

Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás

Benjamín Olivares Bøgeskov

De acuerdo con Sto. Tomás la perfección de la vida humana, en la cual se haya su fin último y su felicidad, no es otra cosa que la operación más perfecta de la potencia más perfecta.¹ De entre todas las operaciones, el Aquinate, defiende que las operaciones del intelecto especulativo y las virtudes intelectuales que lo perfeccionan son las más nobles, incluso más nobles que las virtudes las morales.² Ahora bien, de entre las virtudes intelectuales la más digna es la sabiduría³, la cual es más digna incluso que la virtud de la prudencia, que hace al hombre moralmente bueno.⁴ De este modo, el acto de contemplación intelectual informado por la virtud de la sabiduría sería el acto más perfecto del ser humano, y consecuentemente, en él encontraría el hombre su fin último y su felicidad.

Artículo recibido el 26 de febrero de 2013 y aceptado para su publicación el 3 de abril de 2013.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, in c.

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 3, in c. “Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus... Unde, simpliciter loquendo, virutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum”.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 5, in c. “Magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium: considerat causam altissimam, quae est Deus... Sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus...”

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* q. 66, a. 5, ad 1 “impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi ut dicitur in IV Ethc, maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo”.

Llegado a este punto uno puede preguntarse ¿cómo puede Sto. Tomás poner la felicidad última del hombre en un acto que no nos hace moralmente buenos? En efecto, semejante primacía del acto intelectual puede levantar múltiples objeciones, pues pareciera menoscabar tanto el valor de la vida práctica en la cual el hombre ocupa la mayoría de su tiempo, como el valor fundamental de la bondad moral, y sobre todo el valor que el cristianismo ha dado al acto de caridad. Una solución común a este conflicto consiste en insistir en que para el aquinate semejante superioridad de la sabiduría respecto a las otras virtudes, proviene de una comparación *simpli-citer*, es decir, absolutamente considerada sabiduría es superior a toda otra virtud, pero que si la comparación se hace *secundum quid*, es decir, según cierto aspecto, la limitación del acto sapiencial en la vida presente del hombre, nos revelaría que las virtudes morales son secundum quid más altas que las intelectuales, en la vida presente.

Esta solución corre el peligro de ser mal interpretada llevándonos a concluir que la primacía del acto intelectual y la felicidad consiguiente de su operación es algo que hemos simplemente de esperar en la vida futura, mientras la vida del hombre viador ha de avocarse a la práctica tanto moral como técnica. Lo cual no sólo no corresponde a la opinión del santo doctor, sino que además a esta posición se le puede objetar, que termina desligando la práctica del bien del conocimiento del bien.

En las páginas siguientes intento presentar cómo Sto. Tomás puede por una parte defender la primacía del acto sapiencial, sin que esto menoscabe la ni importancia fundamental tanto de la rectitud moral, ni de la caridad.

I. Naturaleza de la felicidad imperfecta

Sto. Tomás distingue entre una *felicidad perfecta*, superior a nuestro conocimiento natural y una *felicidad imperfecta*⁵, alcanzable según nuestra existencia actual. Si bien existe un consenso entre los comentaristas respecto a la naturaleza especulativa de la felicidad perfecta, no sucede lo mismo con la felicidad imperfecta, la cual no es difícil identificar con un acto de la voluntad. Esta última tesis puede respaldarse con sentencias tomistas. Escribe el Aquinate: “en los hombres según el estado de la vida presente,

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 2, ad 4.

la ltima perfección es según la operación por la cual se unen a Dios”⁶, agregando en otro sitio “el amor es más unitivo que el conocimiento”⁷. La unión con Dios que el hombre alcanza en esta vida mediante el conocimiento intelectual no lo perfecciona moralmente, sino que es la rectitud del amor la que hace al hombre bueno. Por el amor se accede a una mayor unión con realidades que no se nos revelan con claridad a la razón, como es Dios, de ahí que el Aquinate afirme que, respecto de aquellas cosas más dignas que el alma, es mejor amarlas que conocerlas.⁸

Pareciera por lo dicho, que la respuesta a la pregunta por el acto en que consiste la felicidad humana debería matizarse: amor en esta vida y conocimiento en la vida futura. Aparecería, de este modo, una dualidad entre el fin terreno y el trascendente: la felicidad perfecta y la imperfecta constituirían actos heterogéneos. Esta posición dualista se halla bastante extendida dentro del mundo cristiano, pues en apariencia concuerda con la concepción de que Dios, por amor, nos ha prometido una vida futura que excede nuestro conocimiento natural, por lo cual, en esta vida sólo nos resta caminar movidos por la fe, y la caridad. La superioridad de la revelación conduciría a recluir en un segundo plano la primacía del conocimiento intelectual, por lo que se podría sugerir inversión transitoria del orden natural a favor de la primacía del acto de la voluntad sobre el del conocimiento.⁹ Sin embargo, esta posición no sólo provocaría múltiples contradicciones dentro de la doctrina tomista, sino que además Sto. Tomás sostiene expresamente algo distinto.

Para el Aquinate la felicidad imperfecta sólo puede serlo en la medida en que participe proporcionalmente de la felicidad perfecta. “La felicidad imperfecta no alcanza, sino que participa de una cierta semejanza particular de la felicidad (perfecta)”¹⁰. Sto. Tomás considera esta participación

⁶ *Ibidem*.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 28, a. 1, ad 3.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 5, ad 1, “In his autem quae sunt supra hominem, noblior est dilectio quam cognitio”.

⁹ Esta es la opinión de un tomista como Rousselot quien escribe: “La vida contemplativa sería lo que hay de mejor en el mundo si Dios, por un exceso de su amor, no hubiese prometido al hombre una visión más sublime que todas aquellas a las que su deseo natural pudiese aspirar. Resulta de ello una inversión accidental y transitoria de valores. Porque, mientras esperamos el cielo, lo que nos hace vivir es la fe, que nos prepara para una vida de intelectualidad más exquisita, encorva nuestra razón bajo el yugo penoso de la autoridad. Así en la tierra los valores humanos no son directamente intelectuales, sino morales”. J. BOFILL, *La Escala de los Seres*, 176.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 6, in c.

como una incoación de la felicidad futura: “ahora nos corresponde la contemplación de la verdad de un modo imperfecto como por un espejo y por imágenes; de donde por ella se nos hace presente una cierta incoación de la felicidad que ahora comienza y que en el futuro se continuará”¹¹.

La felicidad imperfecta debe participar tanto como le sea posible de las mismas cualidades propias de la felicidad perfecta, es decir, debe tratarse de una operación de la potencia más alta, debe buscarse por sí misