed neque sicut in mente hominis atque memoria et sensibus et vegetante vita, neque sicut speciosa sunt sidera et decora locis suis et terra et mare plena fetibus, qui succedunt nascendo decedentibus; non saltem ut est quaedam defectiva species et umbratica vitiiis fallentibus. *Ibidem*.

solía gozarse la codicia y no quisiera se le quitase nada, como nada se te puede quitar a tí¹⁴⁵⁴.

El hombre pretende hallar fuera de la fuente aquello que se encuentra, con toda la pureza que el alma añora, únicamente en Dios. De este modo, todo aquél que se aparta del orden de las cosas y se alza en contra de ese orden y de Dios mismo, en el fondo, imita a Dios. Pero en esa perversa imitación dos cosas quedan claras: que sólo Dios es la suprema causa y que no existe lugar donde permanecer absolutamente apartado de Él.

Así es como fornicia el alma: cuando es apartada de ti y busca fuera de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti. Perversamente te imitan todos los que se alejan y alzan contra ti. Pero aun imitándote así indican que tú eres el criador de todas las criaturas y, por tanto, que no hay lugar adonde se aparte uno en absoluto de tí¹⁴⁵⁵.

Respecto de sí mismo, el Santo concluye que lo que imitó de Dios fue la omnipotencia, al obrar contra el orden simulando ser libre. Queriendo imitar a Dios, el mal moral confirma la excelsitud divina y patenta la pobreza y finitud del ente racional y libre.

Pues ¿qué fue entonces lo que yo amé en aquel hurto o en qué imité, siquiera viciosa e imperfectamente, a mi Señor? ¿Acaso fue deleitarme obrando contra la ley

¹⁴⁵⁴ Nam et supebia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super Omnia Deus excelsus. Et ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis praecintis honorandus unus et gloriosus in aeternum? Et saevitia potestatum timeri vult: quis autem timendus nisi unus Deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid, quando aut ubi aut quo vel a quo potest? Et blanditiae lascivientium amari volunt: sed neque blandius est aliquid tua caritate nec amatar quicquam salubrius Quam illa prae cunctis Formosa et luminosa veritas tua. Et curiositas affectare videtur Studium scientiae, cum tu Omnia summe noveris. Ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et innocentiae nomine tegitur, quia te simplicius quicquam non repetitur. Quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt? Et ignavia quasi quietem appetit: quae vero quies certa praeter dominum? Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari: tu es autem plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suavitatis. Effusio liberalitatis obtendit umbram: sed bonorum omnium largitor affluentissimus tu es. Avaritia multa possidere vult: et tu possides Omnia. Invidentia de excellentia litigat: quis te excellentius? Ira vindictam quaerit: te iustius quis vindicat? Timor insolita et repentina exhorrescit rebus, quae amantar, adversaria dum praecavet securitati: tibi enim quid insolitum? Quid repentium? Aut quis a te separat quod diligis? Aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus Amicis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi Mollet, Sicut tibi auferri nihil potest. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II, c.6.

¹⁴⁵⁵ Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur amnoes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse amnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur. *Ibidem*.

engañosamente, ya que no podía por fuerza, simulando cautivo una libertad manca, en hacer impunemente lo que estaba prohibido, imagen tenebrosa de tu omnipotencia?

He aquí al *siervo que, huyendo de su señor, consiguió la sombra*. ¡Oh podredumbre! ¡Oh monstruo de la vida y abismo de la muerte! ¿Es posible que me fuera grato lo que no me era lícito, y no por otra cosa sino porque no me era lícito?¹⁴⁵⁶

El hombre imita a Dios en cuanto concibe en su interior una palabra, que en el caso de la criatura no es su misma naturaleza, pero es expresión de sí mismos, es decir, reflejo de su corazón. Concebir egoístamente es semejanza de Dios en cuanto concibe y no lo es en cuanto quiere para sí mismo. Concebir y dar a luz así provoca un desorden e inquietud cada vez más devastadores para la vida personal y colectiva. Descuidando lo importante, se cae progresivamente en el deseo desordenado de bienes que nunca le satisfacen totalmente y por los cuales se desvive.

Lo que se concibe con el deseo nace con el logro. No basta al avaro conocer y amar el oro si no lo posee; ni basta conocer y amar la comida o el ayuntamiento si no llega a realizar estos actos; ni basta conocer y amar el poder y el honor si no los consigue. NI siquiera cuando se poseen todos estos bienes son suficientes¹⁴⁵⁷.

Estos deseos subyugan su corazón bajo una carga más pesada que la que puede imponer el bien. Los deseos se vuelven tiranos y lo alienan de sí mismo, como la dice el mismo San Agustín: “siendo para mí mismo una infeliz morada en donde ni podía estar ni me era dado salir”¹⁴⁵⁸. Pero obedeciendo a la Síndéresis puede avanzar hacia sí mismo y su libertad.

¡Cuántas cosas no sufren los ladrones para cometer una iniquidad, cuántas los malvados por su maldad, por su avaricia los negociantes que atraviesan los mares, confiando su cuerpo y su alma a los vientos y tempestades, abandonando todo lo suyo y

¹⁴⁵⁶ Quid ergo in illo furto ego dilexi et in quo Dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum? An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut manca libertatem captivus imitater faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille *servus fugiens dominum suum et consecutus umbram*. O putredo, o monstrum vitae et mortis profunditas! Potuitne libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat? *Ibidem*.

¹⁴⁵⁷ Illic enim quod tupiendo concipitur, adipiscendo nascitur. Quoniam non sifficit avaritiae nosse et amare aurum, nisi et habeat; neque nosse et amare vesci, aut concumbere, nisi etiam id agat; neque nosse et amare honores et imperia, nisi proveniat. Quae tamen omnia, nec adepta sufficiunt. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 9, 14.

¹⁴⁵⁸ Et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse posem nec inde recedere. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.IV, 8,13.

lanzándose a lo desconocido! Si el juez decreta el destierro, es un castigo; lo ordena la avaricia, y es una alegría. ¿Qué cosa, por grande que sea, puede imponer la sabiduría que no te la pueda imponer también la avaricia?¹⁴⁵⁹

De esta manera, el hombre queda a merced de sí mismo a causa de los desórdenes que le dominan, pisotean y trituran interiormente. Por ello advierte San Agustín: “No te domine la avaricia, no te pisotee tu concupiscencia, no te triture tu ira. ¿Quiénes son estos enemigos tuyos? Tú mismo”¹⁴⁶⁰.

El hombre siempre obedece. Mas cuando obedece al mal queda defraudado y empobrecido, tal como lo advierte el mismo santo: “Con todo, cuando te lo ordena la avaricia, lo haces. Y una vez hecho lo que ordena este vicio, ¿qué tendrás? Una casa llena de oro y plata”¹⁴⁶¹. A modo de ejemplo, es posible constatar que, debido a la avaricia, aquellos bienes que debieran llenar la casa, como la amistad y el servicio entre sus miembros, pueden quedar desplazados o aplastados por otros bienes que no dejan espacio al bien auténticamente humano.

Para el desarrollo de la vida que corresponde a la humanidad es necesario someterse a las exigencias de la sabiduría, que enriquece y procura la abundancia requerida para el desenvolvimiento de la cultura en medio de las penurias y dificultades naturales. La sabiduría impone fatiga, pero cosecha abundancia de bienes imperecederos. Llena el corazón de bien, no como los vicios que cosechan desolación y muerte interior, porque le hacen amar una libertad fugitiva¹⁴⁶², que lo vuelven estéril¹⁴⁶³.

Pero no estaba contigo la lumbre de mis ojos, porque ella estaba dentro y yo fuera; ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar, por lo que no hallaba en ellas lugar de descanso ni me acogían de modo que pudiera decir: “¡Basta! ¡Está bien!”; ni me dejaban volver a donde me hallase suficientemente bien. Porque yo era superior a estas cosas, aunque inferior a ti; y tú eras gozo verdadero para

¹⁴⁵⁹ Quanta pa tiuntur pro sua nequitia luxuriosi, pro sua avaritia negotiatores mare transmeantes, ventis tempestatibusque corpus et animam committentes, sua relinquentes, ad ignota currentes? Iudex si pronuntiat exsilium, poena est; avaritia iubet excilium, et laetitia est? Quid ergo magnum tibi imperat sapientia, quod non posset imperare avaritia?. SAN AGUSTÍN, *Sermos*, XXXVIII, 6.

¹⁴⁶⁰ Non tibi dominetur avaritia, non te calcet concupiscentia tua, non trituret ira tua. Isti hostes interiores tui sunt. Tu ipse non tibi aliquid facias. SAN AGUSTÍN, *Sermos*, XLII, 3.

¹⁴⁶¹ Et tamen cum imperat avaritia, facis. Et cum feceris imperare avaritia, quid habebis? Plenam domum auro et argento. SAN AGUSTÍN, *Sermos*, XXXVIII, 6.

¹⁴⁶² Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.III, 3,6.

¹⁴⁶³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II, 10, 18.

mí sometido a ti, así como tú sujetaste a mí las cosas que criaste inferiores a mí. Y éste era el justo temperamento y la región media de mi salud: que permaneciese a imagen tuya y, sirviéndote a ti, dominase mi cuerpo. Mas habiéndome yo levantado soberbiamente contra ti y corrido contra el Señor con la cerviz crasa de mi escudo, estas cosas débiles se pusieron también sobre mí y me oprimían y no me dejaban un momento de descanso ni de respiración¹⁴⁶⁴.

Alejándose de la tiranía del mal, el hombre es invitado a la suavidad de la sabiduría que ordena benévolamente el corazón.

Si llegaras a renunciar a tu avaricia, te invitará a su sabiduría. Cuando hayas recibido el yugo de la sabiduría, ¿será una tarea fatigosa? Lo será ciertamente. Pero mira con qué final, con qué recompensa. ¿Acaso no sabes para quién acumulas lo que acumulas mediante la sabiduría? Acumulas para ti. Despierta, mantente en vela, ten el corazón de una hormiga. Estamos en verano; recoge lo que te es provechoso para el invierno. Cuando todo te va bien, es el verano. Por lo tanto, cuando todo te va bien, mira con qué te sustentarás cuando te vaya mal. Te va todo bien, es el verano. No seas perezoso; recoge las palabras, recoge y escóndelas dentro de tu corazón¹⁴⁶⁵.

4. La imitación de Dios por la paternidad

4.1. Emanación íntima como imitación del Ser Divino

La vida puede ser abordada desde un principio universal que afirma que de todo ser emana algo. Este principio se halla contenido en el siguiente fragmento de la *Suma contra Gentiles*, y a partir de él es posible comprender mejor cuál sea la más perfecta imitación de Dios y llegar a Él:

¹⁴⁶⁴ Intus enim erat, ego autem foris, nec in loco illud. At ergo intendebam in ea, quae locis continentur, et non ibi inveniebam locum ad requiescendum nec recipiebant me ista, ut diem: "Sat est et bene est", nec dimittebant redire, ubi mihi Satis esset bene. Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu gaudium verum mihi subditio tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et media region salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori. Sed sum superbe contra te surgerem et currerem adversus Dominum *in cervice crassa scuti mei*, etiam ista infirma supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat relaxamentum et respiramentum. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.VII, 7, 11.

¹⁴⁶⁵ Si accusaveris avaritiam tuam, inevitabit ad sapientiam suam. Sed cum susceperis iugum sapientiae, laboriosa erit? Laboriosa plane: sed vide quo fine, qua mercede. Numquid quae per sapientiam colligis, nesci cui colligas ea? Tibi colligis. Expergiscere, evigila, habeto cor formicae (Prov 6, 6). Aestatis tempos est, collige quod tibi ad hiemem prosit. Quando tibi bene est, tunc disce unde sustenteris quando tibi male est. Bene tibi, aestas est: noli esse piger, collige grana se area dominica, et reconde intus in corde. *Ibidem*.

Ahora debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana¹⁴⁶⁶.

En las consideraciones que realiza Santo Tomás en este pasaje, se descubre algo absolutamente fundamental para la vida humana y su orden. Analizaremos este magnífico texto, en el que aparecen los distintos grados de vida, para intentar aproximarnos. Expresa el Aquinate:

Así pues, en todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último lugar y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por unos cuerpos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad¹⁴⁶⁷.

Incluso los seres inertes tienden a comunicar algo de sí y también a recibir lo que se les ha comunicado, en la medida en que se encuentran aptos para ello.

La tendencia al don es diversa entre un ser que posee vida y uno que no. El que tiene vida comunica algo desde su interior y por sí mismo. No obstante, en la comunicación viva se dan diferentes grados de emanación. El primero lo ocupa la vida vegetal que comunica desde lo íntimo, tomando como principio algo extrínseco a ella y culminando en un fruto completamente extrínseco también.

Pero entre los cuerpos animados, el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede desde dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra se desarrolla en planta. Esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, los que carecen de movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada. No obstante, la vida de las plantas es imperfecta porque, aunque la emanación proceda en ellas desde el interior, lo que emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues, el humor del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor y después en fruto, separado de

¹⁴⁶⁶ Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L. IV, cap. 11.

¹⁴⁶⁷ In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. *Ibidem*.

la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez, se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal, otra planta.

Reflexionando atentamente, se verá que el principio de esta emanación procede del exterior, puesto que el humor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición¹⁴⁶⁸.

Tal parece que un signo de perfección de la vida es que sea capaz de engendrar. Así también lo pensó San Agustín que escribió “engendrar es como ser”¹⁴⁶⁹. Ahora bien, a mayor unión entre el que engendra y el engendrado, mayor será su perfección. Un efecto es tanto más perfecto cuanto más unido se encuentra a su causa. Es decir, tanto más perfecta es la vida que se posee cuanto más unidos se encuentran el generante y lo generado, de modo que el segundo permanece en el primero.

La vida implica de suyo alguien que concibe y da a luz y otro que es concebido y alumbrado. Así, el criterio que juzga la sublimidad de la vida radica en la unión íntima entre el que alumbra y el que es alumbrado. Y en la medida en que el alumbrado permanece en el interior vinculado íntimamente a su causa, tanto mayor grado de vida hay.

Sobre la vida vegetal se encuentra la sensitiva, que constituye el segundo grado de vida. Ésta es más perfecta debido a la mayor intimidad de la operación gracias a la cual da a luz algo. No obstante, no es la vida perfecta pues lo emanado no permanece íntimamente unido a él, sino que pasa de uno a otro.

Hay otro grado de vida superior al de las plantas y corresponde al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma sobre los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y

¹⁴⁶⁸ Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. *Ibidem*.

¹⁴⁶⁹ Genuisse est ut esset. SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, L.I, 12, 26.

después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego, este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas, cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro¹⁴⁷⁰.

El grado perfecto de vida exige tal compenetración mutua, que no haya distancia alguna entre el que concibe y quien es concebido. La emanación más perfecta penetra en lo más íntimo. A su vez, tanto más íntimo cuanto más se identifica lo emanado con el principio de su emanación. Considerando estos principios, la vida más perfecta requiere ser intelectual, ya que sólo en ella se encuentran el que concibe y lo concebido y ambos se identifican. Lo entendido y el que entiende son uno y, más aún, el entendimiento puede, por su inmaterialidad, reflexionar sobre sí mismo.

Ahora bien, en la vida intelectual también existen grados. El entendimiento humano es el menor en perfección, por lo que toma el principio de su entender fuera de sí. Al ser una potencia, constituye un accidente del hombre. Es decir, entiende a partir de los sentidos que reciben la inmutación sensible de los entes materiales. Por eso mismo, siempre entiende apoyado en imágenes.

Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible conocerse sin una representación sensible¹⁴⁷¹.

¹⁴⁷⁰ Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, c.11.

¹⁴⁷¹ Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. *Ibidem*.

Desde la reflexión sobre el propio modo de entender el hombre puede remontarse al conocimiento de Dios, ya que por el conocimiento del alma se llega al conocimiento de lo Divino.

Por eso, la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse, porque se conoce a sí mismo, es más perfecta. A pesar de ello su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no es su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho. Luego, la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró; y, así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia¹⁴⁷².

Captando el orden inteligente del cosmos porque él mismo es inteligente, puede entender que éste exige un entendimiento supremo personal, que es Él mismo¹⁴⁷³, causa y ordenador del universo¹⁴⁷⁴.

Del mismo pasaje también es posible realizar cierto análisis que nos lleva directamente a pensar lo siguiente, según lo afirma santo Tomás, hablando de la vida vegetativa y sensitiva.

Porque en ellos, cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación¹⁴⁷⁵.

Cuando hay generación en la vida intelectual, dentro de la cual se considera la vida humana, algo se desprende del generante, pero no queda totalmente fuera de él, de

¹⁴⁷² Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. *Ibidem*.

¹⁴⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.2 in c.

¹⁴⁷⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.2 in c.

¹⁴⁷⁵ Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

manera que hay algo semejante al modo propio de la generación animal y vegetal y algo semejante a la vida Divina.

La generación humana abarca las dimensiones física y espiritual, por lo que, para la perfección de ese alumbramiento, se requiere que el hombre sea dado a luz espiritualmente. Cuando se produce este alumbramiento espiritual, lo alumbrado no queda fuera absolutamente. Permanece un vínculo entre ambos que denomina al generante *padre* y a lo generado *hijo*. De tal manera, que el hijo es una imagen del padre, incluso espiritualmente.

Pensemos en el verbo interior, en el *verbum mentis*, que procede del ente inteligente según su propio entender. Esta palabra concebida interiormente es una cierta razón y semejanza de lo entendido, semejanza que puede tener dos caracteres diferentes. Cuando el verbo mental es principio de la semejanza que existe en otro, constituye una semejanza *ejemplar*, del mismo modo en que el verbo mental del artista es principio de su obra. Y si la semejanza es, más bien, una representación del principio, recibe el nombre de *imagen*. La imagen, por su parte, puede ser distinta de la naturaleza del principio que representa, como la imagen de un hombre hecha en bronce que no tiene naturaleza humana, o como la idea de hombre que representa inteligiblemente la humanidad sin poseer esa naturaleza. Por eso es preciso que la palabra interiormente concebida por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino que sólo se entienda como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento¹⁴⁷⁶.

Sin embargo, la imagen también puede representar al principio teniendo su misma naturaleza. Ésta es la *semejanza filial*, que por ese motivo recibe el nombre de *hijo*. Es decir, el hijo es una imagen del padre que lo representa con su misma naturaleza¹⁴⁷⁷.

Ser hijo constituye una perfección análoga, pues no es lo mismo ser hijo en sentido divino que serlo en sentido humano. En el orden humano, la paternidad es un elemento esencial porque estamos tratando del principio en la generación y todo hombre es principalmente hijo.

¹⁴⁷⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cap.11.

Porque tratándose de seres vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda decirse hijo; pues lo que procede de un viviente, reproduciendo su especie, dicese hijo suyo¹⁴⁷⁸.

Dice el doctor Angélico:

Sin embargo, la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él¹⁴⁷⁹.

Habla aquí del hijo y de su semejanza con el padre, a quien llama “rey”, lo cual implica diversas consecuencias para el equilibrio de lo humano. El rey se identifica de alguna manera con el padre. El padre es rey. Es perentorio, entonces, en algún momento, dilucidar qué significa reinar porque desde una adecuada concepción del reinado se entiende la paternidad, dejando bien definido el principio ordenador de toda la vida de los hombres.

Antes conviene recalcar que es propio de la generación que lo dado a luz sea de la misma naturaleza del que concibe, incluyendo la dimensión espiritual exigida en la formación de una vida propiamente humana. Sólo eso puede ser llamado auténticamente ‘hijo’.

Este proceso natural se lleva a cabo de modo semejante a aquél en que se da la procedencia con identidad de naturaleza. Ahora bien, lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza¹⁴⁸⁰.

Lo concebido, en estricto rigor, es perfecto en la medida en que no se separa de quien lo concibe, tal como lo expresa Santo Tomás: “También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está concebido”¹⁴⁸¹.

¹⁴⁷⁸ Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. *Ibidem*.

¹⁴⁷⁹ Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. *Ibidem*.

¹⁴⁸⁰ Sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. *Ibidem*.

¹⁴⁸¹ Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. *Ibidem*.

Sin embargo, estar concebido en los entes finitos no se identifica con ser parido, salvo cuando se trata del verbo amado por el hombre, en el que la concepción y el nacimiento se identifican al descansar la voluntad en el conocimiento. Así es como “las obras buenas son como hijos de nuestra vida, y, según ellas, se pregunta qué vida lleva cada uno”¹⁴⁸².

En el desarrollo material primero se concibe y luego se pare. Antes de ser parida la prole, se encuentra custodiada en el útero materno hasta alcanzar la última perfección que le permita separarse espacialmente del engendrante.

Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma como distinta del engendrante en cuanto al lugar; por eso, en la generación corporal de los animales es preciso distinguir entre la concepción de la prole engendrada y el parto, mediante el cual también se separa localmente la prole del engendrante, saliendo de su útero¹⁴⁸³.

Ello porque la concepción y el parto animal suponen la corporeidad y el movimiento, lo cual implica que el término de la concepción esté en la permanencia de lo concebido en quien concibe y que el término del parto esté en ser dado a luz distanciándose de quien pare.

Mas como la concepción y el parto de los seres corpóreos suponen movimiento, es necesario que en ellos haya sucesión, siendo el término de la concepción la estancia de lo concebido en quien concibe, y siendo, por el contrario, el término del parto el ser dado a luz, como distinto de quien pare.¹⁴⁸⁴

Luego, la finalidad de la concepción es ser dado a luz, pero la finalidad de ser dado a luz no es la separación del engendrante con lo engendrado. Únicamente se produce la separación por cuanto se trata de un engendrar que involucra la materia. Esto significa

¹⁴⁸² Sed quia ea quae dicuntur opera bona, tanquam filii sunt vitae nostrae, secundum Quam quaeritur cuius vitae sit quisque. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 7, 12.

¹⁴⁸³ Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, c.11.

¹⁴⁸⁴ Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. *Ibidem*.

que en el alumbramiento de la concepción espiritual no se produce estrictamente distanciamiento, aunque el entendimiento y lo que concibe sean distintos. Por eso en la concepción de la palabra mental concebir y alumbrar es lo mismo.

Luego, es necesario que en las cosas corpóreas lo que se concibe aún no sea, y lo que se da a luz, en el dar a luz no se distinga de quien lo da a luz. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no es con movimiento y con sucesión; por eso, al mismo tiempo que es concebido, es, y al mismo tiempo que es dado a luz, es distinto; así como lo que es iluminado, al mismo tiempo que se ilumina, queda iluminado, porque en la iluminación no hay sucesión alguna¹⁴⁸⁵.

En la vida humana, la concepción de la prole implica el alumbramiento físico y también el espiritual, que es más semejante al concebir y alumbrar del entendimiento que a la concepción y alumbramiento material. De tal manera, que el hijo, aun siendo otro, se encuentra de modo natural estrechamente vinculado al padre.

De modo que, así como en la generación carnal de los animales primero se concibe algo, después es dado a luz, y por último, quédase lo engendrado por conveniencia propia con el parturiente, como consociado con él, pero distinto de él¹⁴⁸⁶.

“El hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre”¹⁴⁸⁷, afirma Santo Tomás, y continúa:

En primer lugar, porque, en un primer momento, mientras está en el seno de la madre, no se distingue corporalmente de sus padres. Después, una vez salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual¹⁴⁸⁸.

¹⁴⁸⁵ Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. *Ibidem*.

¹⁴⁸⁶ cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. *Ibidem*.

¹⁴⁸⁷ Filius enim naturaliter est aliquid patris. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.12 in c.

¹⁴⁸⁸ Et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur. Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. *Ibidem*.

Éste es el fundamento natural de la constitución del hogar, cuna para el desarrollo espiritual humano. El hogar que cobija a la familia conforma una escuela de humanidad. Es el lugar donde se adquieren las primeras y más fundamentales nociones para una vida feliz.

Es menester unir la paternidad a la imitación de Dios como emanación íntima. Para ello se debe entender cuál es la más perfecta imitación de la Bondad divina y determinar si esa perfección pertenece por naturaleza al hombre como padre.

4.2. El maestro como la más perfecta imitación de la bondad divina

Todo aspira a ser como Dios en la medida en que le es posible. Ni siquiera el mal moral puede sustraerse de este intento por manifestar perfección, pues el desorden humano busca imitar las perfecciones divinas. Ahora bien, ¿cuál es la más perfecta imitación de Dios en el orden humano?

Para acercarnos a esta cuestión, tomaremos como punto de partida un fragmento de San Agustín. Afirma este santo doctor al comenzar el Tratado sobre la Trinidad:

Mas quien juzga que Dios es una fuerza dinámica capaz de engendrarse a sí mismo, llega al vértice del error; pues no sólo no es así Dios, pero ni criatura alguna espiritual o corpórea puede, para existir, engendrar su misma existencia¹⁴⁸⁹.

Consideremos como dato que todo efecto tiene una causa y que nada es causa de sí mismo. Todo tiene un origen fuera de sí mismo, excepto quien no tiene origen alguno, que sólo puede ser Dios. Por lo tanto, lo más radical es que somos hijos, es decir, que procedemos de un principio generador.

Puesto que nadie es causa de sí mismo, a todos nos es propia una realidad filial. En consecuencia, todos tenemos padre. Porque nadie es *causa sui*.

¹⁴⁸⁹ Qui autem putat eius esse potentiae Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura: nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.I, c.1, n.1.

El magisterio conlleva una relación de sobreposición, como es la del señor. Y estas relaciones no pueden darse respecto de sí mismo, ya que nadie es padre o señor de sí mismo¹⁴⁹⁰.

Hemos dicho que Dios, acto puro y perfecto, sólo busca comunicar su propio bien y hace participar a la totalidad del cosmos, según el ser de cada ente, de sus perfecciones. Dentro de este orden natural, el hombre ocupa la cumbre y le imita como imagen. Mas, por ser racional y libre, él mismo se procura el orden debido por cuanto es capaz de conocer el fin y de amarlo. Que el Don sea la máxima expresión de la Perfección divina significa que comunicar se encuentra estrechamente ligado a la imitación de lo divino. De este modo, cuanto más verdadera sea la imitación de lo perfecto, tanto más perfecto en cuanto hombre debe ser quien busca comunicar lo que posee. Esta comunicación deberá brotar del amor gratuito.

Santo Tomás de Aquino, con su espléndida y clarísima concepción del conocimiento y la libertad humanos, se pregunta si un hombre puede enseñar a otro. Manifiesta que sí, pero que no es el maestro la causa eficiente de la ciencia del discipulo, porque es el hombre quien forma la ciencia en sí mismo en la medida en que engendra conceptos. El maestro en la docencia resulta una ayuda para el discípulo orientándole en el camino a seguir, explicando su doctrina y apoyando el trabajo del alumno con ejemplos e imágenes. Este ejercicio, originado en la ciencia del docente, facilita el paso del hombre que no sabe de la potencia de saber al acto de ciencia.

El que enseña causa la ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como dice en VIII Physic. [...] Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce a las que

¹⁴⁹⁰ Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt inesse alicui ad seipsum: non enim aliquis est pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.2 obj.2.

ignora, siguiendo aquello que se dice en I Poster.: *Toda enseñanza dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo*¹⁴⁹¹.

Colabora el maestro al conocimiento del discípulo ofreciéndole afirmaciones particulares de aquellas cosas más universales que es capaz de juzgar a partir de lo que ya conoce, dándole ejemplos concretos y estableciendo comparaciones por oposición o semejanza. También puede procurar fortalecer su entendimiento revelándole la conexión entre principios y conclusiones a través de demostraciones.

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de las cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos palpables, o cosas semejantes; o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Se

¹⁴⁹¹ Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I Poster., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1. in c.

dice en *I Poster.*: *La demostración es un silogismo que causa ciencia.* De este modo, aquél que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia¹⁴⁹².

A partir de estos principios, el Santo establece una comparación entre el maestro y el médico, puesto que ambos prestan una ayuda externa a lo que internamente el hombre realiza por sí mismo. De este modo, la luz del entendimiento es la causa interna de la ciencia, tal como la naturaleza interna es la causa de la salud. No es el médico el que causa la salud sino la naturaleza sana; el médico contribuye a la mejor disposición de los medios para que se recobre la salud mediante la acción interna de la misma naturaleza.

Como acabamos de decir, el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz inteligible del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de Él: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93, 10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4, 7), por la que se nos manifiestan todas las ciencias¹⁴⁹³.

El maestro no es la luz intelectual del discípulo, ni imprime las especies inteligibles. Más bien, mueve por medio de la enseñanza, alentando con su palabra, la formación interna del verbo mental en el discípulo que piensa por sí mismo.

¹⁴⁹² Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in *I Poster.*, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1 in c.

¹⁴⁹³ Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1 ad.1.

El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente¹⁴⁹⁴.

Así, el maestro habla exteriormente ofreciendo signos que estimulen la búsqueda del conocimiento en quien aún no sabe¹⁴⁹⁵. Los signos propuestos por el maestro se refieren a cosas conocidas para el disciente de modo general, pero desconocidas en lo específico.

En consecuencia, se dice que alguien enseña a otro, porque expone a otro mediante signos el mismo proceso de la razón que uno efectúa por sí mismo con su razón natural. De este modo, la razón natural del discípulo adquiere el conocimiento de lo ignorado por los signos que se le proponen, a modo de instrumento. Igual que se dice que el médico causa la curación en el enfermo por la acción de la naturaleza, también se dice que el hombre es causa de la ciencia en otro por la acción de su razón natural. Y esto es enseñar. Y, por eso se dice un hombre enseña a otro y es su maestro¹⁴⁹⁶.

El discípulo aprehende del maestro las conclusiones a partir de los principios que interiormente ya posee. Por lo mismo puede responder correctamente acerca de ellos, aunque desconoce aquellas conclusiones conocidas sólo por el maestro, el cual, apoyándose en los principios del que ignora, le muestra las conclusiones entendidas para que las aprenda.

Antes de actuar el maestro, si se le pregunta al discípulo, responderá bien acerca de los principios merced a los cuales puede ser adoctrinado; pero no así acerca de las

¹⁴⁹⁴ Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1 ad.3.

¹⁴⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 ad.12.

¹⁴⁹⁶ Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium dicitur docere quod istum decursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis discipuli, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

conclusiones que el maestro le enseñará. Sólo las conclusiones se aprenden del maestro; no los principios¹⁴⁹⁷.

Así, pues, el maestro no infunde la luz intelectual, sino que ofrece su palabra, la cual será conservada por el discípulo para meditarla con amor.

Ha de responderse que el hombre puede llamarse con propiedad verdadero maestro, capaz de enseñar y de iluminar la mente, no porque infunda la luz en la razón, sino porque coadyuva a la luz de la razón para llevarla a la perfección de la ciencia por medio de lo que propone exteriormente¹⁴⁹⁸.

Por el amor al maestro y por la verdad que comunica, sus palabras son susceptibles de ser guardadas profundamente en el interior; palabras que, recónditamente custodiadas, son fuente de reflexión y materia sobre la cual la ciencia podrá ser personalmente engendrada.

El hombre que enseña exteriormente no infunde la luz inteligible, sino que, en cierto modo, es causa de la especie inteligible, al proponernos ciertos signos de las intenciones inteligibles que nuestro entendimiento recibe de aquellos signos y que guarda muy dentro de sí¹⁴⁹⁹.

Mediante la palabra se produce una penetración interior de tal naturaleza, que no es posible que el discípulo custodie y conserve tan íntimamente las palabras del maestro si no le ama. El amor al maestro ablanda su corazón, lo cual permite que sea fácilmente penetrado por las palabras que él profiere y, cuanto más grande el amor, más fácil es la penetración y más recónditamente son guardadas estas palabras.

¹⁴⁹⁷ Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 ad.18.

¹⁴⁹⁸ Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes., III, 8-9: *mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes* et cetera. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.9.

¹⁴⁹⁹ Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile; sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in seipso. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.14.

En consecuencia, las palabras del maestro, sean oídas o leídas en sus escritos, causan la ciencia en el entendimiento, de la misma manera que lo hacen los objetos que están fuera del alma. De éstos, el entendimiento agente abstrae las especies inteligibles, si bien las palabras del maestro, por ser signos de las especies inteligibles, son una causa más próxima de la ciencia que los objetos sensibles existentes fuera del alma¹⁵⁰⁰.

Podríamos preguntarnos ¿por qué ellas son causa más próxima de la ciencia? Sin duda, no sólo por tratarse de conceptos transmitidos verbalmente, sino principalmente porque el maestro es más cercano al corazón del discípulo, y tanto más cuanto más amado sea. Al revelar su ciencia, el maestro se ofrece a sí mismo, porque “el conocimiento es una especie de vida en quien conoce”¹⁵⁰¹. Y el grado de entrega del maestro dependerá del nivel de profundidad y arraigo interior de la ciencia que transmita. Las palabras del maestro son el agua de sabiduría que riega el interior del discípulo, cual tierra firme, fecunda y humilde, y así, en “una donación comunicativa vivida en el diálogo, en un diálogo amorosamente humano, las palabras contundentes gratuitamente ofrecidas, dan fruto interior, de manera tal, que el discípulo de pocas cosas oídas muchas cosas buenas anuncie”¹⁵⁰².

En la doble dimensión del concepto, debido a su grado de invisceración, las palabras comunicadas se vinculan más auténticamente con la vida interior que anima al maestro, ya que lo que transmite es su misma vida interior. Por la imperfección entitativa del maestro, estas palabras de vida no generan por sí mismas la vida del discípulo, empero constituyen dones que permiten que el discípulo piense y comprenda el espíritu del maestro. De esta manera se engendra en él una ciencia semejante¹⁵⁰³. Por eso el

¹⁵⁰⁰ Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus agens intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia in quantum sunt signa intelligibilium intentionum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.11.

¹⁵⁰¹ *Illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis*. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 4, 5.

¹⁵⁰² *Per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet*, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Breve Principium*, c.3.

¹⁵⁰³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.6.

discípulo puede ser llamado ‘hijo espiritual’ de su maestro¹⁵⁰⁴, fundado en la verdad que “propio de algo perfecto es hacer algo igual a sí mismo”¹⁵⁰⁵.

El maestro es padre espiritual. Él engendra en la línea de lo inmaterial y busca intencionalmente compartir el bien que posee, procurando que el discípulo sea más que él, manifestando así también su interna perfección como docente, pues “una virtud más grande produce un efecto más perfecto”¹⁵⁰⁶.

La generación espiritual es la prueba de una plenitud espiritual que se quiere compartir (*bonum est diffusivum sui*). Por eso se buscan hombres, sobre todo más jóvenes que uno, los que aceptarían lo que se les quiere comunicar y vendrían a ser vuestros “hijos”, objeto de un amor particular, parecido al de los padres para con los hijos, por una razón parecida: lo que maduró en el padre o la madre espirituales continuará viviendo en ellos¹⁵⁰⁷.

La comparación entre el maestro y el médico no es del todo perfecta, pues es más actual el ser del maestro que el del médico para lograr su fin. No es menester que el médico esté sano para que coayude a la adquisición de la salud, en cambio el maestro no puede comunicar si no posee vida interior. No es lo mismo ser médico que maestro en el orden del ser de las cosas.

No obstante que el hombre puede adquirir ciencia de dos modos, así como de dos maneras puede alcanzar la salud.

Así pues, cuando algo preexiste en potencia activa completa, el agente extrínseco actúa sólo ayudando al agente intrínseco, suministrándole aquellas cosas por las que se puede llegar al acto, por ejemplo cuando el médico coayuda con la naturaleza en la curación, que es la que obra de manera principal, reforzando la naturaleza y aplicando las medicinas que la naturaleza usa como instrumentos para curar. Cuando, en cambio, algo preexiste en potencia pasiva, el agente extrínseco es quien educa el acto de la potencia, como el fuego hace pasar el aire, que es fuego en potencia, a fuego en acto. Por tanto, en quien aprende, la ciencia preexiste en potencia activa y no puramente pasiva. De otra suerte, el hombre no podría adquirir por sí mismo la ciencia. Al igual que uno se cura de dos modos: uno, por la acción de la naturaleza sola y, otro, por la

¹⁵⁰⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Io*, cap.1, lec.1

¹⁵⁰⁵ *Est enim rei iam perfectae facere alteram qualis ipsa est*, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.78, a.2 in c.

¹⁵⁰⁶ *Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit*, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles* III, c.69, n.15

¹⁵⁰⁷ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.297.

naturaleza con la ayuda de la medicina, así también es doble el modo de adquirir la ciencia: uno, cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento de las cosas ignoradas, y este modo se llama invención, y, otro, cuando alguien ayuda exteriormente a la razón natural, y este modo se llama disciplina¹⁵⁰⁸.

Ahora bien, nadie es maestro de sí mismo. El maestro, si es tal, posee necesariamente completa la ciencia que transmite.

Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular e indistintamente. Por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, ya que no existe en él anteriormente la ciencia completa, como se requiere en el maestro¹⁵⁰⁹.

El maestro no tiene el poder de instruir interiormente, salvo porque el discípulo medita en sus palabras. Dado el modo finito de su comunicación por la finitud del ente comunicante, enseña sólo exteriormente. Sólo un ser perfectísimo puede enseñar

¹⁵⁰⁸ Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in universali et quasi in potentia cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actu m; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando naturali rationi aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 in c.

¹⁵⁰⁹ Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.117, a.1 ad.4.

interiormente¹⁵¹⁰, ya sea porque es causa de la luz inteligible o porque personalmente instruye en el interior si quiere.

En conclusión, Dios puso en nosotros la luz de esta razón por la que estos principios nos son conocidos, a modo de cierta semejanza de la verdad increada, hecha presente en nosotros. Y, como toda enseñanza humana sólo puede tener eficacia en virtud de aquella luz, es manifiesto que Dios es el único que enseña interior y principalmente, al igual que la naturaleza es quien interior y principalmente causa la salud. Pero esto no impide que también el hombre cure y enseñe con toda propiedad, en el sentido que acabamos de decir¹⁵¹¹.

El maestro anuncia exteriormente la verdad y por eso se dice que enseña la verdad, aunque no pueda causarla en el interior del oyente.

Ha de responderse que, al igual que se dice que el médico causa la curación, aunque obra exteriormente, y que la naturaleza es la sola que actúa interiormente, así también se dice que el hombre enseña la verdad, aunque sólo la anuncia exteriormente, mientras que Dios la enseña interiormente¹⁵¹².

A diferencia de la medicina, la maestría exige el hábito de la ciencia que procure el perfecto acto de ella. Esto requiere irrenunciablemente que el maestro posea de modo auténtico la verdad de los signos que profiere.

La enseñanza implica por parte del docente capacidad perfecta de causar la ciencia, por lo cual necesariamente quien enseña, o sea el maestro, debe poseer explícita y

¹⁵¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.8.

¹⁵¹¹ Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 in c.

¹⁵¹² Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 ad.7.

perfectamente la ciencia que causa en otro, pues así es como la adquiere quien aprende¹⁵¹³.

El médico cura no porque se encuentre sano, sino porque posee el conocimiento que puede aplicar artísticamente, con independencia de su propia salud, de manera tal que eventualmente podría curarse a sí mismo. El médico solamente dispone para la salud, sin importar su amor por el enfermo ni el amor del enfermo por él. La medicina se ejerce aplicando conocimientos acertadamente.

El maestro, por su parte, habla porque posee lo que comunica, es dueño en acto de su ciencia, de lo contrario no podría enseñar. La docencia no es la mera expresión de palabras extrínsecamente sobrevenidas, sino un verdadero saber si la palabra brota del corazón. De este modo, más que disponer, el maestro engendra ciencia en el otro, quien guarda muy íntimamente lo recibido. Y, a diferencia del médico que puede sanarse a sí mismo, el ignorante, el que no posee ciencia, no puede darse a sí mismo la ciencia de la que carece.

El médico cura porque posee la curación precedentemente en el conocimiento del arte médica, pero no porque la posea en acto. El maestro, empero, enseña porque posee la ciencia en acto. Por ello, quien no tiene la salud en acto puede ser causa de su propia curación, porque tiene la salud en el conocimiento del arte médica; pero, en cambio, es imposible que alguien tenga o no tenga, a la par, la ciencia en acto, que es lo que se requiere para que pueda enseñarse a sí mismo¹⁵¹⁴.

Ahora bien, dada la nobleza de la enseñanza cabe preguntarnos si ésta pertenece a la vida activa o a la vida contemplativa

¹⁵¹³ Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente acquiritur per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte: scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.2 in c.

¹⁵¹⁴ Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in seipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a seipso doceri. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.2 ad.6.

La vida activa y la contemplativa son dos géneros de vida que difieren en el fin y en su materia. Bajo este último aspecto, la vida activa trata de la relación del hombre con los asuntos temporales y a partir de ello se determina su fin, que es la utilidad del hombre. De esta forma, el orden, entendido como fin de la vida activa está en la justicia, a través de la cual se mantiene una armonía en la disposición de los bienes, dando a otros sea como deuda o como simple don. La vida contemplativa, en cambio, se ocupa de la naturaleza íntima de las cosas y por eso su fin es la búsqueda de la verdad.

Ha de decirse que la vida contemplativa y la activa se distinguen entre sí por el fin y por la materia. Son materia de la vida activa las cosas temporales, sobre las que versa la actividad humana. Y son materia de la contemplación las razones cognoscitivas de las cosas, a las se aplica con diligencia el contemplativo. Esta diversidad de la materia deriva de la diversidad del fin, pues, como en las demás cosas, la materia se determina en conformidad con la exigencia del fin. Pues bien, el fin de la vida contemplativa es la búsqueda de la verdad, al menos en el aspecto en el que nos referimos ahora a la vida contemplativa. Digo de la verdad increada, según el grado asequible al contemplativo, a saber, imperfectamente obtenida en esta vida y en grado perfecto en la futura. Dice, por ello, Gregorio: *La vida contemplativa comienza aquí y llegará a su plenitud en la patria celestial*. En cambio, el fin de la vida activa es la actividad por la que atendemos a la utilidad del prójimo¹⁵¹⁵.

La acción de enseñar contempla dos elementos: por una parte, el sujeto a quien se enseña y, por otra, lo enseñado. Considerando que hay un individuo al que se le entrega el conocimiento, puede decirse que la docencia es propia de la vida activa, mientras que lo que se enseña pertenece a la vida contemplativa mediante la cual el hombre encuentra la verdad.

Por otra parte, en el acto de enseñar encontramos dos materias y, como signo de ello, el acto de enseñar lleva dos acusativos: uno, de las materias que se enseñan, y otro, del sujeto al que se le transmite la ciencia. Por lo que se refiere a la materia primera, el acto

¹⁵¹⁵ Responsio. Dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem fine et materia distinguuntur. Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis, dico, increatae secundum modum possibilem contemplanti: quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem videbitur perfecte. Unde et Gregorius dicit, quod contemplativa vita hic incipitur, ut in caelesti patria perficiatur. Sed activae finis est operatio, qua proximorum utilitati intenditur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.4 in c.

de enseñar pertenece a la vida contemplativa, mas, por la segunda, pertenece a la vida activa¹⁵¹⁶.

La actividad del maestro -comunicar su ciencia por cuanto es propio del acto comunicarse a sí mismo- consiste en dar a otro. La dificultad radica en que el maestro no puede comunicar si no está en acto, pues sólo el acto es comunicativo. Luego, el fin de la enseñanza no es posible si ella no se apoya en la vida contemplativa que genera ciencia para ser comunicada. Bajo este aspecto fundamental, la enseñanza pertenece a la vida contemplativa.

Pero por parte del fin, hallamos que la enseñanza pertenece sólo a la vida activa, porque su última materia, en la que se alcanza el fin propuesto, es una materia de la vida activa. Por tanto, el enseñar pertenece más a la vida activa que contemplativa, aunque, bajo algún aspecto particular, pertenezca a la contemplativa¹⁵¹⁷.

La enseñanza pertenece a la vida activa por cuanto el maestro da a otro la verdad que ha pensado en su interior. A través de la locución, él ofrece sus conceptos al oído del discípulo, siendo su discurso el signo audible de su verbo interior. Esto brota de su vida contemplativa en la medida en que se goza amando esa verdad.

El acto de enseñar tiene un doble objeto, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es pues, el objeto de la enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interno y según este objeto, la enseñanza pertenece unas veces a la vida activa y otras a la contemplativa. A la activa, cuando el hombre piensa interiormente alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior; a la contemplativa, cuando piensa interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita¹⁵¹⁸.

¹⁵¹⁶ In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus docendi duplici accusativo coniungitur. Est, siquidem, una eius materia res ipsa quae docetur, alia vero cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad vitam activam. *Ibidem*.

¹⁵¹⁷ Sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere invenitur, quia ultima materia eius, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde magis ad activam vitam pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam aliquo modo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet. *Ibidem*.

¹⁵¹⁸ Respondeo dicendum quod actus doctrinae habet duplex obiectum, fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audible interioris conceptus. Est igitur unum obiectum doctrinae id quod est materia sive obiectum interioris conceptionis. Et quantum ad hoc obiectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam, ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem in cuius consideratione et amore delectatur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3 in c.

El maestro se deleita en el saber que interiormente considera porque lo ama. Y lo ama porque trata con la verdad, tiene amistad con ella, de manera que procura mantener, dentro de lo posible, un vínculo unitario entre su apetito sensitivo, su apetito racional y sus potencias cognoscitivas. El maestro habla con amor, pues expresa lo que ve en su interior. Habla verdaderamente porque dice lo que ama. Su conocimiento amado enraíza en la contemplación, que lo hace suspirar por la dulzura de la verdad que luego intenta comunicar prudente e intensamente. Transmite al discípulo lo que ha dicho interiormente también a partir de un amor fecundo que da sentido a su docencia. Ello revela que la enseñanza corresponde primordialmente a la vida contemplativa y sólo de modo secundario a la vida activa.

Por eso dice San Agustín, en *De Verbis Dom.*, *Elijan para sí la mejor parte, es decir, la de la vida contemplativa, dedíquense a la palabra, suspiren por la dulzura de la verdad, ocúpense en ciencia saludable*. En este pasaje sostiene abiertamente que la enseñanza pertenece a la vida contemplativa¹⁵¹⁹.

Sólo en cuanto al discípulo como objeto de enseñanza que, por lo tanto, recibe lo que el maestro desea comunicarle, es que ha de afirmarse que la enseñanza forma parte de la vida activa. No obstante, formalmente no puede sino pertenecer a la vida contemplativa.

Otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente. En cuanto a éste, toda enseñanza pertenece a la vida activa, al igual que todas las acciones externas¹⁵²⁰.

Dado que la vida interior del maestro constituye el eje de todo lo que hay en él en cuanto docente, lo cual implica una verdadera disposición para la amistad y su cultivo, es posible afirmar que el cultivo de las virtudes morales pertenece, en el primer lugar, a la vida contemplativa. Esto nos demuestra el nexo requerido entre el hábito metafísico y la rectitud moral en el maestro.

Así, pues, de lo dicho ya se deduce que hay cuatro cosas que pertenecen, según un orden, a la vida contemplativa. En primer lugar, las virtudes morales; en segundo lugar,

¹⁵¹⁹ Unde Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., eligant sibi partem meliorem, scilicet vitae contemplativae; vacent verbo, inhient doctrinae dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. *Ibidem*.

¹⁵²⁰ Aliud vero obiectum doctrinae est ex parte sermonis audibilis. Et sic obiectum doctrinae est ipse audiens. Et quantum ad hoc obiectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3 in c.

otros actos destinados a la contemplación; en tercer lugar, la contemplación de los efectos divinos, y en cuarto lugar, lo propiamente contemplativo, que es la contemplación misma de la verdad¹⁵²¹.

El maestro se encuentra de alguna manera en acto, primero, por la rectitud de su apetito que le permite transmitir y conducir a otro a la ciencia según lo que él mismo entiende. Puede enseñar gracias a la palabra interior que posee y que ilumina el acceso de otro a la verdad de las cosas.

El hábito y el acto versan sobre el mismo objeto. Por ello es claro que la dificultad procede de la materia del concepto interior, porque en tanto compete al sabio el poder de enseñar en cuanto que puede expresar con palabras el concepto interior para poder llevar a los demás al conocimiento de la verdad¹⁵²².

Dentro de la vida activa es necesario distinguir dos clases de actos, los que buscan procurar aquellas cosas que posibilitan la vida humana en cuanto animal y los que brotan de la intimidad para cultivar la vida humana en cuanto racional. Ello significa que la vida activa que emana de la plenitud de lo contemplado es más perfecta que la simple contemplación, porque comunicar implica imitar de un modo superior a Dios, quien por su misma perfección únicamente da.

El maestro enseña gratuitamente lo que ama y pretende iluminar más que lucir. Iluminar es más perfecto que lucir, porque consiste de alguna manera en darse; es comunicar la vida íntima que anima todos los movimientos del alma y que otorga el fundamento a todas las dimensiones de la vida libre de un hombre. Los hombres perfectos son los que mejor imitan la Bondad divina, y el modo más adecuado de hacerlo es transmitiendo la bondad íntima de cada uno, lo cual exige humildad como cimiento de toda su entrega. Esto lo hace el maestro de manera admirable sirviendo a la verdad que conoce y ama y procurando comunicarla cuanto le sea posible.

¹⁵²¹ Sic igitur ex praemissis patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent, primo quidem, virtutes morales; secundo autem, alii actus praeter contemplationem; tertio vero, contemplatio divinorum effectuum; quarto vero completivum est ipsa contemplatio divinae veritatis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.180, a.4 in c.

¹⁵²² Ad secundum dicendum quod habitus et actus communicant in obiecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiae interioris conceptus. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.181, a.3 ad.2.

Por consiguiente, hay que decir que las obras de la vida activa son de doble clase. Unas se derivan de la plenitud de la contemplación, como son la enseñanza y la predicación. Por eso dice San Gregorio, en *V Homil. Super Ez.*, que de los hombres perfectos se dice, cuando vuelven de su contemplación: les subirá a la boca el recuerdo de tu suavidad. Y esto es más apreciado que la simple contemplación, puesto que, así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente¹⁵²³.

El hombre puede optar entre lucir o iluminar; entre la soberbia y la humildad. El maestro auténtico ha elegido iluminar. Sin embargo, iluminar implica lucir, del mismo modo que Dios comunica bondad porque es Bondad. El acto puro de Dios es darse, así, pues, la actualidad interior del maestro es comunicarse, lo cual supone abundancia de bien.

La vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, la vida activa por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación¹⁵²⁴.

Las criaturas se asemejan a Dios en la medida que difunden gratuitamente a otras el bien que hay en ellas, es decir, ni por ganar ni por deber; sino gratis. Darse es lo propio de la bondad. La bondad es don. Todo ser, por ínfimo que sea, busca la donación de su bien cuanto pueda. Por lo tanto, a mayor participación del Bien de Dios, tanto más procura comunicar con gratuidad la perfección que posee.

Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto,

¹⁵²³ Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in *V Homil. super Ezech.*, quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt.* Et hoc praefertur simplici contemplationi. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a.6 in c.

¹⁵²⁴ Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.40, a.1 ad.2.

cuanto más participan de las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones¹⁵²⁵.

En la dimensión especulativa de la inteligencia, en la relación que se establece entre el hombre y su conocimiento, se refleja la relación de Dios con sus obras¹⁵²⁶. El maestro transmite esa perfección al hablar. Expresa el verbo mental para difundir la bondad y dulzura de la verdad. En él “hay un verbo secreto e invisible del pensamiento y el corazón”¹⁵²⁷. El maestro se habla a sí mismo, pasando de la ciencia habitual a la actual, para manifestar exteriormente esa palabra, de manera que sea oída por otro. Para eso es ineludible el orden de sus apetitos.

Pero lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice Agustín; o considerado y concebido en acto; o como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad, que por eso se dice en la definición del hábito: Del que usa uno cuando quiere. Del mismo modo se pasa del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental, por ejemplo, a obrar algo o a manifestarlo a los demás. Cuando al volverse la mente a considerar en acto lo que posee en hábito, se habla uno a sí mismo; pues el mismo concepto mental se llama realmente palabra interior. Y por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente¹⁵²⁸.

¹⁵²⁵ Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.106, a.4 in c.

¹⁵²⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a.5 ad.1.

¹⁵²⁷ Os volens intellegi, non hoc visibile, sed interius invisibile cogitationis et cordis. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 9, 14.

¹⁵²⁸ Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1 in c.

Algo es tanto más perfecto cuanto más íntimo es lo que emana de él, por eso la vida intelectual conforma el más alto grado de vida. “La concepción y el nacimiento de la palabra se identifican cuando la voluntad descansa en el conocimiento”¹⁵²⁹. Esa honda vida intelectual en el hombre es encarnada por el maestro, quien imita a Dios más perfectamente cuanto más sublime es la ciencia que posee y cuanto más profundamente la ama. Por lo mismo, mejor imita la bondad divina cuanto más gratuitamente busca comunicar el bien contemplado.

Desde una consideración metafísica del maestro, esto es, considerándolo desde el ser, implica penetrar en una realidad profunda manifestativa de un grado de actualidad que no es posible superar por ninguna otra perfección humana. En el maestro están contenidos el conocimiento, el amor y el don de un modo sublime y unitario. Es lo más semejante, dentro del orden humano, al acto puro que es Dios mismo. El maestro es signo actual del don de sí por el bien de otro. Es signo de la misericordia.

La posesión interna de la ciencia exige en el maestro humano superar la barrera de la corporeidad, que dificulta la expresión de lo actual en él contenido en el verbo mental. El secreto interior de la inteligencia y la voluntad del hombre, impenetrable a las otras miradas imperfectas, pasa del interior al exterior a través de signos audibles para los oídos ajenos. En este acto, es el maestro mismo el que se muestra en lo que dice.

Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. 1) Primero por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena, según aquello de 1 Cor. 2, 11: *las cosas de los hombres no las conoce sino el espíritu del hombre, que está en él.* 2) En segundo lugar se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la voluntad decide manifestar a los otros el concepto de la mente, no es conocido inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice sobre esto Gregorio en *II Moral.*: *En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos*

¹⁵²⁹ Conceptum autem verbum et natum idipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquiescit. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 9, 14.

*manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente*¹⁵³⁰.

4.3. El padre, maestro por excelencia

Según se aprecia en las anteriores reflexiones, es claro que la enseñanza del maestro se vincula estrechamente a la generación y, por tanto, a la fecundidad. Cuando se recibe la enseñanza de labios de otro, uno puede considerarse hijo del que le enseña y este por comunicar la verdad denominarse padre. Esta afirmación tan contundente toma su fuerza de la comparación entre la generación propia de la docencia y aquella por la que se comunica la misma naturaleza.

Ésta es la más perfecta de las operaciones de la vida vegetativa, mediante la cual un ente comunica a otro su mismo ser que es el vivir. Toda la vida es para engendrar, de modo que cualquier viviente se ordena a generar algo semejante a sí mismo. Esto requiere abundancia por parte de quien comunica, pues sólo a partir de ella es posible generar. Los hombres también poseen esta facultad, que explica su intrínseca tendencia a la fecundidad.

En los entes finitos no se puede engendrar sin el concurso de dos principios, uno activo y otro pasivo. El activo comunica y el pasivo recibe lo comunicado, y a partir de ellos se concibe. Desde esta comunión de principios, surge un nuevo ser de igual naturaleza que la de aquéllos que han entrado en comunión mutua.

Dice Santo Tomás de Aquino:

¹⁵³⁰ Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I Cor. II, *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II Moral., *alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus*. Hoc autem obstaculum non habet Angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.107, a.1 ad.1.

Cfr. SAN IRENEO, *Contra Herejes*, 4, 41, 2.

Hay que atender que la generación carnal de los animales se realiza por facultades activas y pasivas. Por la facultad activa es llamado el viviente padre; por la receptividad pasiva es llamada madre. Por lo que, en lo requerido para la generación de la prole, hay cosas que convienen al padre y otras a la madre; pues el dar la naturaleza y la especie a la prole compete al padre, mientras que el concebir y el parir competen a la madre, como la que recibe pasivamente aquel principio¹⁵³¹.

Así, pues, el que posee la facultad activa recibe el nombre de 'padre' y quien tiene la pasiva el de 'madre'. De esta forma, hay cosas que competen a cada uno de modo especial. Intentaremos ahora tratar de lo que es particularmente conveniente para la paternidad humana a partir de una consideración actual de lo que significa la generación en el hombre.

Para que haya generación, como ya se ha dicho, es necesario un padre y una madre, pues ellos brindan los principios a partir de los cuales es posible engendrar y en su comunión conforman el útero espiritual. Desde la perspectiva material, la generación ocurre en el interior de quien recibe el principio entregado por el agente activo, de manera que es íntima y secreta, manteniéndose oculta a la mirada del principio activo. El padre comunica así un don, en el que se transmite a sí mismo según su ser; la madre acoge este don y concibe interiormente algo semejante al padre. Ella guarda en lo recóndito de sí el don del padre y allí se concibe y genera lentamente un nuevo ser humano.

La paternidad, en cuanto a su consideración formalísima como principio activo, es reflejo de la potencia divina comunicadora de ser. Según cuán perfecta sea su participación del ente del Ser, lo engendrado será, vivirá, sentirá o entenderá. Por su parte, la maternidad es signo de quien recibe y concibe vida por el don gratuito comunicado por quien brinda perfección. En último término, la madre es una imagen de la humanidad, del discípulo y del hijo que acoge y el padre es signo de Dios y del maestro que vivifica internamente.

Así, pues, el padre, al igual que el maestro, es principio del cual procede algo¹⁵³². Por lo mismo, es origen activo del hijo. El mismo Santo Tomás de Aquino afirma que la palabra

¹⁵³¹ Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, c.11.

¹⁵³² Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IV, 2, 3.

principio sólo indica aquello de lo que procede algo; pues a todo aquello de lo que algo procede, sea del modo que fuere, lo llamamos principio¹⁵³³.

La docencia auténtica, es decir, el más profundo intercambio de vida personal, por medio del cual el maestro se entrega y el discípulo se abre a recibir y custodiar, se ve reflejada en el acto conyugal, así como en toda acción generativa de cualquier viviente. En el fondo, la enseñanza expresa la comunión de vida íntima y profunda que es la Vida Divina misma, impenetrable para la razón natural.

El maestro fecundo no engendra si el discípulo es estéril. Por eso, su comunicación no es suficiente para producir la ciencia en el disciente. El maestro, como el padre, es acto y el discípulo, como la madre, es potencia en la línea del ser. De este modo, la generación, fruto del padre, depende de la fecundidad de la madre. De manera similar, la recepción y comprensión plena de la verdad del maestro dependerá de la capacidad del discípulo. Es el maestro quien, con su enseñanza, permite al discípulo pasar de la potencia al acto. La ciencia es engendrada interiormente por el oyente, pero requiere la comunicación de los signos que expresan aquellos conceptos que viven en quien los profiere.

Un padre que, en comunión con la madre mediante un acto de unión íntima y comunicativa que resulta fecunda, transmite su naturaleza y engendra un ser original de idéntica naturaleza queda, por la fuerza de la sangre que los une, en un lugar privilegiado para procurar la comunicación de otro género de vida, que es la espiritual y que completa la generación de una vida humana. Por esa razón en la palabra original del padre, por medio de la cual compromete su propia vida, como una donación irrevocable de sí mismo, se sintetiza de un modo admirable el orden material y el espiritual. La palabra del padre es una palabra sintética.

A pesar de esta paternidad material, el parentesco espiritual suele formar lazos más estrechos y duraderos que los sanguíneos. Tal como la sangre del hijo es la de sus padres y por ella todo el cuerpo es vivificado y nutrido materialmente, la vida interior de los padres constituye la sangre espiritual que contiene la luz que vivifica y nutre el espíritu del hijo.

El parentesco espiritual crea frecuentemente lazos más fuertes que el de la sangre. En la paternidad espiritual, hay una cierta transmisión (sobre todo intencional) de toda la

¹⁵³³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.33, ad.3.

paternidad. Evidentemente, no se puede hablar aquí de transmisión más que por analogía porque -ya lo sabemos- la personalidad es en sentido propio intransmisible¹⁵³⁴.

El padre no concluye su paternidad sino hasta que ha comunicado su propia vida interior al hijo, creando un lazo mucho más unitivo que la sangre. Sin embargo, debido a la potencia del origen biológico del hijo, el padre, de modo natural, es el principal maestro de su hijo, siendo causa tanto de la vida biológica como de la racional. En este sentido, él adquiere la máxima semejanza con el Ser.

El hombre adquiere, por tanto, la mayor semejanza con Dios, cuando llega a ser padre o madre espiritual. [...] Padre en sentido espiritual es un ideal, un modelo para aquéllos cuyas personalidades se desarrollan y se forman bajo su influjo. El orden físico se detiene en el nacimiento biológico, hecho realizado. El orden espiritual, por lo mismo que "engendra personas", se abre a horizontes infinitos¹⁵³⁵.

El hombre no está completo cuando nace como los demás entes vivos. Es una exigencia de su naturaleza espiritual también ser engendrado y dado a luz racionalmente. Esta concepción surge en el seno de una unión total, exclusiva, fiel y fecunda de dos seres distintos en su modo e iguales en especie y dignidad, los cuales conviven amistosamente procurando un espacio de alegría y paz que posibilita el nacimiento espiritual de una persona humana en toda su dimensión. Es lo que clásicamente se ha llamado 'familia' y que configura el hogar.

El hombre busca, conquista, promete y toma posesión. La mujer cree, acepta, se entrega y recibe, de modo que de la mutua inhesión emana un nuevo ser físico, para emanar luego espiritualmente. En este proceso de emanación en ambas dimensiones el varón es formalmente hablando, como ya se ha dicho, principio activo. Luego jamás puede quedar marginado de él. En la medida en que se el padre se margina ausentándose, se trastoca el orden natural de la educación, porque un hijo debe imitar a su padre¹⁵³⁶. Pueden estar presentes todos los elementos, pero sin éste que tiene la razón de principio, o sea, aquello de lo cual procede originalmente algo, lo demás pierde potencia y eficacia.

¹⁵³⁴ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.297.

¹⁵³⁵ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.298.

¹⁵³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In orationem dominicam*, a.2.

Atentar contra la paternidad, disminuir o ignorar el valor que tiene en el desarrollo de la vida de una persona en cualquiera de sus planos, es contrario al desarrollo natural de un ser humano y provoca la destrucción del hogar¹⁵³⁷.

Anatrella lo grafica de la manera siguiente:

Un adolescente de quince años, sumamente desestabilizado en el plano escolar a raíz de la decisión de su padre de ir a vivir con otra mujer, se quejaba de esta situación afirmando lo siguiente: “Un padre no debe hacer esto ni a su esposa ni a sus hijos. Cuando un padre deja su casa, el techo se derrumba”. Con esta imagen del techo, el adolescente expresaba la sensación de ya no estar protegido por la presencia paterna¹⁵³⁸.

El orden natural humano para la contemplación del ser personal exige, en el origen y desarrollo de toda vida humana, la presencia amorosa y firme de un padre que convive y conversa con sus hijos. Ellos lo buscan porque les ofrece palabras vivas que les orientan, del mismo modo como el padre busca estar junto al hijo, procurando la convivencia y la conversación exigidas por las circunstancias.

Uno de los textos más luminosos en la historia de la filosofía, relacionado a la enseñanza de la verdad, es el diálogo entre un padre y su hijo, en el que el hijo llega a exclamar “*verum dicis*”:

Agustín: ¿Qué te parece que pretendemos al hablar?

Adeodato: Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

Agustín: Así lo veo yo: una de estas dos cosas, y estoy de acuerdo; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; mas ¿cómo aprendes?

Adeodato: ¿Cómo piensas tú?; ¿no será preguntando?

Agustín: Entiendo que aun entonces no queremos otra cosa que enseñar. Porque dime: ¿preguntas por otra causa sino por enseñar qué es lo que quieres a aquél a quien te diriges?

¹⁵³⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵³⁸ ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.354.

Adeodato: Dices la verdad¹⁵³⁹.

Esta conversación, cualquiera sea la materia a tratar, se funda en el amor paterno benevolente y libre, amor frente al cual el hijo es muy permeable y blando. Vemos como a la palabra del padre sigue la palabra del hijo que pregunta y confirma la palabra paterna habiéndola entendido: *Verum dicis*. Esto supone un diálogo cordial entre ambos, una “donación comunicativa vivida en el diálogo”¹⁵⁴⁰. Por lo mismo, puede fácilmente herir el corazón del hijo desorientándolo, lesión que progresivamente endurece su corazón y lo cierra al amor de amistad y al reconocimiento del valor de lo más digno. El padre educa para el amor contemplativo con su vida y sus palabras. Es quien admirablemente puede enderezar; tarea propia del sabio¹⁵⁴¹. Y la fuerza de sus palabras está en la coherencia de su vida por su consistencia humana. Esta presencia contundente o su ausencia, pueden vivificar o herir, respectivamente, el corazón de su hijo, pues “los hombres suelen dirigir sus pensamientos con frecuencia a donde está su padre y todo lo demás que aman”¹⁵⁴².

Aristóteles ha referido que un pequeño error en el principio se transforma en un gran error al final, lo cual podría ser leído también como, “un pequeño error respecto del padre se transforma en un gran error final”. Ello afecta al individuo y a la totalidad de la cultura. La presencia de un padre noble es literalmente una profunda alegría, como su ausencia es también literalmente una profunda tristeza para el hombre. En palabras del profesor Canals: “Toda posibilidad de vida histórica cesaría en la humanidad si no se diese en la vida personal, desde lo más íntimo de la vida cotidiana y doméstica, la comunicación amistosa en que la propia vida se transmite y comunica”¹⁵⁴³.

La amistad es el lugar propio de la vida, porque la Amistad es Vida y la comunión espiritual es vida y la transmite. “Aunque los amigos puedan estar distanciados

¹⁵³⁹ Augustinus.- Quid tibi videmur efficere velle,cum loquimur? Adeodatus.- Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere. Augustinus.- Unum borun video et adsentior; nam loquendo nos docere velle manifestum est, discere autem quomodo? Adeodatus.- Quo tandem censes, nisi interrogamus? Augustinus.- Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intellego; nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum quem interrogas doceas, qui velis. Adeodatus.- Verum dicis. SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, n.1.

¹⁵⁴⁰ CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 683.

¹⁵⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In orationem dominicam*, a.7.

¹⁵⁴² quia homines solent frequentius cogitationem dirigere ubi habent patrem et alia quae diligunt. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In orationem dominicam, prooemium*.

¹⁵⁴³ CANALS, F. *Sobre Sobre la esencia del conocimiento*, p.682.

físicamente, no parece puedan estarlo en el alma, en cuanto amigos”¹⁵⁴⁴. Porque se encuentran atados por el dulce nudo del amor¹⁵⁴⁵. Se comunican por la vena de la amistad¹⁵⁴⁶. Así, pues, un padre que sabe vivir es un maestro por excelencia. Un hijo que oye a su padre, en comunión con él, es un discípulo por excelencia. El padre transmite la vida racional y es él quien, en primer lugar, tiene la obligación de vivirla para después ofrecerla. La vida la ha recibido de sus progenitores, especialmente del padre, quien constituye el origen sin el cual la madre no podría haberlo concebido. El padre es el principio del conocimiento de la realidad, el orden, el don y el fin. Sus palabras son al alma como la sangre de la estirpe es al cuerpo. Según el vigor de la sangre recibida es el vigor del cuerpo que vive; asimismo, según el vigor de las palabras meditadas y vividas, debido a su verdad, será el vigor que anime el espíritu del hijo.

Tanto más perfecta será la comunicación cuanto más íntima sean las palabras que brotan del corazón paterno. Esta interioridad de los conceptos incluye su dimensión objetiva y su dimensión de arraigo interior. De esta manera, de la pureza de su corazón dependerá la potencia de lo que su vida testimonia. El maestro por antonomasia debe ser bueno, para que el bien se difunda con mayor fuerza, eficacia penetrativa y poder de atracción.

Ninguna palabra en el orden humano se guarda tan profundamente en el corazón, *recondit in se ipso*, como las palabras del padre: “Con nuestros oídos lo oímos, nos lo contaron nuestros padres”¹⁵⁴⁷. Tanto más profundamente se guardan y animan cuanto más entendidas y amadas son. Para eso deben ser, en primer lugar, comunicadas con bondad, pues esa perfección del maestro surge una palabra que no sólo brilla por su verdad, sino que ilumina al que la escucha. El vigor del verbo transmitido penetra hasta lo más escondido del interior de quien, por la sangre, unido está, y se transforma en el fondo más profundo en donde se hunden las raíces de la que brotará y lucirá luego la vida del hijo. No olvidemos que en la palabra paterna se sintetizan el orden material y espiritual. La pureza del padre y su honda comprensión de la realidad garantizan un ordenado desarrollo natural del espíritu filial, en la medida en que éste se mantiene libremente unido a él.

¹⁵⁴⁴ Quanquam est amici corpore videntur separari non animo, in quantum amici sunt. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 4, 6.

¹⁵⁴⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II, 5,10.

¹⁵⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.III, 2,3.

¹⁵⁴⁷ *Sal*, 43,2.

Pero este recóndito interior bien dispuesto es un espacio que se configura gracias a la buena educación. La adquisición de la virtud va granjeando una interioridad que puede ser fecundada por la palabra verdadera, que resuena incesantemente, hasta que se engendra el verbo personal. El padre bueno participa intensamente y de manera protagónica en el logro de esta interioridad conduciendo hacia la virtud.

En un pasaje de la obra de Santo Tomás de Aquino dice: “si uno no quisiese creer más que lo que conoce, ni siquiera se podría vivir en este mundo, ¿Cómo se podría vivir sin creer a alguien? ¿Cómo creería, por ejemplo, que Fulano es su padre?”¹⁵⁴⁸ En este fragmento, de alguna manera, hace referencia a la vida buena y su vinculación estrecha a ser capaz de fiarse de lo que otro quiere comunicar, y da un segundo paso cuando vincula la posibilidad de vivir bien en este mundo, al conocimiento de quién es el propio padre. Tal parece que explícitamente está afirmando dos cosas bastante claras: primero que para vivir hay que confiar, es decir apoyarse interiormente para avanzar, en lo que no puedo conocer por mí mismo y otro me transmite, y segundo, que para vivir humanamente es importante saber quién es nuestro padre.

Ahora bien, estando ambas cuestiones tan próximamente planteadas, podríamos preguntarnos, audazmente, si para vivir en este mundo, ese alguien a quién hay que creer no es acaso en primer lugar al padre. Es decir, el hombre para vivir no sólo necesita saber quién es su padre nominalmente, como un principio ordenador básico, sino que más hondamente podemos entenderlo como el conocimiento profundo de quién es el padre, lo que permite descansar de alguna manera la propia vida en las palabras transmitidas por él y que son palabras en las que se confían. Para vivir bien en este mundo es indispensable confiar en el padre, como si ese fuese el núcleo natural humano más recóndito en el que se sostiene la sociedad.

Para desarrollar más ampliamente esta última afirmación pensemos lo siguiente: la mujer es signo de lo metafísico en el mundo y, además, tiene una especial aptitud para captar más inmediatamente el valor de un ser personal. Esta comprensión emana de la gestación interior del hijo, que le liga física y vitalmente a él. No obstante, ella es más afectiva que el hombre por su misma configuración interior. Debido a esto, por el amor a su marido, se confía y entrega a él y, de alguna manera, también se deja moldear por

¹⁵⁴⁸ Tertio responderi potest, quia si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Prooemium.

éste. El hombre, supuestamente, sabe y posee la prudencia necesaria para decidir mejor, ya que se encuentra más dotado para independizarse de la afectividad, que en el naturalmente es menos fluctuante, para apreciar sostenidamente las cosas en forma más objetiva. La mujer confía en la inteligencia de él y descansa naturalmente en su fuerza, fuente de protección, ternura y equilibrio. Esta estabilidad apoya la ternura con la cual ella acoge al hijo. Así, pues, dentro del orden natural, por la íntima comunión con su esposo, la mujer guarda también las palabras de éste y las medita en su corazón y, gracias a su dote para custodiar, también transmite y comunica lo que ha recibido y entendido que son las cosas gracias a la confianza.

La comunión espiritual, la unión de los corazones por el matrimonio, es también formativa para la mujer en la dimensión del pensamiento. El hombre puede naturalmente relacionarse más establemente con la realidad y los deberes. La mujer busca esa orientación en su marido, lo cual también es transmitido a los hijos. Aunque la mujer sea signo de lo metafísico en el mundo, es el hombre quien rompe el velo que separa de ello y penetra en lo metafísico, de manera que naturalmente accede con mayor facilidad a lo que permanece escondido y resulta arduo para el intelecto, en todo orden de cosas. Ese es su don natural destinado al bien de los suyos, para servirles reinando. Antes de desarrollar mejor esta idea, detengámonos un momento en el siguiente punto.

En consecuencia de lo dicho anteriormente, la paternidad supone al hombre como esposo. En orden a la educación de los hijos, el vínculo esponsal es una relación fundante que anima, impulsa y fortalece sus intentos formativos. El hombre esposo y padre es un hombre entregado, símbolo de donación total, gratuita, gozosa, constante. Él constituye un signo del fin, una figura indicativa, orientadora, que sustenta y colabora con el establecimiento del orden de la familiar, contribuyendo indeciblemente al orden de vida personal. Lo más auténtico y vivo que puede un hombre ofrecer a otro es lo que ha entendido, aquello que sus padres con sus gestos y sus palabras le han transmitido. Toda esa transmisión se apoya en una unión indisoluble, reflejo de una donación completa fielmente abierta a la fecundidad.

En las relaciones conyugales se cruzan siempre dos órdenes: el de la naturaleza que busca la procreación, y el orden de las personas que se expresa en un amor auténtico que tiende a su más total realización. Ambos órdenes no pueden ser separados sin malograr la unión de los cónyuges, porque el primero depende del segundo, pues la actitud respecto a la generación es condición para el verdadero encuentro personal y

atraviesa íntegramente la unión entre los esposos¹⁵⁴⁹. Esa unión brota de una palabra libre dicha por el padre que pone en marcha el encuentro íntimo con la madre, acompañado de un profundo respeto por la vida. En la intención original del padre, en el núcleo íntimo de su espíritu hay un amor, como veremos, desde el cual puede originarse espiritualmente la síntesis de estos dos órdenes, el de la naturaleza y el de la persona, que se materializa en un encuentro siempre abierto al don, en cuanto nace del don de sí, acoge el don del otro y se abre al don de una nueva persona¹⁵⁵⁰.

La forma del matrimonio consiste en una unión indivisible de las almas, en virtud de la cual cada uno de los cónyuges se compromete a guardar indivisiblemente fidelidad al otro. Pero el fin del matrimonio es la procreación y la educación de los hijos. Lo primero se logra por medio de la cópula conyugal; lo segundo, mediante otras obras del marido y de la mujer, con las que se ayudan mutuamente para criar a los hijos¹⁵⁵¹.

Es decir, en lo más profundo del espíritu del esposo que se une a su esposa, se encuentra el pensamiento admirable que le expresa que puede ser padre y en la esposa resuena el mismo pensamiento que le dice yo puedo ser madre¹⁵⁵².

En el orden natural de las cosas los hijos, buscan, generalmente, primero las palabras de la madre y posteriormente, más cercanos a la juventud y adultez, se buscan con mayor intensidad que antes, las paternas, que ratifican las anteriores y consolidan la seguridad existencial. Ellas son las palabras del maestro, las más penetrativas. Por esa razón, él es maestro de vida interior, comunicando el sentido de amar, y entre otras cosas, vinculadas a la primera, el sentido del trabajo y de la muerte. De esta forma, el cimiento de la estabilidad y de la seguridad del hogar consiste en una palabra fuerte, clara, honda y real que permite fundar el modo y el fin hacia el cual se mueven las elecciones. La palabra paterna es signo de una verdad sólida y contundente que se encuentran en el origen de la existencia natural.

¹⁵⁴⁹ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.257.

¹⁵⁵⁰ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.257.

¹⁵⁵¹ Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.29, a.2 in c.

¹⁵⁵² Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.257.

De todo esto, se deduce que la palabra más fuerte e incisiva que puede el padre transmitir al hijo es la vinculada a la fidelidad y a Dios. La fidelidad vivida del padre es un lugar de descanso para la vida de su esposa y de sus hijos, siendo consecuente según la verdad que conoce.

Ahora bien, como ya se ha dicho en otros momentos, una naturaleza es tanto más perfecta cuanto más íntimo es lo que de ella emana. Por eso, la perfección del don de sí dependerá de la medida en que las palabras reflejen el mundo interno de quien las manifiesta y de la perfección interior que éste posea.

El padre es el que comunica una palabra acerca del amor benevolente, acerca de la amistad y su valor, que queda en la base de la existencia. Su amistad, su donación, su entrega, su benevolencia es fruto de una palabra elegida y entregada libre e irrevocablemente, la cual designará el comienzo de su compromiso esponsal y su apertura a la vida producto de la unión con su esposa, signo natural preclaro de la donación divina. Así, el padre que es bueno y entiende constituye la más perfecta imitación de Dios, por lo que, después de Él, es quien más se puede aproximar a la docencia interna de modo natural. Esto es lo que lo torna en maestro por excelencia.

4.4. Paternidad, enseñanza y *pondus*

Quien enseña debe responsabilizarse de lo que comunica con verdad. En el padre humano hay una cierta primacía de la inteligencia sobre los sentimientos, lo cual le dispone a enseñar la verdad más claramente, permitiéndole comunicar los conceptos con razones hondas, profundas y ordenadas. La paternidad exige, entonces, ser consistente internamente.

El fin de la virilidad es la paternidad y, en este sentido, el hombre se encuentra profundamente impulsado a enseñar. Tal como lo expresa Santo Tomás de Aquino cuando afirma que: “es manifiesto que en cuanto a la educación del hombre, no sólo se requiere el cuidado materno, que nutre, sino mucho más el cuidado del padre, que instruye y defiende”¹⁵⁵³. En la educación de los hijos éste posee un lugar natural

¹⁵⁵³ Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a.2 in c.

especialísimo e insustituible¹⁵⁵⁴. Ello será posible en la medida en que él, primero, tenga algo que comunicar y, segundo, esté presente en la vida de los suyos.

Obviamente a la madre también le compete la enseñanza, insustituible e ineludiblemente, tal como lo afirma Santo Tomás de Aquino¹⁵⁵⁵, pero no en la misma forma ni medida. El padre instruye principalmente respecto de lo formal, en la actitud ante las cosas y el modo de abordarlas con el fin de dominarlas para el bien de todos. El padre pondera el valor real de las cosas, es decir, da el peso a las normas e indica prudencialmente cuándo es algo importante y cuándo no lo es tanto. Su presencia real es un punto de apoyo a la psicología de la madre que necesita de él para su tranquilidad interna. Esa capacidad y presencia paterna equilibra lo cotidiano, respondiendo más acabadamente a las exigencias de la contingencia de la vida familiar. La educación es una tarea de mutua colaboración entre los esposos, que se funda en una amistad conyugal, dentro de la cual el esposo ocupa un sitio insustituible, por cuanto el hombre, en especial como padre, tiene una gran responsabilidad en lo que se refiere a la propagación del concepto. Él tiene la palabra de modo más connatural, y se responsabiliza de su difusión, apoyado en el saber profundo de la naturaleza de las cosas que conoce. Dada la radical importancia de la paternidad en el desarrollo de la vida humana, el hombre debe comprender y madurar su significado, no sólo antes del matrimonio, sino siempre.

La masculinidad tiene el don de rompe y penetra en lo que se encuentra cerrado. Es él quien debe adentrarse en la realidad, superando las imágenes, para apropiarse de su interior. Cuando la penetración es auténtica y se ha llevado a cabo con la suficiente rectitud de voluntad, la realidad es captada en su ser como un don más que como una conquista.

A pesar de que la mujer capta más rápidamente el valor del ser personal, el varón puede ingresar especulativamente con mayor facilidad en la realidad objetiva de lo que el ser personal significa, aunque no pueda sentir su valor de manera tan inmediata como ella. Asimismo, es el único que puede entrar en la relación cerrada que existe entre la madre y el hijo desde los primeros momentos de la vida, abriéndola al conocimiento de la realidad y colaborando con la diferenciación del niño y el conocimiento de sí mismo¹⁵⁵⁶.

¹⁵⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁵⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 167, a. 2 obj.1.

¹⁵⁵⁶ Cfr. ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.364.

Siembra la idea en la mente del niño aunque éste no la entienda, confiando en que el paso del tiempo la hará germinar. Su enseñanza testimonia racionalmente al hijo que en el principio de su existencia hay un amor que sostiene y anima. La primera verdad natural necesaria sobre el hombre es que ha sido concebido por amor, lo cual hace aparecer la verdad de sí mismo que impulsa a obrar el bien. Le permite comprender que es irrepetible e insustituible por otro, único en su ser y en su obrar, amado gratuitamente.

Esta enseñanza es realizada por el padre a menudo con su silencio, que da espacio para la carencia y la consecuente búsqueda por parte del niño de lo que auténticamente aquieta el corazón humano más allá de lo inmediato¹⁵⁵⁷.

En su relación cotidiana con el hijo, esto es, en una paternidad encarnada en la vida diaria, el padre procura el desenvolvimiento del ser del hijo hacia una libertad madura, fuerte, autónoma, abierta a la entrega y la responsabilidad. El hombre, en cuanto a dimensión espiritual, se realiza en las relaciones con otros seres personales. Así, en la medida que vive auténticamente estas relaciones, va madurando en su propia identidad. De tal manera, que en la relación madura con su padre el hombre puede encontrarse también a sí mismo y descubrir su lugar en el conjunto de todas las relaciones personales. La importancia de esta relación es fundamental.

Hemos tenido una tendencia a desencarnar al padre. Al pretender olvidar la importancia de la presencia de los cuerpos, se corre el riesgo de anular también el símbolo que representa. Esta presencia da al niño seguridad y sentido de los límites y la autoridad. El padre es quien permite enfrentar la realidad y la separación o insertar entre la madre y el hijo un espacio que libera de la inmediatez y la fusión con los seres y las cosas. El padre otorga libertad¹⁵⁵⁸.

Puede así el hijo volcarse hacia su interior porque se sabe sujeto y fin de amor de amistad. Esto lo anima a la conquista de la virtud, a la búsqueda de la felicidad en el bien objetivo, el amor a la verdad y al esfuerzo por procurar el orden del corazón que trae la paz. Él buscará conquistar su libertad, como el padre, comprendiendo visceralmente que encuentra su plenitud en la libre y sincera donación de sí mismo a otro. Rescatando el carácter más esencial de la libertad entendida primordialmente más que una posibilidad de desligarse de algo, como una posibilidad de comprometerse con. Eso posibilita una verdadera apertura interior, que contrariamente a dispersar

¹⁵⁵⁷ Cfr. ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.356.

¹⁵⁵⁸ ANATRELLA, T., *La figura del padre en la modernidad*, p.359.

centrífugamente, impulsa a una compenetración cada vez más honda. Desde esta profunda vivencia de la relación filial brota una contundente comprensión del sentido de la intimidad y el encuentro entre personas. Así, pues, la paternidad en cuanto tal no es dependencia, por dominación, sino un permanecer en una unión vital y amorosa de semejanza. Como lo dice Santo Tomás de Aquino: “Esto es así porque resulta evidente que la generación se especifica por el término, que es la forma engendrada. Cuanto más cerca esté ésta de la forma del que engendra, más auténtica y perfecta será”¹⁵⁵⁹.

Por su misma disposición natural, el hombre puede realizar una elección fundada en una auténtica deliberación, propia de un acto humano. Un varón bien educado es capaz de juzgar y elegir el bien con mayor fundamento racional, es decir, puede argumentar sus actos con claridad y poner al servicio de los demás lo que entiende. Por eso el padre es signo del consejo, condición inexcusable para una elección prudente. Esto lo constituye, según el orden natural, en luz del camino familiar.

Él simboliza el poder, la potencia, la fuerza, el vigor, la objetividad y la realidad. Es el signo natural por antonomasia del Ser, del Acto, de Dios mismo. Si intenta ejercer su paternidad en plenitud, los hijos quedan más capacitados para captar que toda la realidad es una donación bondadosa cuyo fin último es la verdad y el bien, que el fin natural de la vida humana es entender y amar la bondad misma para poseerla y comunicarla en una convivencia social honesta. Si se suprime su papel en la enseñanza se deroga el orden mismo del Universo.

Ambas opiniones carecen de razón. La opinión primera excluye las causas próximas, pues atribuye sólo a las causas primeras todos los efectos que acaecen en las inferiores. Derogase, con ello, el orden del universo, compuesto de una ordenada conexión de causas y conforme al cual la causa primera, por eminencia de su bondad, otorga a las otras cosas no sólo el existir sino también el ser causas. La opinión segunda incide casi en el mismo inconveniente. En efecto, la remoción de impedimentos es un motor sólo accidental, como dice en *Physicorum VII*. Si los agentes inferiores sólo sacan de lo oculto a la luz, removiendo los obstáculos por los que estaban ocultas las

¹⁵⁵⁹ Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.2 ad.4.

formas y los hábitos de las virtudes y de las ciencias, se seguiría que todos los agentes inferiores actúan como causa accidental¹⁵⁶⁰.

La causa accidental es una causa eficiente que no produce el efecto directamente, sino que va unida a una causa *per se*, es decir, una causa que provoca el efecto según su propia razón. Aquello que es ella como causa produce el efecto. La paternidad es causa *per se*, no accidental, en la comunicación de vida personal al hijo, y mientras más potente sea esta comunicación, más semejante a sí mismo será lo formado.

La paternidad es causa segunda por cuanto su causalidad eficiente es particular dependiente del causar de la causa primera; ella causa siendo causada. En estricto rigor, la paternidad es causa libre porque, una vez presentes todos los requisitos que se requieren para su obra, puede obrar o no, o hacerlo de un modo distinto al que proponen las condiciones. Es también causa principal debido a que obra por su propia virtud. En cuanto padre, obra según su forma y no como instrumento, como el pincel que pinta no por su forma sino por la acción del pintor, siendo mejor o peor según contribuya a la acción del pintor. La paternidad es en cierto sentido causa instrumental, y en otro, causa principal. Se trata de una causalidad moral y no física, pues no puede físicamente, por virtud propia, hacer que el hijo realice tal o cual acción, sino que, más bien, le habla para que lo haga, moviendo la voluntad del hijo para que obre libremente. La paternidad, entonces, causa principalmente obrando, haciendo, pues es también, causa ejemplar, mueve por medio de la admiración, como modelo, como referente, como ideal de vida, en cuanto a la integridad personal. Esta integridad, significa totalidad, tendencia a la unidad y la plenitud, sostenida por un auténtico amor, que se apoya en la dimensión espiritual del hombre, sobre su verdad y su libertad¹⁵⁶¹.

Mediante el verbo mental el padre hace todo lo que hace. Por lo mismo, es propio de él tener una palabra, de modo especial, sobre el orden intrínseco y el fin extrínseco. Conocer su pensamiento es conocerlo a él, porque “el conocimiento es una especie de

¹⁵⁶⁰ Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur: dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconueniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic.; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur: sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11, a.1 in c.

¹⁵⁶¹ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p. 127.

vida en quien conoce”. Sin verbo, no es más que un padre ausente que actúa sin sentido y no puede ordenar. En el origen de todas las obras propiamente humanas, se encuentra esta palabra mental, de manera que todas son fruto de ella y conducidas por ella. Si esto es así, cuánto más la generación espiritual humana como la más alta de las obras posibles, que de suyo compromete toda la existencia. Al principio siempre está el verbo entendido, de lo contrario la obra emana de un deseo, un apetito, un impulso o una opinión, como afirmaba Aristóteles¹⁵⁶². Lo cual significaría que no sería un acto humano del cual el padre es dueño, según hemos estudiado ya.

El padre que vive desde una palabra amada es signo de abundancia y fecundidad. De él se espera que sea sabio, prudente y fuerte, lo cual lo torna en expresión viva de justicia. Lo que tiene sentido para el hijo es que su padre es un hombre justo. Ello supone que además es templado, pues las otras virtudes requieren de la temperancia para ordenar después racionalmente los actos. Y la cumbre de una vida justa se ancla en la religiosidad.

La potestad paterna se funda por completo en la justicia arraigada en su alma, y si él no la procura caerá debilitándose hasta el extremo.

Cuanto haga, impulsada por un interés particular, en contra de las leyes que rigen el orbe, lo ejecuta por medio del cuerpo que parcialmente posee; y así, complacida en estas formas y movimientos corpóreos, no poseyéndolos en su interior, se enreda en las imágenes grabadas en su memoria y se enloda torpemente en la fornicación de su fantasía, refiriendo a estos fines bastardos todas sus actividades; fines que busca con curiosa diligencia en los bienes corporales y temporales mediante los sentidos del cuerpo; o con hinchada altanería afecta ser excelsa que las almas esclavas de las sensaciones del cuerpo, o se sumerge en las marismas cenagosas del placer de la carne¹⁵⁶³.

La falta de justicia en la vida del padre lo conduce progresivamente al abandono y al desprecio de la sabiduría por la ciencia, llevándolo a alterar el orden a través de la dedicación exagerada a la actividad en busca de una falsa plenitud.

¹⁵⁶² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.III.

¹⁵⁶³ Totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus universitas administratur, agere nititur, per corpus proprium gerit, quod partiliter possidet; atque ita formis et motibus corporalibus delectata, quia Indus ea secum non habet, cum forum imaginibus, quas memoriae fixit, involvitur, et phantastica fornicatione turpiter inquinatur, Omnia officia sua ad eos fines referens, quibus curiose corporalia ac temporalia per corporis sensus quaerit, aut tumido fastu aliis animis corporeis sensibus deditos esse affectat excelsior, aut caenoso gurgite carnales voluptatis immergitur. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 10, 15.

El sentido del cuerpo percibe las cosas corporales; las espirituales, incommutables y eternas, las conoce la razón, que se aplica a la sabiduría. El apetito se acerca a la razón, que se orienta a la ciencia, pues la ciencia llamada a la acción, raciocina sobre los objetos corporales que el sentido del cuerpo percibe; y será bueno su razonar si refiere este conocimiento al fin del un bien sumo; malo, si el alma se propone gozar de estos bienes para descansar en su felicidad mentirosa¹⁵⁶⁴.

El desorden interior por su desordenado amor a ciertos bienes, le llenan de una creciente inquietud, que no puede sino alejarle de aquello que es lo más importante para su paternidad, llenando de oscuridad y animosidad sus relaciones personales, tanto más cuanto más cercanos aquellos con quienes trata. Así se desprende del siguiente texto de San Agustín, en el que compara a dos padres de familia y su relación con el bien y la felicidad humana:

Imaginemos dos hombres (porque cada hombre, a la manera de una letra en el discurso, forma como el elemento de la ciudad y del estado, por mucha que sea la extensión de su territorio). De estos dos hombres, pongamos que uno es pobre, o de clase media, y el otro riquísimo. El rico en esta suposición vive angustiado y lleno de temores, consumido por los disgustos, abrasado de ambición, en perpetua inseguridad, nunca tranquilo, sin respiro posible por el acoso incesante de sus enemigos; aumenta, por supuesto, su fortuna hasta lo indecible, a base de tantas desdichas, pero, a su vez, creciendo en la misma proporción el cúmulo de amargas preocupaciones. El otro, en cambio, de mediana posición, se basta con su fortuna, aunque pequeña y ajustada; los suyos le quieren mucho, disfruta de una paz envidiable con sus parientes, vecinos y amigos; es profundamente religioso, de gran afabilidad, sano de cuerpo, moderado y casto en sus costumbres; vive con la conciencia tranquila. ¿Habrá alguien tan fuera de sus cabales, que dude a quién de los dos preferir? Pues bien, lo que hemos dicho de dos hombres lo podemos aplicar a dos familias, dos pueblos, dos reinos. Salvando las

¹⁵⁶⁴ *Sensu Quispe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelleguntur. Ratione autem scientia appetitus vicinus est: quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, artincatur es quae scientia dicitur actionis; si bene, ut team notitiam referato ad finem summi boni; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat.* SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 12, 17.

distancias, podremos deducir con facilidad dónde se encuentran las apariencias y dónde la felicidad¹⁵⁶⁵.

Es así como el mismo San Agustín puede afirmar que “el hombre honrado, aunque esté sometido a servidumbre, es libre. En cambio, el malvado, aunque sea rey, es esclavo y no de un hombre, sino de tantos dueños como vicios tenga”¹⁵⁶⁶.

El padre que procura el orden interior de sus apetitos trabaja por la justicia y funda en ese intento por la justicia, el poder con el cual ordena la vida familiar. Antes de reinar sobre otros intenta reinar sobre sí mismo. Todo su peso interior, es decir, su *pondus*, descansa en tender primeramente a ser un hombre justo.

El poder ha de seguir y no preceder a la justicia; por eso se coloca en las cosas segundas, esto es, prósperas, pues segundo viene de seguir. Dos cosas, según más arriba explicamos, integran la felicidad: querer el bien y poder lo que se quiere. Luego no ha de tener cabida aquí aquel perverso desorden, en esta misma discusión mencionado, y entre las dos condiciones de la dicha, elija el hombre poder lo que quiere y descuide querer lo que le conviene: primero ha de tener una voluntad recta, luego gozar de un gran poder¹⁵⁶⁷.

¹⁵⁶⁵ Sed duos constituamus homines (nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantabilet terrarum occupatione latissimi), quorum duorum hominum, pauperem unum, vel potius mediocrem; alium praedivitem cogitemus: sed divitem timoribus anxium, maeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, nunquam securum, Semper inquietum, perpetuis inimicitiarum contentionibus anhelantem, augmentem sane his miseriis patrimonium suum in immensum modum, atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem: mediocrem vero illum re familiari parva atque succincta sibi sufficientem, carissimum suis, cum cognatis, vicinis, amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum. Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat. Ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis: qua vigilanter adhibita, si nostra intentio corrigatur, facillime videbitur ubi habitet vanitas, et ubi felicitas. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.IV, 3.

¹⁵⁶⁶ Proinde bonus etiamsi serviat, liber est: malus autem etiamsi regnat, servus est; nec unius homines, sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.IV, 3.

¹⁵⁶⁷ Potentia vero sequi iustitiam, non praeire; ideo et in rebus secundis ponitur, id est prosperis: secundae autem a sequendo sunt dictae. Cum enim beatum faciant, Sicut superius disputavimus, dua res, bene velle, et posse quod velis, non debet esse illa perversitas, quae in eadem disputatione notata est, ut ex duabus rebus quae faciunt beatum, posse quod velit homo eligat, et velle quod oportet neglegat; cum Prius debeat habere voluntatem bonam, magnam vero postea potestatem. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIII, 13, 17.

Mas esta rectitud de la voluntad se granjea en la lucha contra el desorden interno propio. Sólo la batalla por tender al orden personal sostiene la verdadera autoridad.

La voluntad para ser buena ha de estar exenta de vicios porque, si el hombre fuere por ellos vencido, le inducen a querer el mal, y entonces ¿dónde está su buena voluntad? Se ha de suspirar ahora, por el poder, pero sólo contra los vicios; mas los hombres ansían el poder no para frenar sus pasiones, sino para dominar a los mortales. Y ¿cuál es la causa, sino para que los verdaderos vencidos triunfen en apariencia, siendo triunfadores no en la realidad, sino en la opinión?¹⁵⁶⁸

Es primordial procurar el orden interior para ser justo antes que el poder de mandar para educar. Declarándose en contra suyo, es decir en contra de sus desordenadas inclinaciones, se declara a favor de los suyos.

Quiera el hombre ser prudente, fuerte, moderado y justo; y para serlo en verdad desee y ambicione ser poderoso en sí mismo, y así de una manera admirable se declare en contra suya a favor de sí mismo¹⁵⁶⁹.

El amor desordenado enreda su alma impidiéndole realizar el rol insustituible que juega en el desarrollo de la cultura¹⁵⁷⁰. ¿Qué se le preceptúa al alma, preguntaba San Agustín, cuando se le ordena conocerse, si es lo más presente a sí misma y no puede ignorarse?¹⁵⁷¹ Sucede que conociéndose no reflexiona sobre sí, de modo que, a pesar de ser presente a sí misma, puede volverse cada vez más ajena para sí.

Bástenos saber con certeza que el hombre puede pensar en la naturaleza de su alma y encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encontrará, no lo que ignoraba, sino aquello en lo que él no reflexionaba¹⁵⁷².

¹⁵⁶⁸ Bona porro voluntas purganda est a vitiis, a quibus si vincitur homo, ad hoc vincitur ut male velit, et bona iam voluntas Rius quomodo erit? Optandum est itaque ut potestas nunc detur, sed contra vitia, Propter quae vincenda potentes nolunt esse homines, et volunt Propter vincendos homines: utquid hoc, nisi ut vere victi falso vindicant, nec sint veritate, sed opiniones victores? *Ibidem*.

¹⁵⁶⁹ Velit homo prudens esse, velit Fortis, velit temperans, velit iustus, atque ut haec veraciter possit, potentiam plane optet, atque appetat ut potens sit in se ipso, et miro modo adversus se ipsum pro se ipso. *Ibidem*.

¹⁵⁷⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 14, 19.

¹⁵⁷¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 5,7.

¹⁵⁷² Hinc tantum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, Quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XIV, 6, 8.

La ignorancia con respecto a ella misma no le permite conocer el orden según el cual debe vivir. Y si no se conoce y no sabe vivir, ¿cómo procurará la justicia necesaria para su enseñanza? Por eso la respuesta del Santo doctor es tajante al expresar que se le manda conocerse para que viva libremente en la justicia como fundamento de sus obras:

¿Para qué se le preceptúa conocerse? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquél a quien debe estar sometida; sobre la criatura, que ella debe señorear; bajo aquél por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar: muchas veces obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana¹⁵⁷³.

Movido el padre que ha concebido en su interior una palabra por amor a la criatura, en lugar del creador, es arrastrado fuera de sí mismo y movido por una apetencia desordenada. Así, todos sus movimientos se alteran progresivamente y la perfección que debe comunicar en sus operaciones se frustra, lo cual imposibilita la donación personal sobre la que se construye la autoridad. En consecuencia, toda la paz de la vida que permite ser padre en lo espiritual es efecto del orden guardado hacia el superior.

Es conveniente que el inferior se someta al superior. Reconoce el orden busca la paz. Tú al mayor, el menor a Ti. Qué más noble que más justo. Tú a Dios a ti la carne. Sirve al que te hizo para que te sirva lo que fue hecho para ti. Pero cuidado no recomendamos ni reconocemos este orden: a ti la carne tú a Dios, sino tú a Dios y a ti la carne¹⁵⁷⁴.

El padre enseña en el sentido más profundo del término, desde su conocimiento de la vida y del vivir. Esa comunicación brota de una vida interior cultivada justamente, de la bondad y pureza del corazón, donde se contempla lo que luego se transmite.

¹⁵⁷³ Utqui ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sube o scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam, tanquam sui sit oblita sic agit. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.X, 5, 7.

¹⁵⁷⁴ Hoc enim expedit, inferius subiici superiori; ut et ille qui sibi subiici vult quod est inferius subiici superiori; ut et ille qui sibi subiici vult quod est inferius. Se, subiiciatur superiori se. Agnosce ordinem, quare pacem. Tu Deo, tibi caro. Quis iustius? Quid pulchrius? Tu amiori, minor tibi: servi tu ei qui fecit te, ut tibi serviat quod factum est propter te. Non enim hunc ordinem novimus, neque hunc ordinem commendamus. Tibi caro et tu Deo, sed, Tu Deo, et tibi caro. Si autem contemnis Tu Deo, nunquam efficies ut tibi caro. Qui non obtemperas Domino, torqueris a servo. SAN AGUSTÍN, *Ennarat. In Ps.* 143.

El espíritu manifiesta su realeza y su excelencia cuando es libre, gobernándose a sí mismo. Ello es algo propio del rey, y así el ser humano creado para ser señor de las demás criaturas, imitando a Dios, fue constituido imagen del Arquetipo de la totalidad del universo¹⁵⁷⁵.

Una acción que brota de una vida interior verdadera que sostiene un *verbum cordis*, es manifestación de un ánimo que expresa auténtica realeza y excelencia, es una acción fecunda, y cuanto más bondadoso y justo sea el padre, tanto más fecundo, real y potente.

La visión del docente es el principio de la enseñanza, pero la enseñanza misma consiste más en la comunicación de la ciencia de las cosas vistas que en su visión. Luego, la visión del docente pertenece más a la contemplación que a la acción¹⁵⁷⁶.

La paternidad exige la bondad como fundamento en la búsqueda personal de la virtud.

O bien puede decirse que, aunque no todos los hombres tengan virtudes semejantes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, en cuanto a ciertos gérmenes en su entendimiento, bajo cuya influencia el que no posee la virtud ama al virtuoso al verle conforme con su propia razón natural¹⁵⁷⁷.

Es decir, en el juicio natural del hombre referido al orden, las acciones del padre no contradicen el dictamen de la razón, sino que orientan luminosamente al bien. La belleza espiritual que da origen a la amistad y a una progresiva compenetración con el otro luce e impacta naturalmente con fuerza en el interior del hijo, primero, admirándole para buscarla y posteriormente cultivándola en la convivencia y amistad mutua. El cultivo de esta amistad exige dos cosas al padre: “Una es la paciencia, porque “el

¹⁵⁷⁵ Cfr. SAN GREGORIO NISENO, *De hominis officio*, c.4: pg 44, 135-136.

¹⁵⁷⁶ Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad contemplationem quam ad actionem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.4 ad.3.

¹⁵⁷⁷ Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.3 ad.4.

hombre iracundo promueve discordias" (Prv 26, 21). La otra es la humildad, que pone el cimiento de la anterior: "*entre soberbios hay siempre contiendas*" (Prv 13, 10); pues quien tiene un elevado concepto de sí mismo y menosprecia al prójimo no puede soportar los fallos de éste"¹⁵⁷⁸.

Por su belleza humana, el progenitor puede marcar para siempre la vida del hijo abriéndole a la búsqueda y valoración de ese bien por sobre cualquier otro. Se entiende así como el primer deseo ardiente de conocer lo da la nobleza del maestro¹⁵⁷⁹. Este amor benevolente mutuo posibilita naturalmente en el hombre el ascenso interior hacia lo divino. En palabras de San Agustín: "Si al que ves en humana apariencia amases con amor espiritual, verías a Dios, que es caridad, como es dado verlo con la mirada interior"¹⁵⁸⁰.

Se entiende como el padre como maestro cumple un papel fundamental en la formación de la conciencia del hijo, en cuanto al conocimiento del bien y el mal, y los juicios prudentiales que fundan las buenas elecciones. Es un principio orientador que hace posible el reconocimiento real de lo bueno y de lo malo, primero desde su ejemplo y palabra, que va dando forma interior para ser capaz de oír con verdad y amor la voz de la *sindéresis* que resuena en la propia conciencia.

Por ende, la ausencia de bondad se transforma en una privación de un bien exigido en el origen de la existencia natural. Su mal moral, es decir, su amor desordenado, lo hace incipiente a los ojos del hijo¹⁵⁸¹, ya que es propio de la naturaleza del amor transformar al amante en lo amado. Si amados cosas viles y caducas, nos hacemos viles e inestables¹⁵⁸². Un padre desordenado interiormente pierde autoridad en cuanto tal para tratar y orientar respecto de las cosas más importantes de la vida. Si el corazón se encuentra atado a los bienes temporales se muestra un interior tedioso, insatisfecho e

¹⁵⁷⁸ Primum est patientia: *vir enim iracundus suscitatur rixas*, ut dicitur Prov. XXVI, 21. Secundum est humilitas, quae causat primum, scilicet patientiam: Prov. XIII, 10: *inter superbos semper iurgia sunt*. Qui enim considerat magna de se, et despicit alium, non potest defectus illius pati. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De decem praeceptis*, a.2.

¹⁵⁷⁹ Cfr. SAN AMBROSIO, *De Virginibus*, Lib.II, cap.II, 7.

¹⁵⁸⁰ Sed si eum quem videt humano visu, spirituali caritate diliget, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. VIII, 8, 12.

¹⁵⁸¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IV, 3, 5.

¹⁵⁸² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, prooemium*, n.9.

inquieto¹⁵⁸³, que en última instancia no permite encuentro con otro en la verdad y el amor. En última instancia, el mal moral daña el modo, la especie y el orden de la paternidad, privando del *pondus* adecuado al padre¹⁵⁸⁴.

Desde el momento que el hombre cesa de ocuparse exteriormente, de conversar con sus semejantes; desde el instante que se encuentra solo, aun entre el bullicio de las calles de una gran ciudad, luego comienza a entretenerse con sus pensamientos. Si es un hombre joven, piensa con frecuencia en su porvenir; si es un anciano, piensa en el pasado y sus experiencias, felices o desgraciadas, de la vida hacen que juzgue de muy distinta manera a sus semejantes y a las cosas.

Si es un hombre egoísta, esa conversación íntima deriva a la sensualidad o al orgullo; piensa en el objeto de sus concupiscencias y de su envidia; y como de esa suerte no halla en sí sino tristeza y muerte, luego busca huir de sí mismo, exteriorizarse y divertirse para olvidar el vacío y la nada de su vida.

De esta conversación del egoísta consigo mismo nace un conocimiento de sí muy bajo y un amor no menos bajo de sí propio.

Casi constantemente sus pensamientos recaen sobre lo que en sí tiene de inferior; y aunque a veces dé pruebas de inteligencia y hábil sagacidad y astucia, su inteligencia, en lugar de elevarse, se rebaja siempre a lo que es inferior a ella¹⁵⁸⁵.

Un padre radicalmente egoísta, sin la inclinación por procurar corregir sus propios desordenes, no puede educar adecuadamente. Se encuentra intrínsecamente impedido para comunicarse auténtica y gratuitamente, de manera sólida, fiel y fiable. El amor desordenado de sí ensimisma de tal manera que no se puede ver más allá de las propias necesidades, y enajena en el sentido que no es posible juzgar rectamente las cosas y a sí mismo, lo cual impide ver con claridad y conducirse con rectitud, condiciones necesarias para la buena educación.

Ahora bien, el padre será tanto más bondadoso cuanto más unido se encuentre a su principio, esto es la Suma Bondad. El principio natural de esta unión consiste, por parte del hombre, en su aspiración sincera a la verdadera justicia. Así, pues, sabiduría y amor

¹⁵⁸³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, prooemium*, n.22.

¹⁵⁸⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.85, a.4 in c.

¹⁵⁸⁵ GARRIGOU-LAGRANCE, R., *Las tres edades de la vida interior*, p.46.

se encuentran ligados, porque “donde no hay amor ¿quién dirá que hay sabiduría?”¹⁵⁸⁶. Este amor sabio procura la justicia, de manera que ser justo es ser bueno y la bondad es, a su vez, bienandanza¹⁵⁸⁷. Finalmente, es su mismo ser lo que proyecta en el hijo.

Cada ser se proyecta según su propia razón de ser. Así como la forma es una determinada perfección, así también es una determinada ausencia. Por eso, toda forma, perfección y bien, se proyectan por su acceso al término perfecto. La privación y el mal, por su alejamiento del término. Por eso, no se dice malo y peor por su acceso al sumo mal, como se dice bueno y mejor por su acceso al sumo bien¹⁵⁸⁸.

Lo que vuelve consistente la paternidad es la vida espiritual del padre, necesaria para la formación de la vida espiritual del hijo. Éste busca y necesita la comunicación de la interioridad de su padre según se lo dicte la prudencia. Anhela especialmente una palabra verdadera y orientadora respecto de su propia identidad y de Dios, principio y fin de toda la realidad. Sin ella, el hijo experimenta una desorientación radical de su existencia.

La ausencia de racionalidad paterna, que deriva en el desorden de sus apetitos y en su ignorancia sobre lo esencial, se torna en fuente de grandes males para el orden de la vida humana, tanto individual como colectiva.

Pues los seres sometidos a generación y corrupción, los únicos en los que se da el mal natural, son la más pequeña parte de todo el universo. Además, en cada una de las especies, el defecto natural se da escasamente. Sólo en el hombre parece que se da el mal a menudo, porque el bien del hombre, centrado en los sentidos, no es un bien del

¹⁵⁸⁶ Dilectio quoque ubi nulla est, quis ullam dicta esse sapientem? SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 7, 13.

¹⁵⁸⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XV, 5, 8.

¹⁵⁸⁸ Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.49, a.3 ad.3.

hombre en cuanto hombre, es decir, conforme a la razón. Por otra parte, muchos se guían más por el sentido que por la razón¹⁵⁸⁹.

Así se puede comprobar, por ejemplo, en siguiente relato realizado por San Agustín en las confesiones:

¿Quién había entonces que no colmase de alabanzas a mi padre, quien, yendo más allá de sus haberes familiares, gastaba con el hijo cuanto era necesario para tan largo viaje por razón de sus estudios? Porque muchos ciudadanos, y mucho más ricos que él, no se tomaban por sus hijos semejante empeño.

Sin embargo, este mismo padre nada se cuidaba entre tanto de que yo creciera ante ti o fuera casto, sino únicamente de que fuera *diserto*, aunque mejor dijera *desierto*, por carecer de tu cultivo, ¡OH Dios! Único, verdadero y buen Señor de tu campo, mi corazón.

Pero en aquel decimosexto año se hubo de imponer un descanso por la falta de recursos familiares, y libre de escuela, hube de vivir con mis padres. Elevándose entonces sobre mi cabeza las zarzas de mis lascivias, sin que hubiera mano que me las arrancara. Al contrario, cuando cierto día me vio pubescente mi padre en el baño y revestido de inquieta adolescencia, como si se gozara ya pensando en los nietos, fuese a contárselo alegre a mi madre; alegre por la embriaguez con que este mundo se olvida de ti, su criador, y ama en tu lugar a la criatura, y que nace del vino invisible de su perversa y mal inclinada voluntad a las cosas de abajo¹⁵⁹⁰.

Aquí se lamenta del desorden interior de su padre que descuidaba lo importante y se preocupaba de lo secundario, lo cual le empujaba también a él al desorden, haciendo de su vida un desierto, esto es un lugar de muerte y desolación. Incluso se lamenta de

¹⁵⁸⁹ Ad quantum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis in quantum homo, id est secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.49, a.3 ad.5.

¹⁵⁹⁰ Sed ubi sexto illo et decimo año, interposito otio ex necessitate domestica, feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus. Qui immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinolentia, in qua te iste mundus oblitus est creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II, 3,6.

no haber tenido alguien que arrancara de él el desorden. Acto seguido recuerda las conductas de su padre que por el contrario sembraron mayor muerte en su interior. Tal parece que juzga que el primero que pudiera haber ayudado a corregirle era su padre quien contrariamente contribuyó a aumentar su interna depravación. Sus palabras y comportamiento le animalizaron en lugar de humanizarle. Todo porque, al parecer, según su relato, se hallaba embriagado del espíritu del mundo ciego que bebe del vino de una voluntad desordenada sometida a las cosas inferiores.

Estas palabras y actos de su padre encontraban su raíz en la mente de su padre, que desordenada por la necedad que “porque no pensaba nada en ti y sí muchas cosas vanas sobre mí”¹⁵⁹¹ era incapaz de orientar sólidamente. Así pues el padre que no tiene su mirada flechada en Dios piensa cosas vanas sobre sus hijos. De tal manera que no le es posible encaminar todo al orden debido, lo cual constituye el corazón de la paz¹⁵⁹².

Por lo tanto si lo propio del padre es ser sabio, lo que más se opone a la paternidad y sus exigencias es la fatuidad y la necedad. La fatuidad como su negación y la necedad como su contrario. Tal como se aprecia en el siguiente párrafo escrito por Santo Tomás:

La palabra necedad parece que viene de estupidez, y por eso escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* : Necio es el que por estupidez no se conmueve. La necedad difiere, sin embargo, de la fatuidad, como declara allí mismo San Isidoro, en que la necedad implica hastío del corazón y embotamiento de los sentidos, mientras que la fatuidad implica privación total de sentido espiritual. Por eso es adecuada la oposición de la necedad a la sabiduría. En efecto, como dice San Isidoro: Sabio viene de sabor, porque, al igual que el gusto es idóneo para percibir los sabores, discierne el sabio las cosas y las causas. Es, por lo mismo, evidente que la necedad se opone a la sabiduría como su contrario; la fatuidad, como pura negación. Porque el fatuo carece del sentido de juzgar;

¹⁵⁹¹ Quia de te prope nihil cogitabat, de me autem, inania, illa autem. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.II,3,8.

¹⁵⁹² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.45, a.6 ad.3.

el necio, en cambio, lo tiene, pero embotado; y el sabio, por su parte, lo tiene sutil y perspicaz¹⁵⁹³.

El padre necio es incapaz de discernir, de hablar con claridad respecto de las cosas y sus causas, en cambio el padre sabio discierne sutil y perspicazmente los eventos. Luego, sólo el padre sabio puede enseñar orientadoramente.

La vida interior es contemplativa y el corazón de la vida contemplativa a su vez la amistad que es don; y la vida interior, que implica toda esta riqueza, es imposible sin verdadera virtud. Este es el principio de toda enseñanza. De su vida contemplativa emana todo lo que el padre hace, de manera que en su actividad se ve reflejado lo que profundamente ama y entiende.

La vida contemplativa es el principio de la enseñanza, como el calor es la causa del calentamiento, no el calentamiento. Y, así, acaece que la vida contemplativa es el principio de la activa, porque la dirige, como, al revés, la activa dispone a la contemplativa¹⁵⁹⁴.

Él enseña que el orden de la verdadera vida, en un primer momento, va de la acción a la contemplación, porque hay cosas que merecen ser entendidas y amadas para posteriormente consagrar la vida a ellas. Pero enseña también que, siempre es necesario volver sobre sí mismo desde el exterior -la acción- para servir más perfectamente, en la medida en que la contemplación se ha adueñado de la mente.

Se responde lo que allí mismo dice Gregorio: *Como el buen orden del vivir es tender de la vida activa a la contemplativa, así es, de ordinario, útil que el ánimo retorne de la vida*

¹⁵⁹³ Respondeo dicendum quod nomen stultitiae a stupore videtur esse sumptum, unde Isidorus dicit, in libro Etymol., *stultus est qui propter stuporem non movetur*. Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiae opponitur. *Sapiens* enim, ut ibidem Isidorus dicit, *dictus est a sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum*. Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem habet, sed hebetatum; sapiens autem subtilem ac perspicacem. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.46, a.1 in c.

¹⁵⁹⁴ Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, invenitur autem contemplativa vita esse activae principium in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.4 ad.4.

*contemplativa a la activa para que la contemplativa, habiéndose adueñado de la mente, con mayor perfección se sienta obligada a la activa*¹⁵⁹⁵.

Como su magisterio sigue la línea de aquello que perfecciona al hombre en cuanto tal, necesariamente debe brotar de la luz de la verdad misma que muestra la norma suprema de toda la acción, que instruye teniendo como principio a aquel sumo bien en orden al cual todo debe obrarse.

Ha de tenerse presente, sin embargo, que la activa precede a la contemplativa en los actos que, bajo ningún aspecto, coinciden en la materia de la contemplativa, mientras que en los actos que reciben la materia de la contemplación, es obligado que la activa siga a la contemplativa¹⁵⁹⁶.

Cuando el padre vive como tal, afirma con su vida categórica y radicalmente que vivir es reinar, que reinar es servir y que servir es darse. Así, lo más representativo de la paternidad es el cuidado de otro. Ese cuidado naturalmente encuentra su principio en el padre que es origen de la generación, educación, enseñanza y de todo cuanto se relaciona a la perfección de la vida humana del hijo¹⁵⁹⁷.

Tanto más perfecta es la vida cuanto más actual, total y gratuito es el don. Por eso puede decir el Aquinate que “la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre”¹⁵⁹⁸. El padre es imagen del don que el hijo constata en la entrega personal que ha hecho de su vida¹⁵⁹⁹. El rey lo es en primer lugar como quien es capaz de gobernar la propia vida libre de la esclavitud voluntaria¹⁶⁰⁰.

¹⁵⁹⁵ Ad secundum dicendum, quod Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa vita in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur*. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.4 ad.2.

¹⁵⁹⁶ Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui in materia nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa suscipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur. *Íbidem*.

¹⁵⁹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.102, a.1 in c.

¹⁵⁹⁸ Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra gentiles*, L.IV, cáp.11.

¹⁵⁹⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.V, 16,17.

¹⁶⁰⁰ Cfr. SAN AMBROSIO, *Psal.* 118, 14, 30; PL 15, 140 3A.

El padre se encuentra al servicio del orden y de la ley. Puesto que el hijo procede naturalmente de él, viéndole puede comprender el sentido del reinado y de la ley. Su paternidad es formativa, gracias a la instrucción y corrección benévola, es decir, guía al hijo para utilidad del hijo, con una moderada opresión que protege del apocamiento y la pusilanimidad¹⁶⁰¹. En este sentido, al dominar mediante el ejercicio de su paternidad, vela por la sociedad humana, pues primero se ha sometido a la verdad que le trasciende y después ordena racionalmente con el fin de procurar la paz.

Pero en lo que al hombre se refiere, como está dotado de un alma racional, todo aquello que de común tiene con las bestias lo somete a la paz del alma racional, y de esta forma primero percibe algo con su inteligencia, y luego obra en consecuencia con ello, de manera que haya un orden armónico entre pensamiento y acción, que es lo que hemos llamado paz del alma racional. Para lograrlo debe aspirar a sentirse libre del impedimento del dolor, de la turbación del deseo y de la corrupción de la muerte. Así, cuando haya conocido algo conveniente, sabrá adaptar su vida y su conducta a este conocimiento¹⁶⁰².

El padre con *pondus*, esto es, con orden interno, busca el conocimiento y se subordina a lo que conoce como lo mejor, porque es un ser consistente capaz de obedecer. Él es expresión de lo inteligible, por lo que la ausencia de su peso interior reviste en último término de inteligibilidad la propia existencia. Para gobernar necesita la orientación del hábito de la sindéresis, que debe oír atentamente si quiere obrar con prudencia. Estas obras tornan al padre en un hombre libre y capaz de educar severa y amorosamente.

Pero dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe. De esta forma, al acatar su enseñanza estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre¹⁶⁰³.

La mirada paterna contribuye de modo inigualable al descubrimiento del propio camino. Su presencia auténtica ayuda a dilucidar qué es lo que se debe hacer, y también a elegir, a resistir, a ser moderado, justo, prudente y sabio.

¹⁶⁰¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Ad ephesios*, c.3, L.1, n.342.

¹⁶⁰² Sed quia homini rationalis anima inest, totum hoc quod habet commune cum bestiis, subdit paci anime rationalis, ut mente aliquid contempletur, et secundum hoc aliquid agat, ut sit ei ordinata cognitionis actonisque consensus, Quam pacem rationalis animae dixeramus. Ad hoc enim velle debet nec dolore molestari, nec Desiderio perturbari, nec morte dissolvi, ut aliquid utile cognoscat, et secundum eam cognitionem vitam moreque componat. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, L.XIX, c.14.

¹⁶⁰³ Sed ne ipso Studio cognitionis Propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius errores incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet. *Ibidem*.

El padre debe imperar, para lo cual se requiere ser prudente. Por eso, además de enseñar, es continuamente enseñado. Él es capaz de mandar porque obedece, como el ejemplo del sabio dado por san Agustín anteriormente. Es en la vida contemplativa donde se instruye interiormente, sometiéndose a la ley a la que ajusta sus obras. Por eso es tan importante que pueda escuchar lo que interiormente resuena. En su interior se escucha el eco de los preceptos de la *sindéresis* que orientan respecto de la justicia hacia Dios y hacia los demás hombres. De estos preceptos surgen tres objetos de su amor: Dios, él mismo y los otros hombres.

Dios, como maestro, le ha enseñado al hombre dos preceptos fundamentales: el amor a Dios y al prójimo. En ellos ha encontrado el hombre tres objetos de amor: Dios, él mismo y el prójimo. Quien a Dios ama no se equivoca en el amor a sí mismo. Por consiguiente, debe procurar que también su prójimo ame a Dios, ese prójimo a quien se le manda amar como a sí mismo; por ejemplo, la esposa, los hijos, los de su casa, todos los hombres que le sea posible¹⁶⁰⁴.

En este fragmento, san Agustín alude al padre, ya que sólo éste tiene esposa, hijos y casa, como afirma. Así, pues, la *sindéresis* instruye en el interior especialmente al padre, de manera que éste vele sobre los que le han sido confiados, aquéllos a quienes libremente se ha ligado y con los cuales vive comprometido. Con este objetivo, se abre a recibir ayuda, siendo algo propio de él la humildad.

Pero también él debe ser ayudado a esto mismo por el prójimo si alguna vez lo necesita. Así es como logará la paz -en cuanto le sea posible- con todos los hombres, esa paz que consiste en la concordia bien ordenada de los hombres. Y el orden de esta paz consiste primero en no hacer mal a nadie y luego en ayudar a todo el que sea posible¹⁶⁰⁵.

Una vez alcanzada cierta estabilidad afectiva, gracias a la temperancia, que equilibra directamente al concupiscible e indirectamente al irascible, que supone la previa batalla de la continencia, dentro de lo posible al orden natural, y suponiendo también la

¹⁶⁰⁴ *Iam vero quia duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus; in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum, se ipsum, et proximum; atque ille in se diligendo non errat qui diligit Deum: consequens est, ut etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere. Sic uxori, sic filiis, sic domesticis sic ceteris quibus potuerit hominibus. Ibidem.*

¹⁶⁰⁵ *Et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget, consuli velit: ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini, pace hominum, id est ordinata concordia: cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit. Ibidem.*

fortaleza que ordena directamente a este último, el padre procura disponerse para la vida contemplativa gracias al buen ejercicio de la vida activa cuyo fin es la justicia, en primer lugar con lo divino, luego con los de su casa, a quienes más fácilmente se puede servir y proteger. Esta preocupación es el principio activo del cual brota la paz del hogar, fundamento de toda la paz social.

La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación a los suyos, que es a quienes tiene propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana. Dice a este respecto el Apóstol: *Quien no mira por los suyos, en particular por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un descreído*. De aquí nace también la paz del hogar, es decir, la armonía ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos¹⁶⁰⁶.

Por ende, mandan los que se preocupan por otros, según lo que han contemplado interiormente y bajo los mismos preceptos a los que ellos se han sometido y a los cuales se encuentran consagrados.

En efecto, mandan los que se preocupan; por ejemplo, el marido a la mujer, los padres a los hijos, los dueños a sus criados. Y obedecen los que son objeto de aquella preocupación; por ejemplo, las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los criados a sus amos¹⁶⁰⁷.

En última instancia, en todo lo que hace el padre sirve porque su vida es una donación total, incluso en el ejercicio de la autoridad como manifestación de su bondad.

Pero en casa del justo [...] hasta los que mandan están al servicio de quienes según las apariencias son mandados. Y no les mandan por afán de dominio, sino por su obligación de mirar por ellos; no por orgullo de sobresalir, sino por un servicio lleno de bondad¹⁶⁰⁸.

¹⁶⁰⁶ Primitus ergo inest ei suorum cura: ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine, vel ipsius societatis humanae. Unde Apostolus dicit: *Quisquis autem suis, et maxime domesticis non providet, fidem denegat, et est infideli deterior* (1 Tim 5, 8). Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est, ordinate imperandi oboediendique Concordia cohabitantium. *Ibidem*.

¹⁶⁰⁷ Imperant enim qui consulunt: sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Oboediunt autem quibus consulitur: sicut mulieris maritis, filii parentibus, servi dominis. *Ibidem*.

¹⁶⁰⁸ Sed in domo iusti viventis ex fide, et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia. *Ibidem*.

En este punto, nos encontramos finalmente con la fuente de todo orden humano natural posible y estable, cuya ausencia puede constituir la raíz más profunda del desorden en la vida del hombre: la obediencia paterna.

El problema radical de la despersonalización cultural está en que el varón, que es esposo y padre, no posee una vida interior auténticamente honda: “incluso viendo las cosas en otro sentido, la consecuencia es precisamente ésta: que no existe en nosotros, hombres, una vida interior suficientemente profunda”¹⁶⁰⁹. La vida regida por la sensualidad trastorna progresivamente los apetitos y conduce a la necesidad. La ternura propia del hombre como padre que es necesaria para la vida familiar pacífica y alegre, que posibilita el desarrollo de una vida humana integralmente, demanda necesariamente la continencia del padre, que tiene su origen en la voluntad dispuesta a amar y a vencer sobre la actitud de placer que la sensualidad y el desorden del deseo tratan de imponer, apartando las energías naturales de la órbita propia del ser paterno¹⁶¹⁰.

Esta carencia se encuentra en la raíz de cualquier cultura que pierde material y formalmente lo que es el hogar. Esto ocurre cuando la figura y el rol del padre no son considerados con la magnitud que les corresponde por el mismo sujeto que es padre. Un hogar es el lugar que cobija y acoge a la familia y no puede constituirse, mantenerse y, menos aún, desarrollarse sin el padre. Su ausencia destruye la cultura, pues en el origen de toda sociedad se encuentra la palabra. Asimismo, un hombre sin conceptos amados puede engendrar, pero no puede educar porque no tiene nada que decir, por lo tanto, se aboca a lo secundario descuidando lo importante. Como consecuencia, desatiende y se ausenta de su hogar -lo importante-, lo cual lo hiere de muerte, y todo se va inundando de confusión y desorden. En consecuencia, el corazón de la paz es la paz del corazón del padre.

“Todo padre engendra, pero no todo el que engendra es padre”¹⁶¹¹. Ser padre exige *pondus*, para lo que se debe procurar el orden de las inclinaciones internas, así como tener claridad y fuerza. Además hay que buscar una comprensión profunda respecto del

¹⁶⁰⁹ WOJTYLA, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, p.59.

¹⁶¹⁰ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, p.231.

¹⁶¹¹ Praeterea, generans communius est quam pater, nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est. Ergo magis proprium nomen est personae divinae generans et genitor, quam pater. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.2 obj.2.

fin de las cosas, que permita ordenarlo todo desde un único principio supremo. Es así como enseña a contemplar, más aún, enseña a ser padre. Enseña a encarnar la palabra amada. Transmite la sabiduría natural, metafísica, aunque sin necesidad de que sea ciencia, pero en última instancia enseña en lo sobrenatural, en orden a ser movido amorosa y confiadamente por lo superior. Enseña la obediencia amorosa al Don; a moverse por medio del don, al modo divino¹⁶¹².

Sin consistencia interior, sin vida interior auténtica, no se puede engendrar vida interior profunda en otro. No basta engendrar materialmente, sino que es menester la generación espiritual que constituye su fin. El mayor drama de una persona, entonces, radica en haber sido engendrado por alguien sin *pondus*, problema que se encuentra en la raíz de la existencia personal y que proviene del padre. Esto conforma un principio de inestabilidad difícilmente superable. En esas condiciones, se dificulta el conocimiento de sí mismo y la valoración de la propia existencia humana para donarla apropiadamente. La ausencia paterna provoca una alteración en el principio, en el origen, ya que el padre se halla en el origen del origen.

La razón significada por padre indica irrenunciablemente una relación personal¹⁶¹³. Y una relación personal surge en el hombre interior, cuando de la boca del corazón brotan palabras de vida, palabras vivificantes por cuanto son verdaderas, entendidas y poseídas.

El padre enseña la fidelidad a sus hijos en todo orden de cosas. Por eso es fuente inagotable de seguridad y de fortaleza para que el hijo busque remontarse incasablemente a la causa primera y fundar ahí su vida. Será potente y perfecto, al igual que un maestro, cuando engendre algo semejante a él, según se lee en el *IV Meteororum*¹⁶¹⁴, lo cual requiere una enseñanza que nace del *pondus*.

El modo, la especie y el orden del padre en cuanto tal, es un altísimo bien para la comunidad de los hombres que viven juntos, porque donde grande es la especie, grande el modo y grande el orden, grande es el bien. Este grandísimo bien es el principio natural que procura el orden interno de la vida humana, en orden al más altísimo Bien, fin extrínseco de la totalidad universo. De esta manera, el padre sabio, es

¹⁶¹² Cfr. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, p.682.

¹⁶¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.33, a.2 ad.1.

¹⁶¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.11 a.1 obj.5.

decir, el hombre docto, permite que en última instancia todo se mueva según la Verdad y el Bien¹⁶¹⁵.

4.5. El padre y el hábito de mirar a la persona

“Todos los hombres desean por naturaleza saber”¹⁶¹⁶. Es un anhelo por conocerlo todo, que se manifiesta en la necesidad de llenar su inteligencia. La verdad atrae inexorablemente al entendimiento humano y es ella, entonces, el objeto propio del entendimiento, cuya existencia despierta el deseo de conocerla. No existe la verdad porque hay deseo de conocerla, sino que hay deseo de conocerla porque existe la verdad. El mismo hecho de que exista un deseo natural, confirma la existencia de lo escible. Y como ya dijimos, todos queremos saber, pero no cualquier cosa, sino la Verdad. Por eso afirmaba San Agustín que “he encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar”¹⁶¹⁷. Deseamos conocer algo que sea último y, a la vez, fundamento de todo lo que existe, una explicación definitiva¹⁶¹⁸.

Sin embargo, como en otros ámbitos de la vida humana, la inteligencia también se puede desordenar en su deseo de conocer todo. En ese caso, se le debe poner orden para que conozca las cosas verdaderamente importantes. En la búsqueda del conocimiento, el entendimiento debe proceder en forma ordenada, de manera que todas sus ideas anclen en un mismo principio.

Siendo el padre el principio activo en la generación, es de gran relevancia para la educación el orden que él tenga respecto del conocimiento de un principio fundamental. En su encuentro con otros -esposa, hijos, amigos-, se halla especialmente expuesto a lo que Santo Tomás de Aquino ha llamado *curiosidad*.¹⁶¹⁹ Este término se define, según ya hemos visto, como un deseo de saber lo que no es pertinente. Para el santo, la curiosidad es un vicio, donde el deseo de saber se vuelve dañino al ocuparse de verdades particulares que no se encuentran englobadas en una verdad más universal.

¹⁶¹⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.II, c.3-4.

¹⁶¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L.I, c.1.

¹⁶¹⁷ Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminen. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.X, 23.

¹⁶¹⁸ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.27.

¹⁶¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.167.

Una persona que sabe cosas que no están enraizadas en algo uno más fundamental no es verdaderamente sabia, ni verdaderamente sabe.

La curiosidad nos aparta de una consideración atenta de aquello que ordena todos nuestros conocimientos, de esa verdad más universal que articula -por ser una realidad más perfecta- todos nuestros conocimientos más particulares. En la medida en que el hombre no remite a ella todos sus demás conocimientos, queda viciado y fuera de sí, en otras palabras, queda incapacitado para poder juzgar unitariamente de todo. Abandonando la sabiduría a la que pertenece la contemplación, se aboca a la ciencia que lo enreda en la acción¹⁶²⁰.

Es necesario, por tanto, un bien en el cual se fleche, según las palabras de San Agustín¹⁶²¹, espiritualmente la atención, algo unitario que ordene y sitúe todos los conocimientos. De lo contrario, el hombre, creyendo saber, se vuelve necio.

La curiosidad se vence con la estudiosidad¹⁶²². Ésta es una virtud que “no dice una relación directa con el conocimiento, sino con el apetito y el interés por adquirirlo”¹⁶²³. Por eso, es parte subjetiva y no integral de la templanza. Consiste en la consideración atenta de una sola cosa; una aplicación intensa de la mente a algo¹⁶²⁴, lo cual no es factible si de algún modo no conoce esa cosa. Por ese motivo, “el estudio requiere, en primer lugar, conocimiento y, posteriormente, todo lo demás que necesitamos para obrar bajo la dirección de este conocimiento”¹⁶²⁵.

Según santo Tomás, en el alma humana hay un deseo de conocerlo todo que debe ser refrenado para no desearlo en exceso. Además, debido a su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo que implica buscar la ciencia y, en este sentido, el mérito de la estudiosidad está “en estimular con vehemencia a participar de la

¹⁶²⁰ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, L.XII, 14, 22.

¹⁶²¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, L.XII, 2,2.

¹⁶²² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa teologiae*, II- II, q.166, a.2.

¹⁶²³ Studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa teologiae*, II- II, q.167, a.1.

¹⁶²⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa teologiae*, II- II, q.166.

¹⁶²⁵ Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa teologiae*, II- II, q.166, a.1 in c.

ciencia”¹⁶²⁶, superando los obstáculos tanto corporales como espirituales que se le presentan.

El conocimiento profundo de la Persona en todos sus órdenes, primero de Dios y luego de los suyos, es aquello uno que permite centrar y orientar la vida del padre. Es la consideración de la persona en el núcleo íntimo lo que puede refrenar el deseo inmoderado de saber y superar la debilidad física que debilita la dedicación intensa de la mente a ella. Para eso es necesario el cultivo, cuanto sea posible a cada cual, de todas las virtudes que eduquen la libertad y doten para el amor benevolente. Sólo así el padre podrá cultivar una relación personal con todos los que le han sido confiados, sustentados por un conocimiento profundo de la persona.

Reflexionemos un momento a partir de un texto notable y contundente de San Agustín:

Es la investigación una apetencia de encontrar, que es sinónimo de engendrar. Las cosas que se reencuentran es como si alumbraran y son semejantes a la filiación. Y ¿dónde se engendran sino en el conocimiento? Es aquí donde como expresándose se forman. Porque si ya existían las cosas que buscando encontramos, no existía el conocimiento que asemejamos a un hijo que nace. La apetencia que late en la búsqueda procede del que busca, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado a no ser cuando encuentra el objeto buscado y se une al que busca. Y esta apetencia o búsqueda, aunque no parezca aún amor con el que se ama lo conocido -sólo se trata aún del conocimiento-, participa en cierto modo de su género¹⁶²⁷.

Todo el que busca desea; esa búsqueda es una investigación, luego no hay investigación sin deseo. Ahora bien, el que investiga desea hallar, y este deseo de encontrar conociendo es un deseo de engendrar, es un deseo íntimo de alumbrar. A su vez el alumbramiento establece una relación filial con lo hallado, así, el que busca encontrar entendiendo desea la paternidad. El engendrar es de suyo perfecto en el conocimiento, en él se forma expresándose. Así engendrar propiamente es

¹⁶²⁶ Quod studium praecipue importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II- II, q.166, a.2 in c.

¹⁶²⁷ Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas, reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt; ubi, nisi in ipsa noticia? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi iam erant res quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus. Porro appetitus ille, qui est in quaerendo, procedit a quaerente et pendet quadam modo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copulentur. Qui appetitus, id est, inquisitio quamvis amor esse non videtur, quo id quod notum est, amatur; hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur: tamen ex eodem gener quiddam est. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L. IX, 12, 18.

comunicativo de perfección personal, es actualidad en el ser, es plenitud en el ser, es perfección sobreabundante. Por eso, el hombre que entiende rebosa perfección desde sí, y cuando conoce algo que preexiste a su entender, en cuanto entiende, alumbrado una suerte de hijo interno que une a él. Eso que se manifiesta espléndidamente en el conocimiento intelectual, es algo que se da, de otra manera, en el engendrar humano integralmente considerado.

Hemos dicho que si busca es porque apetece, es decir, la búsqueda de la paternidad es animada por un amor anterior que late en sí mientras busca. Este amor original es el que se sacia en el encuentro uniendo al hijo con su padre. Ese amor permanece, porque aunque no se conozca todavía, es el amor con el que se amará lo entendido. En consecuencia, así como el conocimiento alumbrado desde la soberbia se encuentra marcado por ella, y en esa misma medida se transforma en un conocimiento estéril, únicamente al servicio de la propia excelencia, el hijo alumbrado está marcado con el amor con que se le buscó, que es el mismo amor con el que se le alumbró. Ese amor es fundamental, expresión del orden o del desorden. Es un elemento que no resulta indiferente para la configuración de una vida personal.

Es importante querer encontrar al hijo movido por un amor benevolente. Este encuentro, semejante al alumbramiento, sucede cuando el padre ha alcanzado un cierto conocimiento personal del hijo gracias a la intimidad cultivada con él, cayendo en la cuenta, que se trata en último término, de un conocimiento inagotable e inabarcable. Pero este deseo por encontrar al hijo es previo a la búsqueda, pues la búsqueda se encuentra animada por el deseo, y a su vez, el deseo es reflejo de un amor causativo original expresivo del amor que mueve al padre.

La búsqueda animada por el amor benevolente resulta ardua, pero máximamente deleitable y tranquilizadora para el espíritu, es una búsqueda hondamente contemplativa. Para eso, debe existir una marcada tendencia al estudio por parte del padre, una búsqueda personal ardorosa y constante, que manifieste auténticamente su amor desinteresado por la verdad del otro, fuente inagotable de admiración y alegría. Es una bella expresión de su voluntad ordenada que le inclina cognoscitivamente al hijo. Es vitalmente manifestativa de su amor a la verdad.

Y se la puede llamar ya voluntad, porque todo el que busca desea encontrar; y si se busca lo que pertenece a la noticia, el que busca quiere conocer. Y si con ardor y constancia lo ansía, se llama estudio, término muy usual en la investigación y adquisición de las ciencias. Luego, al parto de la mente precede una cierta apetencia,

en virtud de la cual, al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo, que es el conocimiento; y, por consiguiente, el deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su conocimiento y lo une a su principio generador¹⁶²⁸.

El amor benevolente ardoroso y constante se llama estudio. El orden del estudio marca lo concebido por él. Todo el movimiento sapiencial se encuentra animado por un amor que enlaza, sostiene y anima la relación entre el cognoscente y lo entendido, entre el esposo y la esposa, entre el maestro y el discípulo, entre el padre y su hijo, uniéndole a su principio generador, es decir al amor con que se buscó.

Esta unión hacia el padre, cuando el amor es egoísta, paradójicamente termina distanciando al efecto de la causa, pero cuando el amor es auténticamente paterno, en último término, enlaza entrañablemente, de un modo metafísico indeciblemente personal. Se trata de un amor liberador, un amor que prepara para la libertad, haciendo al hijo difusivo del bien, comunicador libre de la bondad suprema, expresión personal de aquel bien en orden al cual todo debe ser obrado. Un amor que ilumina e invita a iluminar más. En último término el amor paterno, su palabra, su vida, su donación personal, su amistad, es liberadora para el hijo. Es una transmisión en la intimidad que se funda en el estudio que acerca personalmente al ser unido filialmente.

Cuando el amor que mueve a engendrar paternalmente es un amor egoísta, los efectos de ese amor son más bien oscurecedores, no contribuyen a la relación personal y el orden de la vida, pues de él nace el deseo egoísta de la unión, que impulsa más bien, en primer término, a unirle a sí, más que unirse a, lo cual es muy distinto. Pues lo propio del amor es abajarse, es decir, inclinarse. El amor paterno bien fundado impele amorosamente a inclinarse a los suyos, como signo de una perfección que persigue servir con la intención de elevar. El egoísmo pone más en tensión hacia sí mismo, en cambio, el amor benevolente pone más en tensión hacia el otro, descentrando al amante para centrarlo en el amado. Por lo mismo, el celo egoísta, el éxtasis egoísta, la herida egoísta pasan a ser actores importantes contaminando la relación. Por el contrario, el amor benevolente que impele a darse, trae el deseo ordenado de unión, y

¹⁶²⁸ Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult, et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult. Quod si ardenter atque instanter vult, studere dicitur: quod maxime in assequendis atque adipiscendis quibusque doctrinis dici solet. Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quo nosse vulumus quaerendo et inveniando, nascitur proles ipsa notitia: ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest; idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet ayque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.IX, 12, 18.

el cultivo fructífero y fervoroso de la mutua inhesión, que da a luz, el deseo de cuidar del otro, el cuidado de la amistad, el salir cada vez más en la búsqueda generosa y prudente del hijo, la herida por amor, que ennoblece y manifiesta la grandeza del corazón que ama intensa y misericordiosamente enraizado en el auténtico conocimiento de la persona. Lo cual purifica constantemente la relación.

No obstante, el conocimiento de la esencia de la persona no es posible en su verdadera dimensión y radical profundidad, sino mediante una consideración metafísica del ente personal¹⁶²⁹. A pesar de no ser tal consideración accesible para todos, es necesario, al menos, que sea aceptada como el fundamento que permite ordenar la vida humana según la íntima inclinación natural de todo hombre, expresada en su deseo de felicidad.

Es la metafísica, ciencia de todas las ciencias, aquella que se presenta como defensora de los principios más universales y que da lugar a toda auténtica reflexión, conduciéndola desde el fenómeno al fundamento y remontándola hasta la verdad última de la dignidad del hombre, en cuanto ser verdaderamente personal, único e irreplicable, y a Dios como a su fuente.

En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el lugar privilegiado para el encuentro con el ser. [...] Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya¹⁶³⁰.

Para finalizar consideremos nueva y brevemente la metafísica de la persona, con el fin de identificar el conocimiento personal al que el padre debe aspirar para educar a sus hijos.

Santo Tomás, en la primera parte de la *Suma Teológica*, tratando sobre las personas divinas, nos dice:

Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia

¹⁶²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et ratio*, n.83

¹⁶³⁰ JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et ratio*, n.83

se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia¹⁶³¹.

Es decir, lo particular y lo universal están en todos los géneros. En el género cualidad, por ejemplo, tenemos blanco y este blanco, así como en acción tenemos movimiento y este movimiento. Sin embargo, lo particular está, de un modo especial, en el género de la substancia, ya que los accidentes son individuales debido a la substancia. El blanco es este blanco porque está en esta piedra, de tal manera que si no hay esta piedra tampoco hay este blanco; no así la substancia que se individualiza por sí misma. Por eso dice: “de aquí la conveniencia que los individuos del género de substancia tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen hipóstasis o substancias primeras”¹⁶³².

Pero, entre las substancias primeras, hay algunas en las que de un modo más perfecto se encuentra lo singular. Afirma: “pero de una manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos”¹⁶³³. Por ende, este hombre y esta piedra son más una, es decir, más substanciales, que esta blancura, porque esta blancura, en el segundo caso, es tal por ser accidente de esta piedra. Hay, entonces, más unidad, más singularidad, en esta piedra que en esta blancura. Y hay todavía mayor individualidad y mayor singularidad en el ser racional que en la substancia que no es racional; la señal está en que las substancias racionales “no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas”¹⁶³⁴. Podemos afirmar así que lo singular se encuentra de un modo mucho más perfecto en los subsistentes racionales, pues ellos se poseen de tal modo que son dueños de sus actos, gracias a que poseen un ser más perfecto, que los hace ser más uno¹⁶³⁵. El ser se posee del mismo modo que la unidad¹⁶³⁶. En

¹⁶³¹ Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.29, a.1. in c.

¹⁶³² Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. *Ibidem*.

¹⁶³³ Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus. *Ibidem*.

¹⁶³⁴ Et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. *Ibidem*.

¹⁶³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.1 in c.

¹⁶³⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.76, a.3 in c.

consecuencia, existen grados diversos de singularidad. El grado de singularidad de esta piedra es totalmente distinto al de este hombre pues, a pesar de ser ambas hipóstasis, a la de naturaleza racional le corresponde el nombre de persona.

Luego, santo Tomás utiliza la definición de Boecio: “persona es substancia individual de naturaleza racional”¹⁶³⁷. La palabra persona es un nombre común para designar lo singular en la naturaleza racional. Al decir persona no estamos refiriéndonos en forma genérica y universal a algo, ya que es un término análogo con el cual llamamos, de una manera común, a lo singularísimo de todos aquellos entes de naturaleza racional. Con la palabra hombre, en cambio, nos referimos de un modo genérico y universal a la naturaleza humana, como ya se ha explicado. Al decir hombre se está nombrando genéricamente a la humanidad. Se confunden formas para configurar una comunidad que agrupe a todos los entes que comparten la naturaleza humana. El término persona, a diferencia del anterior, no designa una naturaleza sino al subsistente singular de tal naturaleza. Por eso es muy distinto decir hombre que persona. No sólo porque puede haber personas que no son hombres, como los ángeles o Dios, sino que la razón designada es diversa. Persona es un término análogo que guarda una unidad de proporcionalidad.

Ahora bien, no es difícil confundirse si no se atiende a lo que santo Tomás se refiere cuando nos habla de la persona. Él ya veía que existe un problema teológico cuya solución ilumina la consideración más formal de la definición de Boecio. Ese problema teológico es que Jesucristo, el Verbo de Dios, es Persona, pero tiene dos naturalezas, es verdadero hombre pero no es persona humana, materia resuelta en el Concilio de Calcedonia el año 451 de la era Cristiana¹⁶³⁸.

Para resolver este problema es menester adentrarse en la consideración formal de la definición de persona presentada por Boecio y encontrar algo que permita afirmar que Jesucristo es verdadero hombre y es persona Divina. Así sucede que el desarrollo del pensamiento filosófico respecto a este tema alcanza una pureza inmensa intentando aclarar cuestiones teológicas, que de no haber sido planteadas, no hubiesen impulsado a la inteligencia a penetrar más hondamente en la realidad¹⁶³⁹.

¹⁶³⁷ Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. *Ibidem*.

¹⁶³⁸ Cfr. DS, núms. 300-302.

¹⁶³⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.76.

La filosofía de santo Tomás de Aquino, es una filosofía del ser, en donde el acto de ser es la perfección de todas las perfecciones y el acto de todos los acto, nada es perfecto sino en cuanto que es. Es el mismo Santo Tomás quien además afirma: “Persona es lo dignísimo en todo el universo”¹⁶⁴⁰. Si la persona es lo dignísimo en todo el universo es porque le corresponde un ser más perfecto. Por tanto la dignidad del ente personal será según la perfección del ser que posee. Es decir, para comprender en profundidad aquello que se nos quiere comunicar cuando hablamos de persona es necesario hacer una consideración que no va en lo singular en la línea de la naturaleza, sino en lo singular en la línea del ente.

Por el término persona podemos entender dos cosas muy distintas: aquello singular en la línea de la naturaleza o bien aquello singular en la línea del ser. Si queremos comprender en profundidad lo que se nos comunica mediante ese concepto, debemos reflexionar a partir de lo singular del ente en cuanto tal, no de la naturaleza. Puede suceder que con la palabra persona creamos entender el constitutivo formal de ella, cuando en realidad estamos considerando su naturaleza, de manera que en lugar de quedarnos con la persona nos quedamos con un ser racional individual. Si tomamos el término persona denominativamente, su razón dice un ser racional; si, en cambio, lo tomamos formalmente, su razón dice la singularidad en la participación del ser.

Lo mismo sucede con el término ente. Al decir ente denominativamente, se nombra *in recto* la esencia, pero si se le enuncia formalmente se nombra *in recto* el ser. Nombrando directamente la esencia se hace referencia a esta naturaleza que tiene ser, mientras que nombrando directamente el ser se apunta a esta naturaleza desde el ser que tiene. Asegura santo Tomás que ente se toma del acto de ser¹⁶⁴¹. Si nombro *in recto* el ser, sólo Dios es por su esencia, pues sólo en Dios su esencia es ser¹⁶⁴².

Pues se da en las substancias un triple modo de tener la esencia. En efecto hay uno, que es Dios, cuya esencia es su mismo ser, y por ello algunos filósofos dicen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser.

Ocurre, entonces, que todos los demás seres serán entes por participación.

¹⁶⁴⁰ Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa teologiae*, I, q.29, a.3.

¹⁶⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.1, n.4.

¹⁶⁴² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.4, n.38.

Por tanto, es necesario que toda realidad cuyo ser es distinto de su naturaleza obtenga el ser por otro. Y porque todo aquello que existe por otro hay que reducirlo a lo que existe por sí, como a la primera causa, es necesario que exista una realidad que sea la causa del ser de cuanto existe, por el hecho de que ella es sólo ser; de otro modo se iría al infinito en la cadena de causas, porque todo aquello que no es sólo ser, tiene una causa de su ser, como hemos dicho. Queda claro, por tanto que la inteligencia es forma y ser, y que recibe el ser del ente primero, el cual es sólo ser, y éste es la causa primera, que es Dios¹⁶⁴³.

Lo dice también en el mismo texto afirmando que en un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es diverso de su esencia; aunque la esencia carezca de materia. Por esta razón su ser no es absoluto, sino participado¹⁶⁴⁴.

Formalmente, la persona no es lo singular de la naturaleza, sino que es lo singular en tal naturaleza. Mediante ese concepto no se procura nombrar la naturaleza, sino lo singular de todo subsistente en la naturaleza racional.

Si con la palabra persona me refiero a lo singular en la línea del ente, es decir, aquella dignidad que le pertenece a determinado ente por el ser que tiene, se mantiene la definición de Boecio para que sea posible decir que Jesucristo es verdadero hombre sin ser persona humana. Pues diciendo “persona de Jesucristo” no se nombra su individualidad en la humanidad, sino su perfección en la línea del ser, la cual posee dos naturalezas: humana y divina.

Esta consideración es la que nos permite asumir radicalmente la libertad. Pues, podemos preguntarnos nuevamente ¿radicalmente dónde se originan los actos libres? Si emanaran en lo singular del hombre en la línea de la naturaleza, no sería posible justificar que su actuar es libre, ya que vendría predeterminado a modo de impulso, apetito o deseo. Si las elecciones de un hombre emanaran de su naturaleza, podrían ser atribuidas a meras inclinaciones propias de ésta, de tal forma que no habría actos libres, lo cual permitiría prever todos los actos, y en consecuencia, no habría elección.

¹⁶⁴³ Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.4 n.34.

¹⁶⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, c.5, n.41.

Para que exista libertad debe haber algo que trascienda nuestra naturaleza, permitiendo elegir. Y aquello que trasciende nuestra naturaleza es el acto de ser del cual participa nuestra esencia posibilitando la elección.

Los actos libres surgen en esa singularidad del ser que tiene cada ente personal por ser personal; tienen su raíz en ese núcleo íntimo que posee todo ente personal en su ser singular. Naturalmente lo singular por parte de la naturaleza se manifiesta en un modo. Esto quiere decir que alguien tímido realizará un acto de generosidad posiblemente con temor, pero su decisión de llevar a cabo un acto generoso no proviene de esa característica suya en la línea de la naturaleza. Nuestras elecciones no se fundan en el “somos así” en la línea de la naturaleza, sino en el “somos así” en la línea del ente. De lo contrario, santo Tomás de Aquino no podría aseverar que lo propio del ente personal es ser dueño de sus actos¹⁶⁴⁵.

Por esta razón, un padre debe procurar el encuentro amoroso con su hijo que le permita descubrir a la persona de éste, si quiere formar y educar su libertad amándola entrañablemente. Este encuentro es la plataforma sobre la que se apoya toda su intención educativa e imitativa de la perfección divina. Amar la persona del hijo es amar su libertad.

Ahora bien, lo singular en la línea de la naturaleza es cognoscible, de algún modo, por muchas personas, y lo singular en la línea del ser no. Aquello formalísimo por lo cual somos quienes somos se encuentra más allá de la observación humana extrínseca. Ya lo decía san Agustín al tratar sobre el misterio del hombre y comentar las palabras del salmo LIV, afirmando que si abismo significa profundidad quien hay que no admita que el corazón del hombre es un auténtico abismo, es más, preguntaba si puede haber un abismo más hondo que el corazón de un hombre. Éste puede hablar, puede observarse en sus acciones y movimientos, puede ser escuchado en sus conversaciones, pero, no hay de quien decir que se puede penetrar en su pensamiento ni leer sin más en su interior¹⁶⁴⁶.

Cualquier observación externa se reduce al modo que acompaña las acciones, lo que no explica quiénes somos formalmente qué elegimos. Nuestras decisiones quedan

¹⁶⁴⁵ Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.1.

¹⁶⁴⁶ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enarr. In Ps.* 42, 13: CCL 38, 470.

guardadas en aquel núcleo íntimo que es la persona misma en la singularidad de su ser y que, además de él, sólo Dios puede escrutar¹⁶⁴⁷. En las investigaciones empíricas no es posible penetrar el yo en la singularidad de su ser, por la que formalmente un hombre es él mismo, aquélla por la que es presente a sí mismo. Sí permiten apreciar caracteres, desórdenes afectivos, actitudes, inclinaciones que se comportan como modos de la persona, pero no muestran a la persona en cuanto tal y por la misma razón, tales observaciones no dan cuenta, en última instancia, de las elecciones de cada cual.

El hijo desea, por una parte, conocer a su padre y, por otra, que el padre le conozca según esta íntima dimensión personal, según es presente a sí mismo. Pero desde esta perspectiva el padre conoce y ama asumiendo que “más fácil de contar son sus cabellos, que los afectos y los movimientos de su corazón”¹⁶⁴⁸. El padre es quien tiene una mirada metafísica sobre el hijo, y el hijo descansa profundamente en saberse mirado personalmente. Pero el que mira es un hombre que mira a otro hombre, y por ello es también una mirada física, en la que se refleja aún más inmaterialmente, la connotación absolutamente personal del nombre del hijo cuando resuena en los labios de sus padres. El padre llama al hijo por su nombre y le mira penetrativamente, le mira a él, con la mirada de un hombre bueno. Es una mirada llena de bondad, llena de respeto, una mirada que sostiene.

El orden de la vida personal exige haber sido mirado personalmente, acogido y admirado en la personal dignidad de cada cual. La mirada paterna es una mirada personal sobre cada hijo, es decir, el padre tiene una mirada distinta para cada hijo, porque cada hijo es incomunicable y distinto, sin dejar de ser hijo. Es captar profundamente que detrás de cada hijo hay una persona que necesita ser mirada. Esa mirada personal es una mirada original, no sólo porque es distinta, sino porque proviene del padre, en donde se halla el origen. Es por lo tanto, una mirada que expresa contemplativamente la incomunicable dignidad personal. Es una mirada en la que se puede apreciar quién se es.

Es vital considerar, además, que siendo la persona lo perfectísimo en todo el universo, es contrario a su perfección quedar encerrado en sí mismo. La doctrina de Santo Tomás de Aquino, de que el ser es difusivo de sí, que el obrar sigue al ser, explica que el ente

¹⁶⁴⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n.14.

¹⁶⁴⁸ Et tamen capilli Rius magis numerabiles Quam affectus Rius et Motus cordis eius. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, L.IV, 14, 23.

personal aspire a comunicarse íntimamente desde lo más íntimo de sí, como un acto que procede del acto. De ahí el deseo común de cada hombre que procura que lo más personal de sí sea transmitido trascendiéndole y que su más alta perfección la encuentra en aquel don mutuo entre las personas gracias a la contemplación¹⁶⁴⁹.

Para santo Tomás, el ser y el bien se convierten, la verdad y el ser se convierten¹⁶⁵⁰. Lo verdadero se fundamenta en el ser. Algo es verdadero en cuanto que es, es perfecto en cuanto que es. Se repite en su obra la idea que manifiesta que la persona es lo perfectísimo en todo el universo¹⁶⁵¹. Y siendo la persona lo perfectísimo en el universo, es lo máximamente contemplable, lo máximamente escible. Es la persona lo que máximamente debe ser contemplado y servido. Esto confirma de modo admirable, que todas las artes, todas las ciencias, todas las verdades científicas de la naturaleza que sean, siempre serán inferiores a la contemplación del ser personal.

Es mejor conocer a un amigo que conocer química, es mejor conocer a un amigo que conocer la historia de la humanidad, porque hay una verdad más elevada en la contemplación del amigo que en la posesión de la misma filosofía, una consideración más elevada¹⁶⁵².

La inteligencia alcanza mayor perfección en la contemplación del ser personal que en la adquisición de cualquier otro conocimiento. Por tanto, todos los conocimientos deben ordenarse a la contemplación de la persona, a procurar el encuentro y la amistad entre ellas. De un modo especialísimo, entre un padre y su esposa y, luego, con sus hijos, facilitando el diálogo personal, el intercambio amoroso de vida íntima, propio de una familia.

El principio ordenador de todos nuestros conocimientos es el conocimiento del ente personal en su singularidad en la línea del ser, la cual se expresa cabalmente en el conocimiento de Dios. No hay que olvidar que: "lo singular no es ininteligible por ser

¹⁶⁴⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n.24.

¹⁶⁵⁰ Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.3.

¹⁶⁵¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3 in c.

¹⁶⁵² AMADO, A., *Metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino*, Conferencia dictada en la Universidad Santo Tomás, agosto 2004.

singular, sino por ser material”¹⁶⁵³, lo que significa que si existiese una singularidad inmaterial, ésta sería máximamente inteligible, como ya hemos observado.

Esta singularidad la encontramos de modo sublime en el ser personal y de manera infinitamente más sublime en Dios que en cualquier criatura racional, ya que en Él se contiene toda la perfección del ser¹⁶⁵⁴, pues su esencia es ser.

El más sublime conocimiento es el personal porque que hay más verdad en una sola persona, en un solo hijo, que en la adquisición de todo el conocimiento del universo y de sus partes. En consecuencia, alcanza más perfección intelectual quien se ocupa en conocer a una persona que quien se afana por el saber filosófico. Es decir, hay más plenitud y perfección sapiencial en ver contemplativamente a un hijo, que en entender toda la ciencia de los entes no personales.

Finalmente, ingresar en la interioridad y singularidad de una persona, para mirarla con hondura, sólo es posible por el amor que inclina hacia la persona. Amor y conocimiento se encuentran íntimamente unidos en la filosofía del Aquinate, tal como expresa, de un modo misterioso, “el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí”¹⁶⁵⁵, como si el amor tuviese de suyo la capacidad de ver con verdad, la potencia penetrativa propia del intelecto. Porque en Dios el amor y el conocimiento son Él mismo. Quien más ama es quien más conoce, porque quien más ama mira en forma más radical y profunda la verdad del otro. La madre experimenta esto claramente y el padre puede, con mayor esfuerzo y con la ayuda de la madre, procurar ese amor y ese conocimiento por el bien de la prole superando el egoísmo. Así, más conoce a una persona su amigo que cualquier otro. Ciertamente, el amigo no podrá reducir las decisiones personales a principios universales, y en ese sentido se encuentra más cerca de la persona en cuanto tal. Quien pretenda explicar sus elecciones particulares según principios universales no podrá dar cuenta de quién es esta persona. En consecuencia, un padre jamás tendrá una idea acabada y exacta de quién es el hijo, en el sentido que se trata de un conocimiento inagotable, pero se encontrará cerca de él si con ardor y constancia lo busca personalmente como quien contempla un indecible misterio. Como quién tiene el hábito de mirar a la persona.

¹⁶⁵³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et essentia*, n.

¹⁶⁵⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.3.

¹⁶⁵⁵ Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.2. ad.2.

Si no hay amistad verdadera, el contacto con el otro queda al margen de lo más auténticamente personal y se mantiene en lo singular en la línea de la naturaleza. De esta forma, permanece ajeno a aquello propio que hace a alguien ser esa persona y por lo cual ella determina el curso de su vida. Un padre que no ama benevolentemente a su hijo, que es incapaz de mirarle metafísicamente, porque carece de las mínimas virtudes requeridas y del amor al bien y a la verdad, se inhabilita para servir y contemplar, volviéndose progresivamente un extraño para la vida del hijo.

Al enfrentarse a otro, uno puede plantearse diversas teorías para comprender las decisiones de esa persona a lo largo de su vida y encontrar elementos que van en la línea de la naturaleza, las cuales le permitirán establecer una comunidad de razón con otras personas que padecen lo mismo. Podría describir el temperamento o hacer alusiones al carácter y a situaciones que son conocidas. El problema es que, una vez que se ha hecho eso, ya no es posible hacer inteligible la vida de esta persona en lo que tiene de singular, pues sus elecciones, que determinan el curso de su vida, no se originan en lo que tiene en común con otros, sino justamente en aquello singular, propio y original que no se determina desde lo material. Nacen de él. El detalle radica en que es éste, y a lo que se debe atender cuando se está frente a una persona que nos habla, sobre todo y sin descuidar los demás aspectos, es a aquello que es propio de ella por ser quien es y que de ninguna manera es común con otros. Todo el conocimiento personal se apoya en la mirada personal que dispone a la admiración, la esperanza y la amistad.

A un diálogo de tal naturaleza concurre todo el hombre integralmente considerado, se encuentra todo él en ese encuentro; la capacidad de oír, la mirada, sus palabras, sus sentimientos, sus gestos, todos elementos físicos integrados en un orden superior, que no anula sino que eleva. Es el orden de la racionalidad al cual se integran, formando parte, como signos visibles, de la bondad espiritual de un hombre que se comunica amando. Como un hombre que es testigo de la verdad.

Considerar la dimensión afectiva, el modo en que se generan los afectos, sus causas y efectos, la imaginación y demás sentidos internos y su lugar en la vida humana, el entendimiento y el modo de conocer, lo que busca la voluntad y el lugar de la libertad, así como los posibles desórdenes y, en especial, el orden que la vida humana exige; en pocas palabras, conocer profundamente la naturaleza humana en su complejidad y lo propio de los entes personales en cuanto personales, no es suficiente para conocer a una persona. Es absolutamente necesario apreciar cómo todo aquello que tiene carácter común se da en esta persona en forma única, irrepetible e incommunicable.

El esfuerzo debe estar centrado en aplicarse con intensidad a la comprensión de la persona, superando en la medida de lo posible el cansancio cuando sobrevenga. Se ha de procurar adquirir el hábito de mirar a la persona, con el fin de no reducirla a estadísticas, sino atender a ella respetuosamente, en su singularidad y altísima dignidad. Este hábito nos brinda una actitud de respeto y asombro ante cualquier hombre, para ingresar sólo donde él lo permita sin forzar bajo ninguna circunstancia el ingreso a su intimidad, que sólo se abre gracias al amor de amistad.

El conocimiento de la persona no es posible si uno no se encuentra connaturalizado con el bien. Un padre que no ama bien conoce mal. Un hombre “puede saber que hay un primer principio, un motor inmóvil, pero la dimensión verdaderamente sapiencial, a la cual se ordena la misma filosofía de santo Tomás de Aquino, está vedada a quien no se encuentra connaturalizado con lo bueno”¹⁶⁵⁶. Para conocer a la persona en su singularidad es indispensable la rectitud de la propia voluntad, es decir, la bondad, la pureza del corazón. De no estar connaturalizado con esto, falla el principio ordenador de todas las cosas del universo y, por tanto, no se alcanza el principio unitario a partir del cual juzgar el orden del cosmos, porque el orden del cosmos se juzga desde el Don. Aún cuando se pueda comprender que persona es substancia individual de naturaleza racional en la línea del ser, y Dios es la subsistente intelección de la intelección, a nuestra esposa, a nuestros hijos, a los allegados y a Dios no los conocemos si no somos sus amigos, si no tratamos con ellos, si no convivimos en la verdad y en el amor. Esto exige tener la mirada interior flechada en aquello que es lo más excelso que existe en el orden espiritual, pero “no con altiva soberbia, sino con amor piadoso de justicia”¹⁶⁵⁷.

El deseo natural que tiene todo hombre por conocer la verdad está íntimamente unido a la destinación que tienen todos los hombres para la amistad. Es por eso que en la cumbre de la felicidad humana hay un conocimiento, una contemplación y una amistad, pues lo único que puede llenar verdaderamente la capacidad de la inteligencia en su deseo de inteligibilidad es la contemplación de aquello que es máximamente inteligible y máximamente verdadero. La felicidad, decía Aristóteles, consiste en la operación más

¹⁶⁵⁶ AMADO, A., *Metafísica de la persona en santo Tomás de Aquino*, Conferencia dictada en la Universidad Santo Tomás, agosto 2004.

¹⁶⁵⁷ Sed sicut corpus ad ea quae sunt excels corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad ea quae sunt in spiritualibus excels erigendus est, non elation superbiae, sed pietate iustitiae. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, L.XII, 1,1.

perfecta de la más perfecta de las potencias, y esa operación perfecta es la contemplación de lo más perfecto, esto es, la persona.

CONCLUSIÓN

El hombre, como espíritu encarnado, está llamado a la plenitud mediante la donación de sí por el amor. Ello requiere, por su parte, apertura y reconocimiento del Don. Este reconocimiento, que integra la dimensión de profundidad e invisceración de lo verdaderamente entendido, moviliza interiormente su misma capacidad de amar y de donarse, de manera que puede comunicar aquello por lo que él mismo vive y según lo que constantemente se perfecciona. Desde este fundamento amoroso de la existencia, se nutre fecundamente la comunidad de los hombres que conviven en miras a un fin común, que es por lo mismo, un bien común a todos. Este bien común sólo es posible de asir en la medida en que cada uno es capaz de postergarse en aquello que resulta ilícito, e incluso en lo que es lícito, por el bien de todos.

La amistad, como intercambio de vida y comunión íntima, es el fin de la vida humana. Todo se ordena a que los hombres contemplen gozosamente la verdad que aman. Pero en este ordenamiento opera la libertad de cada ente personal, que dispone de su vida libremente a este fin. Así, la vida personal se transforma en un centro que se abre al bien de todas las personas. Esa vida personal, sólo por ser ella, se valora y atesora, por una sociedad así constituida, como lo más valioso en todo el universo. El hombre así dispuesto reconoce que sólo la persona es término de amor y de amistad, es el máximo

don, que debe ser amada por sí misma, y es una bien sublime que la sociedad debe custodiar siempre.

Para que el hombre pueda, si quiere, vivir humanamente, debe disponerse. Esta disposición, en el orden natural, se logra únicamente con la adquisición progresiva y ordenada de la virtud que perfecciona las potencias del ser humano integralmente para que pueda entender y amar adecuadamente. Resulta, de esta manera, absolutamente irrenunciable a todo hombre el sacrificio, para obtener paulatinamente, en algún grado, la fuerza espiritual que procura deseosamente ordenar todas sus dimensiones al bien de la razón.

El hombre, que por medio de la virtud se abre cada vez más plenamente a la luz de la razón superior que brilla en su interior y que luce en su conciencia de manera natural, para ir moldeando la propia vida según los principios del bien universal, que ante toda elección debe considerar, se hace en cada elección más humano.

Esta humanización del hombre requiere que perfeccione su inteligencia, su voluntad y su afectividad de manera que se unifique interiormente y pueda todo él obrar armónicamente. Sólo así es plenamente él mismo, y sólo siendo él mismo puede comunicarse auténticamente y reconocer auténticamente a otro. Así, la libertad es conquistada por la virtud que une a quien la práctica cada vez más intensa e íntimamente a la verdad y el bien.

La virtud hace al ser humano dueño de sus actos y ley para sí mismo, justamente por cuanto connaturaliza al hombre con la norma Buena que lo trasciende y regula sus decisiones morales. Toda la vida humana es una vida según la razón y por lo mismo una vida conceptual, y la virtud es la garante de este género de vida, porque sostiene la vida según la palabra amada. Por lo mismo, es una condición indispensable para que entre los hombre pueda reinar el amor, guardando la auténtica justicia que funda la verdadera paz y que posibilita un intercambio humano fértil, expresado en la cultura hereda, cultivada, enriquecida y que desea ser intensamente transmitida y gozada en sociedad.

Este perfeccionamiento sólo comienza naturalmente en la familia. Es un crecimiento en la tierra fértil de la comunidad de vida íntima que libremente nace de la amistad conyugal. Esta comunidad de vida tiene su comienzo en el corazón de un hombre que se compromete, por medio de una palabra, con una mujer que libremente se entrega, con la intención de darse mutuamente y dar frutos de vida abundante. La familia se ata

firmemente en la palabra interior del padre: fuente de estabilidad y sosiego espiritual del hogar.

Por esto podemos afirmar que la palabra paterna es el principio natural de la cultura. Por lo mismo, una cultura que renuncia a la paternidad es una cultura interiormente muerta. La figura del padre nos recuerda que la custodia y búsqueda de la vida no depende únicamente de la maternidad, porque la grandeza de la maternidad se refugia confiadamente en la entrega vigorosa de la masculinidad fiel. El padre es el hombre fiel. La cultura es sostenida por los hombres fieles, interiormente ricos que dan de sí gratuitamente, como signos de la misericordia infinita que mueve el cosmos. Esa riqueza espiritual que vivifica la cultura desde dentro es la herencia más indispensable para todo hombre en cuanto hijo de otro.

Esa herencia benévolamente transmitida asegura que el bien es el principio de todo y la bondad es la fuerza conmovedora que doblega el egoísmo. El don de sí es la clave silenciosa y oculta que nutre incesantemente la vida en familia, gracias, entre otras cosas, a una vida sacrificada con gozo y que recuerda siempre el sentido primero de la propia vocación, en la vida que otros ganan en virtud de la desinteresada postergación de sí mismo, que procura la paz y gozo profundo dentro del hogar.

El padre es en el sentido más puro y alto, naturalmente considerado, encarnación de la sabiduría que procura hacer grata la vida a los que conviven con él. Éste ha concebido en su interior una palabra potente y profunda que incesante y melodiosamente, en medio de los avatares, las desgracias, las alegrías, las tristezas, la prosperidad, el fracaso, sus limitaciones, le recuerda e ilumina desde el interior, afirmando gozosamente, desde lo más íntimo de sí y en armonía con lo más trascendente a sí mismo, para bien de todos los que le han sido confiados, y de la sociedad en su conjunto, que todo se ordena desde y para la persona, porque la persona es el centro de todo el universo.

Bibliografía

A) Básica

Sancti Aurelii Augustini, Opera en Patrologiae Cursus Completus, Serie Latina. Paris, accurate J-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, vv. XXXII-XLVII, 1861-1862.

Agustín De Hipona, *El libre albedrío*, Madrid, BAC, 1982.

Agustín De Hipona, *El Maestro*, Madrid, BAC, 1982.

Agustín De Hipona, *Naturaleza y origen del mal*, Madrid, BAC, 1982.

Agustín De Hipona, *La naturaleza del bien*, Madrid, BAC, 1982.

Agustín De Hipona, *Las confesiones*, Madrid, BAC, 2002.

Agustín De Hipona, *La Trinidad*, Madrid, BAC, 1985.

Agustín De Hipona, *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2001.

Agustín De Hipona, *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, BAC, 1962.

Agustín De Hipona, *Del bien del matrimonio*, Madrid, BAC, 1964.

Agustín De Hipona, *Sermones*, Madrid, BAC, 1981.

Agustín De Hipona, *Escritos atribuidos*, Madrid, BAC, 2002.

Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera Omnia. Iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita. Roma- Paris, 1884-1985. Editoriales: Typographia Polyglotta, S. C. Propaganda FIDE; Librairie Philosophique J. Vrin; Commissio Leonina.

Sancti Thomae Aquinatis, Summa Contra gentiles (textus leoninus), Taurini-Romae, Marietti, 1961.

Sancti Thomae Aquinatis, In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio, Taurini, Marietti, 1964.

Sancti Thomae Aquinatis, De Ente et essentia. Ed. M. D. Roland-Gosselin, Paris, J. Vrin, 1926.

Tomás De Aquino, *Suma de Teología,* Madrid, BAC, 1960.

Tomás De Aquino, *Suma de Teología,* Madrid, BAC, 2001.

Tomás De Aquino, *Suma contra los Gentiles,* Madrid, BAC, 1968.

Tomás De Aquino, *El ente y la esencia,* Pamplona, Eunsa, 2000.

Tomás De Aquino, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo,* Pamplona, Eunsa, 2002.

Tomás De Aquino, *Los principios de la Naturaleza,* Madrid, BAC, 2001.

Tomás De Aquino, *De Veritate,* Bolonga, Esd, 1992.

Tomás De Aquino, *Exposición del De trinitate de Boecio,* Pamplona, Eunsa, 1986.

Tomás De Aquino, *Las criaturas espirituales,* Madrid, BAC, 2001.

Tomás De Aquino, *De las virtudes,* Santiago de Chile, Uandes, 1997.

Tomás De Aquino, *Opúsculos selectos, I,* Madrid, BAC, 2005.

Tomás De Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles,* Pamplona, Eunsa, 2000.

Tomás De Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el alma,* Madrid, BAC, 2001.

Tomás De Aquino, *Sobre el mal,* Madrid, BAC, 2003.

Tomás De Aquino, *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan,* Pamplona, Eunsa, 2005.

Tomás De Aquino, *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles,* Pamplona, Eunsa, 2002.

B) Complementaria

Abbà, Giuseppe, "L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù", *Salesianum* 52, 1990, pp.799-818.

Abbà, Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, LAS, 1989.

Abbà, Giuseppe, "Una filosofia morale per l'educazione alla vita buona", *Salesianum* 53, 1991, pp.273-314.

Abbà, Giuseppe, *Lex et Virtus; studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983.

Adler, A., *El carácter neurótico*, Planeta – De Agostini, Barcelona 1994.

Adler, A., *Conocimiento del hombre*, Espasa – Calpe, Buenos Aires 1947.

Allers R., "The Vis Cogitativa and evaluation", en *The New Scholasticism*, 15 (1941) 195 – 221.

Allers R., *Naturaleza y educación del carácter*, Labor, Barcelona 1950.

Allers R., *Pedagogía sexual*, Miralce, Barcelona 1965.

Amado Fernández, A., *La educación cristiana*, Barcelona, Balmes, 1999.

Anatrella, Tony, *El sexo olvidado*, Bilbao, Editorial Sal Térrea, 1994.

Andereggen I., *Santo Tomás de Aquino, psicólogo*, en *Sapientia* 54 (1999) 59 - 68.

Andereggen I – Seligmann Z., *La psicología ante la gracia*, EDUCA, Buenos Aires 1999.

Andrianopoli, Mariacarla, "La proposta pedagogica di San Tommaso", en AA.VV., *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol.VII, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp.233-242.

Aranguren, J., *Antropología Filosófica*, Madrid, McGraw-Hill, 2003.

Aristóteles, *La Física*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.

Aristóteles, *Tratados de Lógica*, Madrid, Gredos, 1982-1988, 2 vols.

- Aristóteles, *Sobre el alma*, Madrid, Gredos, 2001.
- Aristóteles, *La Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Astorquiza, Patricia, *El hombre y la virtud*, Santiago, Ril, 2006.
- Baethelmy, A.L., "L'éducation: les bases d'une pédagogie thomiste", *Études religieuses* 125, 1925, pp.32 ss.
- Baethelmy, A.L., "Thomisme et éducation", *La Femme Belge juillet* 2, 1924, pp.133-156.
- Ballesteros, Juan Carlos P., "De Magistro. Introducción", *Mikael* 2, 5, 1974, pp.119-123.
- Balmes, Jaime, *Filosofía Fundamental*, en *Obras Completas*, vol.II, (B.A.C. 37), Madrid, La Editorial Católica, 1948, pp.XXXII-824.
- Basso, Domingo, "Un pilar de la moral tomista: la doctrina del apetito recto natural", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.V, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.375-402.
- Benito Alzaga, J.R., "El pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre el maestro y el alumno", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.393-399.
- Berger, P. *La reinterpretación de la sociología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- Berger, P. *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989.
- Berger, P. *Pirámides de los sacrificio*, Sal Terrae, Santander, 1979.
- Berger, P. *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979.
- Boecio, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium*, en J. Migne, *Patrologiae. Cursus completus*, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, T. LXIV, col.1338-1354.
- Braido, Pietro, "L'educazione morale nella prospettiva della teoria pedagogica generale", en AA.VV., *Educazione morale oggi. Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'UPS (Roma, 2-4 gennaio 1983)*, Roma, LAS, 1983, pp.59-85.
- Braido, Pietro, *Filosofia dell'educazione*, Zürich, PAS Verlag, 1967.

- Braido, Pietro, "Principi di filosofia dell'educazione", en AA.VV., *Educare. Sommario di Scienze Pedagogiche*, vol.I, Roma, Pontificio Ateneo Salesiano, 1959, pp.11-77.
- Braido, Pietro, *La teoria dell'educazione e i suoi problemi*, Züeich, PAS Verlag, 1968.
- Brameld, T.B., *Philosophies of Education in Cultural Perspective*, Nueva York, Dryden Press, 1955.
- Brauer, T., *Thomistic principles in a catholic school*, St. Louis, Herder, 1949.
- Brennan, R. E., *Psicología general*, Morata, Madrid 1961.
- Calá-Ulloa, G., "Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico", *Sapientia* 3, 1959, pp.219-233.
- Calá-Ulloa, G., "Il problema pedagogico", en *Grande Antologia Filosofica*, vol.IV, Milano, Marzorati, 1973, pp.1045-1046.
- Caldera, R.T., *El oficio del sabio*, Caracas, Ediciones El Centauro, 1996.
- Caló, G., "Il problema pedagogico", *Sapientia* 8, 1955, pp.337-341.
- Canals, Francesc, "Introducció", en Sant Tomàs d'Aquino, *Antologia metafísica*, Barcelona, Edicions 62, 1991.
- Canals, F. *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 1981.
- Canals, F. "Génesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas", *Sapientia* 53, 203, pp.97-110.
- Canals, F., *"Mundo histórico y reino de Dios"*, Ediciones Scire, Barcelona, 2005.
- Canals, F., *Sobre Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- Canals, F., "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", en AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis*, Génova-Barcelona, 1976.

Canals, F., *Tomás de Aquino un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004.

Cardona, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Madrid, Rialp, 1990.

Cardona, Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1973.

Carmo, R., "*Readiness*" na moderna psicologia pedagogica a luz da pedagogia tomista, estratto da tesi di laurea, Roma-MG Brasil, PUST-Juiz de Fora, 1979.

Caturelli, Alberto, *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás*, Córdoba (Argentina), Instituto de Metafísica, 1954.

Caturelli, Alberto, "La estudiosidad y la vida espiritual", *Sapientia* 42, 1987, pp.167-176.

Caturelli, Alberto, *Filosofía cristiana de la educación*, Universidad Nacional de Córdoba, 1985.

Caturelli, Alberto, "Filosofía tomista, educación y teología en Fray Alberto García Vieira O.P. (1912-1985)", *Sapientia* 42, 1987, pp.124-137.

Caturelli, Alberto, "La Neo-Scolastica e la pedagogia", *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* 27, 1934, pp.241-247.

Columbu, M., "Il fine dell'educazione secondo i principi di Santo Tommaso", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.426-438.

Composto, R., "Il pensiero Pedagogico di Santo Tommaso nella XI quaestio del 'De '", *Archivio di Filosofia* 12, 1942, pp.87-104.

Concilio Vaticano II, *Gravissimus educationis*, AAS 58, 1966, pp.728-739.

Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, AAS 58, 1966, pp.713-727.

Congar, M.J., "Note sur le gnose ou l'enseignement religieux des savants et des simples selon saint Thomas", *Bulletin Thomiste* 8, 1931, pp.5-7.

- Conlon, Lawrence, *Deference in Teaching according to Saint Thomas*, extracto de tesis doctoral, Roma-Ottawa, Pontificio Ateneo de Santo Tomás, 1965.
- Conway, P.H., *Principes of education: a thomistic approach*, Washington, The Thomist Press, 1960.
- Copleston, Frederick, *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. cast., México, FCE, 1960.
- Corallo, Gino, "Il concetto di educazione nell'enciclica 'Divini Illius' di Pio XI e la formazione dei giovani religiosi", *Salesianum* 13, 4, 1951, pp.510-531.
- Corallo, Gino, *L'educazione. Problemi di pedagogia*, Turín, S.E.I., 1961.
- Corallo, Gino, *Educazione e libertà. Presupposti filosofici per una pedagogia della libertà*, Turín, S.E.I., 1951.
- Corallo, Gino, *Pedagogia della libertà. Saggio di pedagogia generale*, Turín, S.E.I., 1951.
- Corbishley, S.J., "Saint Thomas and the educational theory", *Dublin Review* 112, 1932, pp.1-13.
- Corcoran, T., "The Catholic Philosophy of Education", *Studies* 19, 1930, pp.199-210.
- Cordovani, P.M., "S. Tommaso nella parola di SS. Pio XI", *Angelicum* 6, 1929, pp.3-12.
- Crisóstomo, Juan, *Sobre la vanagloria y la educación de los hijos*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1997.
- Darós, William, "¿Ciencia o actividad política en la docencia? Perspectiva tomista sobre la relativa dependencia y autonomía del proceso dialéctico", *Sapientia* 40, 1985, pp.197-216.
- Darós, William, "La educación del alma en el hombre", en AA.VV., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, "Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 28", Milano, Massimo, 1987, pp.559-563.
- Darós, William, "Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino", *Sapientia* 8, pp.341-343.

- Darós, William, "Exigencia ética en el docente", en AA.VV., *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol.II, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp.107-112.
- De la Noi, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, 1963.
- Deman, Thomas, "L'acrosissement des evrtus dans S. Thomas et dans l'école thomiste", *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937, pp.138-156.
- Deman, Thomas, "Le concurs de la connaissance à la vertu", *Revue de l'Université d'Ottawa* 10, 22, 1952, pp.34-103.
- Derisi, Octavio Nicolás, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Madrid, CSIC, 1975.
- Derisi, Octavio Nicolás, *Esencia y vida de la persona humana*, Buenos Aires, Emecé, 1979.
- Derisi, Octavio Nicolás, *Doctrina de la Inteligencia*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980.
- Derisi, Octavio Nicolás, "El maestro según Santo Tomás", *Sapientia* 32, 1977, pp.321-324.
- Devaud, E., *Per una scuola attiva secondo l'ordine cristiano*, Brescia, La Scuola, 1953.
- Devy, V., "La pédagogie de Saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa* 1, 1932, pp.139-162; 2, 1933, pp.5-23.
- Di Napoli, G., *Il concetto di Educazione: Lineamenti di Educazione filosofica pedagogica*, Roma, Studium Ed., 1952.
- Di Napoli, G., *Tommaso d'Aquino: il "De Magistro"*, Torino, S.E.I., 1954.
- Donlon, T.C., *Theology and Education*, Dubuque, W.C. Brown C°, 1952.
- Donohue, J.W., "Lo scolastico: l'Aquinate", en *Gli ideali educativi*, Brescia, La Scuola, 1972, pp.141-169.

- Donohue, J.W., *The teaching-learning process according to St. Thomas and Henry C. Marrison*, extracto de tesis doctoral, St. Louis University, 1950.
- Donohue, T., *The Educational Directives of Pius XII*, extracto de tesis doctoral, New York, Forham University, 1956.
- Dufault, L., "The aristotelian-thomistic concept of education", *The New Scholasticism* 20, 3, 1946, pp.239-257.
- Echavarría, M. F. "Memoria e identidad según santo Tomás", en *Sapientia* 57 (2002) 91 – 112.
- Echavarría, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, 2004.
- Echeverría, Mauricio, *Algunos medios para la educación de las virtudes morales a partir de textos de Santo Tomás de Aquino*, extracto de tesis doctoral, Roma-Santiago de Chile, Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1997.
- Echeverría, Mauricio, "Los objetivos transversales y la educación en virtudes", *Pensamiento educativo* 22, 1998, pp.275-291.
- Edwards, A., "Tomás de Aquino y la pedagogía", *Teología y vida* 17, 1970, pp.48-64.
- Elders, Leo J., *Santo Tomás de Aquino hoy y otros estudios*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1989.
- Elders, Leo J., *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1992.
- Fabro, Cornelio, *Introducción al tomismo*, Madrid, Rialp, 1967.
- Fabro, Cornelio, *Introducción al problema del hombre*, Madrid, Rialp, 1982.
- Fabro, Cornelio *et al.*, *Las razones del tomismo*, trad. cast., Pamplona, EUNSA, 1980.

- Facchetti, V., "Il 'De Magistro' di Tommaso d'Aquino e l'odierna problematica pedagogica", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, 446-453.
- Farrell, A.P., *The Jesuit Code of Liberal Education*, Milwaukee, The Bruce Publishing, 1938.
- Farrel, W., *Guía de la Suma Teológica*, Madrid, Palabra, 1982.
- Ferraro, M.C., "San Tommaso nella pedagogia ieri ed oggi", *Doctor Communis* 1, 1992, pp.167-178.
- Filipi, S. "El hombre sujeto de la educación en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino", *Sapientia* 44, 1989, pp.11-34.
- Forlivesi, Marco, "Rapporti tra intelletto e volontà nell'opera di Tommaso d'Aquino", *Divus Thomas* 13, 1, 1996, p.222-258.
- Forment, Eudaldo, "Las definiciones tomasianas de virtud", en AA.VV., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge - Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, New York - Ottawa - Toronto, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 1992, pp.665-675.
- Forment, Eudaldo, "La familia educatrice della libertà", AA.VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, "Philosophia 23", Bologna, ESD, 1994, pp.145-173.
- Forment, Eudaldo, *Filosofía del ser*, Barcelona, PPU, 1988.
- Forment, Eudaldo, "Fundamentos filosóficos de la enseñanza de la Filosofía", en AA.VV., *Enseñanza de la Filosofía en la educación secundaria*, "Tratado de educación personalizada 26", Madrid, Rialp, 1991, pp.19-124.
- Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998.
- Forment, Eudaldo, *Id a Tomás*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998.

Forment, Eudaldo, *Introducción a la Metafísica*, 2ª ed., Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

Forment, Eudaldo, "La persona humana", en AA.VV., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I "El hombre en cuerpo y alma", Valencia, Edicep, 1994, pp.683-954.

Forment, Eudaldo, *Persona y modo sustancial*, 2ª ed., Barcelona, PPU, 1984.

Forment, Eudaldo, "El ser personal, fundamento de la educación", en AA.VV., *El concepto de persona*, "Tratado de educación personalizada 2", Madrid, Rialp, 1989, pp.55-95.

Forment, Eudaldo, *Ser y persona*, Barcelona, Univ. de Barcelona, 1983.

Formentín, Justo, "La educación del hombre en función de la angelología de Santo Tomás", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.454-459.

Fosbery, Aníbal, *La doctrina de la iluminación y el medioevo*, Tucumán, UNSTA, 1975.

Fuentes, M. A., *Educación de los afectos*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, 2007.

García de Haro, Ramón, *L'agire morale & le virtù*, "Ragione & Fede 6", Milano, Ares, 1988.

García de Haro, Ramón, *La vida cristiana*, Pamplona, EUNSA, 1992.

García del Muro, Juan, *Ser y conocer*, Barcelona, PPU, 1992.

García Hoz, Víctor, *¿Qué es educación personalizada?*, Buenos Aires, Docencia, 1979.

García Hoz, Víctor, *Educación personalizada*, Madrid, Instituto de Pedagogía del C.S.I.C., 1970.

García Hoz, Víctor, *Principios de Pedagogía sistemática*, Madrid, Rialp, 1961.

García Hoz, Víctor, *La tarea profunda de educar*, 4ª ed., Madrid, Rialp, 1979.

García López, Jesús, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona, EUNSA, 1967.

García López, Jesús, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976.

García López, Jesús, *El sistema de las virtudes humanas*, México, Editora de Revista, S.A. de C.V., 1986.

García López, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1987.

García López, Jesús, *El valor de la verdad y otros estudios*, Madrid, Gredos, 1965.

García Vieyra, Alberto, "Educación cristiana", *Mikael* 9, 26, 1981, pp.93-107.

García Vieyra, Alberto, *Ensayos sobre pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclée de Brower, 1949.

García Vieyra, Alberto, "El interés en pedagogía", *Philosophia* 6, 1946, 258-274.

García Vieyra, Alberto, "Magisterio divino y educación", *Ortodoxia* 12-13, 1946, pp.40-67.

García Vieyra, Alberto, "La pedagogía, ciencia práctica", *Ortodoxia* 9, 1945, pp.48-77.

García Vieyra, Alberto, "La pedagogía del interés y del amor", *Philosophia* 1, 1945, pp.301-321.

García Vieyra, Alberto, "Principios de educación", *Philosophia* 1, 1944, pp.51-72.

Garrigou-Lagrange, Réginald, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Roma, 1951.

Garrigou-Lagrange, Réginald, *Dios. I. Su existencia. II. Su naturaleza*, trad. cast., Madrid, Palabra, 1977, 2 vols.

Garrigou-Lagrange, Réginald, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, trad. cast., Madrid, Palabra, 1980.

Garrigou-Lagrange, Réginald, *Las tres edades de la vida interior*, trad. cast., 7ª ed., Madrid, Palabra, 1992.

- Gauthier, R.-A., *Magnanimité; l'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, "Bibliothèque Thomiste 28", Paris, Vrin, 1951.
- Geiger, L.B., "L'homme, image de Dieu. A propos de Summa theologiae I, 93, 4", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66-1974, pp.511-532.
- Gilson, Étienne, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Pamplona, EUNSA, 1978.
- Gilson, Étienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, Random House, 1956.
- Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. cast., Buenos Aires, Emecé, 1953.
- Gilson, Étienne, *El realismo metódico*, trad. cast., Madrid, Ediciones Encuentro, 1997.
- Gilson, Étienne, *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Madrid, Aguilar, 1944.
- Gilson, Étienne, *El ser y la esencia*, trad. cast., Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.
- Gilson, Étienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. cast., Madrid, Rialp, 1960.
- González Álvarez, Ángel, *Filosofía de la educación*, 2ª ed., Madrid, Escuela Española, 1956.
- González Álvarez, Ángel, *Tratado de Metafísica*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1979, 2 vols.
- González López, Jesús, "Valores, educación y persona en la perspectiva de un humanismo cristiano", en AA.VV., *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol.II, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp.119-133.
- González-Pola, Manuel, "Promoción de la cultura religiosa, exigencia de la dimensión ética de la persona humana", en AA.VV., *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol.II, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp.49-57.
- Gordillo, María Victoria, *Desarrollo moral y educación*, Pamplona, EUNSA, 1992.
- Grabmann, M., "Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas d'Aquino", *Die Christliche Schule* 1910, pp.145-151.

Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1949.

Grabmann, M., "Fra Remigio dei Girolami O.P., discepolo di san Tommaso d'Aquino e maestro di Dante", *Scuola Cattolica* 53, 1925, pp.267-281 y 347-368.

Grandinetti, A., "L'attualità della Pedagogia metodologica tomista nel 'De Magistro'", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.464-466.

Gredt, Iosephus, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 4ª ed., Friburgi Brisgoviae, Herder & Cº, 1926, 2 vols.

Hebb, D., *The organizatio of behavior*, New York, WILEY, 1949.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, ed. Monchi solesmenses, I, Desclée, Paris 1931.

De la Cruz, J., *Obras completas*, Madrid, BAC, 1998.

Juan Pablo II, *La cultura y la educación*, Eunsa, Pamplona, 1986

Juan Pablo II, *La redención del corazón*, Madrid, Palabra, 2002.

Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, Santiago de Chile, Planeta, 2005.

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Santiago de Chile, Planeta, 1999.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (traducción al castellano: *Crítica de la Razón pura*, 4ª ed., Madrid, Alfaguara, 1985).

Kant, Immanuel, *Das Ende aller Dinge*, Werke; W. Weischedel, 1964.

Kelly, W., *Psicología de la Educación*, Madrid; Ediciones Morata, 1920.

Lobato, Abelardo, "La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino", *Journal Philosophique*, 2, 1985.

Lobato, Abelardo, "El cuerpo humano", en AA.VV., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I "El hombre en cuerpo y alma", Valencia, Edicep, 1994, pp.99-335.

Lobato, Abelardo, *Dignidad y aventura humana*, "Horizonte dos mil. Textos y Monografías 5", Salamanca - Madrid, San Esteban - Edibesa, 1997, pp.273.

Lobato, Abelardo, "La filosofía cristiana de la libertad", en AA.VV., *La filosofía cristiana, hoy. Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, Córdoba, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, vol.III, pp.1231-1258.

Lobato, Abelardo, "La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino", en AA.VV., *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol.I, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica - Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp.51-82.

Lobato, Abelardo, "Introduzione generale", en Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, vol.I. "La Verità", Ed. Studio Domenicano, 1992, pp.5-65.

Lobato, Abelardo, "El lenguaje y la palabra en Tomás de Aquino. Santo Tomás 'homo loquens'", en *Revista de Filosofía*, 22, 65, pp.132-148.

Lobato, Abelardo, "El Maestro en teología en el proyecto de Santo Tomás", *Sapientia* 42, 1987, pp.177-198.

Lobato, Abelardo, "El obispo Garcés y la Bula *Sublimis Deus*", en AAVV, *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1988, pp.771-792

Lobato, Abelardo, "La paideia exigida por la verdad", en AA.VV., *La formazione integrale domenicana*, Bologna, ESD, 1996, pp.273-292.

Lobato, Abelardo, "La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.274-293.

Lobato, Abelardo, "Presencia e influjo de Santo Tomás de Aquino en la evangelización de América", *Doctor Communis* 1993, pp.3-39.

Lobato, Abelardo, "El problema del hacer humano", *Salmanticensis* 13, 2, pp.283-325.

- Lobato, Abelardo , "Santo Tomás, Magister in Sacra Theologia. El *Principium* de su Magisterio", *Communio* (Sevilla) 21, 1, 1988, pp.49-70.
- Lobato, Abelardo, *Santo Tomás de Aquino, arquitecto de la vida universitaria. El profesor ideal en la paideia tomista*, Madrid, Universidad San Pablo CEU, 1996, pp.58.
- Lobato, Abelardo, "Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la 'Aeterni Patris'", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.VIII, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.7-28.
- Lobato, Abelardo, *Ser y Belleza*, Barcelona, Herder, 1965.
- López Herrerías, José Ángel, *Tratado de Pedagogía general. La educación de la complejidad humana*, Madrid, Playor, 1996.
- López Medel, Jesús, "Dimensión ética en la tarea educadora", en AA.VV., *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol.II, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp.157-178.
- Lubienska, Hélène, "La contemplation silencieuse chez les enfants", *Nova et Vetera* 1951, p.193.
- Luzuriaga, Lorenzo, *Diccionario de pedagogía*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- Luzuriaga, Lorenzo, *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires, Losada, 1967.
- Macintyre, Alasdair, *After Virtue; a study in moral theology*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1981.
- Macintyre, Alasdair, *Three rival versions of Moral enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1990.
- Maier, A., *Scienza e filosofia nel medioevo, saggi sui secoli XIII e XIV*, Milano, Jaca Book, 1984.
- Maieru, A., "Tecniche d'insegnamento", en AA.VV., *Le scuole degli ordini mendicanti (sec.XIII-XIV)*, Todi, 1978, pp.267-279.

- Makdisi, G., "The scholastic method in medieval education: an inquiry into its origin in law and theology", *Speculum* 49, 1984, pp.640-661.
- Manser, G-M., *La esencia del tomismo*, trad. cast., 2ª ed., Madrid, CSIC, 1953.
- Mandonnet, P., *Introduction à Quaestiones Disputatae S. Thomas Aquinatis*, Paris, 1925.
- Mangieri, G., "Presupposti di una educazione nel pensiero di S. Tommaso", *Sapientia* 1951. pp.309-324.
- Mansion, A., "L'eudémisme aristotélicien et la morale thomiste", *Xenia Thomistica* I, Roma, 1925, pp.429-449.
- Manzanedo, M. F., "La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales", *Angelicum* LXVII (1990) 329 – 363.
- Manzanedo, M. F., "El dormir y el soñar según santo Tomás", *Studium* 37 (1997) 385 – 411.
- Maritain, Jacques, "Le Docteur Angélique", en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol.IV, Friburgo, Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, 1983, pp.9-191.
- Maritain, Jacques, "La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet", en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol.V, Friburgo, Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, 1982.
- Maritain, Jacques, "Pour une Philosophie de l'Éducation" (anteriormente, *L'Éducation à la croisée des chemins*), en Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol.VIII, Friburgo, Éditions Universitaires - París, Éditions Saint-Paul, 1988, pp.765-988.
- Martínez García, Enrique, "Educare la parola umana", en AA.VV., *Il Linguaggio della Trascendenza. Atti del convegno internazionale di Roma (15-16 dicembre 1995)*, (suplemento de *Identità Cattolica* 2), Roma, 1977, pp.83-88.
- Martínez García, Enrique, "La ordenación personal de la educación", en AA.VV., *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (Barcelona, septiembre 1993)*, vol.II, Barcelona, Editorial Balmes, 1994, pp.591-605.

- Martínez García, Enrique, "La persona dell'educatore", en AA.VV., *Persona e famiglia. Atti del Convegno della Società Internazionale Tommaso d'Aquino (14 Dicembre 1996, Abbazia di Fossanova - Latina)*, Marina di Minturno (Latina), Caramanica Editore, 1999, pp.145-155.
- Martínez García, Enrique, "Santo Tomás, maestro para el tercer milenio", en prensa.
- Martínez García, Enrique, "El status virtutis, fin de la educación según Santo Tomás", en *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, pp.385-393.
- Martínez Porcell, Juan, *La incomunicabilidad ontológica de la persona humana*, Barcelona, PPU, 1992.
- Martínez Porcell, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona, Editorial Balmes, 2008.
- Melendo, Tomás, *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1997.
- Melina, Livio, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, Città Nuova Editrice, 1987.
- Merks, Karl-Wilhelm, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines "autonomen" Normenbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summe theologiae des Thomas von Aquin*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1978.
- Miano, Vincenzo, "Una Summa Pedagogica", *Orientamenti Pedagogici* 2, marzo-abril 1962, p.285.
- Miano, Vincenzo, "Educazione e libertà", *Salesianum* 14, 2, 1952, pp.317-327.
- Miano, Vincenzo, "La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo", *Supplemento Pedagogico di Scuola Italiana Moderna*, dic. 1949, pp.9-14.
- Millán Puelles, Antonio, *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996.
- Millán Puelles, Antonio, *La formación de la personalidad humana*, 7ª ed., Madrid, Rialp, 1989.
- Millán Puelles, Antonio, *Fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994.
- Millán Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 2001.

Millán Puelles, Antonio, *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997.

Millán Puelles, Antonio, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pp.636.

Millán Puelles, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1995.

Millán Puelles, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, CSIC, 1951.

Millán Puelles, Antonio, *La síntesis humana de la naturaleza y la libertad*, Madrid, Rialp, 1961.

Millán Puelles, Antonio, *Sobre el hombre y la libertad*, Madrid, Rialp, 1976.

Millán Puelles, Antonio, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995.

Muñoz-Alonso, A., "El maestro en la educación", en AA.VV., *Il problema pedagogico. Atti del X Convegno del centro di studi filosofici-Gallarate (1954)*, Brescia, Morcelliana, 1955, pp.76-79.

Muraro, M., "La studiosità e la curiosità nel pensiero di San Tommaso", *Annali Chieresi I* 1988, PP.67-85.

Murtas, D.E., "Per una Teologia dell'educazione", *Salesianum* 14, 2, 1952, pp.288-316.

Muscará, Francisco, *Hacia una Teología de la educación*, Buenos Aires, Ed. FASTA, 1996.

Nardi, B., *Il pensiero pedagogico medioevale*, Firenze, Valecchi, 1956.

Nardo, B., *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antiqua e medioevale*, Roma, 1952.

Naval Durán, Concepción, *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*, Pamplona, EUNSA, 1995.

Naval Durán, Concepción, *Educación ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Pamplona, EUNSA, 1995.

Naval Durán, Concepción, *Enseñanza y comunicación*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1996.

- Neff, F.C., *Filosofía y educación*, Buenos Aires, Troquel, 1968.
- Neri, M., "El pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre el maestro y el alumno, y algunos problemas contemporáneos en la educación", *Revista de Filosofía* (México) 7, 1974, pp.215-227.
- Pablo VI, *Alocución a la Pontificia Universidad Gregoriana, 12-III-1964*, AAS 56, 1964, pp.363-367.
- Pablo VI, *Discorso di chiusura del VI Congresso Tomistico Internazionale, 10-IX-1965*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, AAS 57, 1965, pp.788-792.
- Pablo VI, *Discorso nel Congresso Tomistico Internazionale, 12-IX-1970*, AAS 62, 1970, pp.602-609.
- Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, AAS 66, 1974, pp.673-702.
- Pace, E.A., "St. Thomas' theory of education", *Catholic University Bulletin* 8, 1920, pp.290-303.
- Palacios, Leopoldo Eulogio, "La persona humana", en AA.VV., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989, pp.42-54.
- Palacios, Leopoldo Eulogio, *La prudencia política*, Madrid, Rialp, 1945.
- Palet, M., *La educación de las virtudes en la familia*, Barcelona, Ediciones Scire, 2007
- Palet, M., *La familia educadora del ser humano*, Barcelona, Scire/Balmes, 2000.
- Palstermann, J., "La direction des autres d'après Saint Thomas d'Aquin", *Ephemerides theologicae Lovanienses* 37, 1961, pp.503-556.
- Pangallo, Mario, *"Habitus" e vita morale*, Napoli, LER, 1988.
- Parenti, Sergio, "Morale dell'obbedienza e morale delle virtù", *Divus Thomas* 13, 1996, pp.118-156.
- Petit, José M^a, *La Filosofía de la Naturaleza como saber filosófico*, Barcelona, Ediciones Acervo, 1980.
- Petit, José M^a, "Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino", *Espiritu* 44, 111, 1995, pp.73-83.

Piemonte, G.A., "La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de teología en la Universidad de París", *Sapienza* 21, 1966, pp.49-54.

Pieper, Josef, "Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones", trad. cast., en Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1973, pp.203-391.

Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, trad. cast., 3ª ed., Madrid, Rialp, 1990.

Pío X, *Doctoris Angelici*, AAS 6, 1914, pp.336-341.

Pío XI, *Divini illius Magistri*, AAS 22, 1930, pp.49-86.

Pío XI, *Studiorum ducem*, AAS 15, 1923, pp.309-326.

Pío XII, *Humani generis*, AAS 42, 1950, pp.561-578.

Polo, L., *Ética, hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, AEDOS, 1996.

Plutchik, R., *Emotions: A general psychoevolutionary theory*, New York, Scherer and P. Ekman, 1984.

Rhonheimer, Martin, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck - Wien, Tyrolia Verlag, 1987.

Rivera, José - Iraburu, José M^a, *Espiritualidad católica*, Madrid, Centro de Estudios de Teología espiritual, 1982.

Rizzello, R., "Educazione intellettuale in San Tommaso d'Aquino: ruolo del docente e del discente", *Annali Chieresi* 1, 1985, pp.85-103.

Rizzello, R., "Il fondamenti dell'attività educativa. Necessità e possibilità dell'educazione", *Annali Chieresi* 1, 1987, pp.88-111.

Rizzello, R., "Il rapporto educativo nel pensiero di Santo Tommaso d'Aquino", *Annali Chieresi* 1, 1986, pp.107-128.

- Rodríguez, Victorino, "Introducción y notas a las cuestiones 22 a 70 de la Parte I-II", en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol.2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p.375-378.
- Rodríguez, Victorino, "Persona digna en una sociedad justa", en AAVV, *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Barcelona, septiembre 1993, vol.I, Barcelona, Editorial Balmes, 1994, pp.89-95.
- Rodríguez, Victorino, *Los sentidos internos*, Barcelona, PPU, 1993.
- Rodríguez, Victorino, *Temas clave de Humanismo cristiano*, Madrid, Speiro, 1984.
- Sanz, M. L., *Psicología, mente y conducta*, Bilbao, DESCLÉES DE BROUWER, 1997.
- Sertillanges, A.D., *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud & Gay, 1928.
- Sertillanges, A.D., *S. Thomas d'Aquin*, 4ª ed., Paris, 1925, 2 vols.
- Sertillanges, A.D., *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes*, Paris, Editions de la revue des jeunes, 1921.
- S. Gregorii Papae, cognometo Magni, *Opera Omnia*, Patrologia Latina t. LXXV, J. P. Migne, Paris 1857.
- S. Juan de la Cruz, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1990.
- Slavin, R.J., "The thomistic concept of education", en AA.VV., *Essays in thomism*, New York, Sheed & Ward, 1942, pp.311-332.
- Soloviev, V., "Los tres diálogos y el relato del anticristo", Scire, Barcelona, 1999.
- Sokolowski, R., "De Magistro: the concept of teaching according to St. Thomas Aquinas", *Studies in philosophy and history of philosophy* 1, 1961, pp.160-193.
- Stock, M., "Sense Consciousness According to St. Thomas", *The Thomist*, 21 (1958) 415 – 486.
- Tassi, E., "L'azione intellettuale del maestro nel pensiero di San Tommaso d'Aquino e Santo Agostino", *La palestra del Clero* 46, 1967, pp.1511-1522.

Tauzin, S., "Santo Tomás e a pedagogia moderna", *Rivista brasileira de Pedagogia* 38-39, 1937, pp.118-129.

Terzi, Carlo, "Il 'maestro' in S. Tommaso", en AA.VV., *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974)*, vol.V, Napoli, Ed. Domenicana Italiana, 1977, pp.467-473.

Tincani, G., "L'azione intellettuale de maestro secondo S. Tommaso d'Aquino", *La Scuola cattolica* 48, 1920, pp.37-50.

Tocco, Guillermo de, "*Hystoria beati Thomae*", en *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinate*, Toulouse, suplemento de la *Revue Thomiste*, 1911-34, pp.65-145.

Todoí, José, "Los fundamentos de la educación en Santo Tomás de Aquino", en AAVV, *Actas del Congreso Internacional de Pedagogía*, Santander-San Sebastián, 1949, vol.II, Madrid, 1950, pp.395-420.

Tomar, Francisca, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, Barcelona, PPU, 1993.

Tusquets, Juan, "La posición de santo Tomás respecto a las cuatro causas de la educación", *Revista Española de Pedagogía* 59, julio-septiembre 1957, pp.175-186.

Tusquets, Juan, "Prólogo del traductor", en Josef Göttler, *Pedagogía sistemática*, Barcelona, Herder, 1955, pp.17-27.

Úbeda Purkiss, M., "El sensus communis en la psicología aristotélica", *Salmanticensis* 3, 1956, pp.30-67.

Uccelli, P.A., "Di una lettera di Santo Tommaso intorno al modo di studiare", *La scienza e la fede* 84, 1872, pp.293-308.

AA.VV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, Varios lugares, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.

AA.VV., *Commentary on the Four Gospels by S. Thomas Aquinas*, Oxford-Londres, 1864.

AA.VV., *Il concetto di "Sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso*, Palermo, Enchiridion, 1983.

- AA.VV., *Metafísica de la familia. Estudio introductorio a la deontología de la educación*, Pamplona, EUNSA, 1995.
- Van Acker, L., "Santo Tomàs de Aquino e a escola nova", *A oderm* 12, 1931, pp.138-145.
- Vanni Rovighi, S., "Illuminazione Agostiniana ed Illuminazione Tomistica", en AA.VV., *Filosofia e Cristianesimo. Atti del Secondo Convegno di Studici Filosofici Cristiani*, Milano, 1947, pp.312-317.
- Verneaux, Roger, *Introduction générale et Logique*, París, Beauchesne et ses fils, 1964, (traducción al castellano: *Introducción general y Lógica*, 4ª ed., Barcelona, Herder, 1980).
- Villa, G., "L'evoluzione storica del concetto di 'maestro'", *Rassegna Italiana di Pedagogia* 3, 1943, pp.73-86.
- Villalpando, J.M., *Filosofía de la educación*, México, Porrúa, 1968.
- Villarán, Carmen Rosa, "Análisis de la axiología de la educación a la luz de la doctrina del 'Dr. Humanitatis' Sto. Tomás de Aquino", en AA.VV., *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol.II, Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp.211-224.
- Viotto, Piero, *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*, Milano, Vita e Pensiero, 1985.
- Viotto, Piero, "Il personalismo pedagogico", en AA.VV., *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol.VII, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp.223-231.
- Vitz, P., *Faith of the Fatherless: the Psychology of Atheism*, Spece Publishing Co., Dallas, 1999.
- Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, Santiago de Chile, Planeta, 1991.
- Wojtyla, K., *El don del amor*, Madrid, Ediciones palabra, 2000.
- Wojtyla, K., *Ejercicios espirituales para jóvenes*, Madrid, BAC popular, 1982.
- Wojtyla, K., *Signo de contradicción*, Madrid, BAC minor, 2003.

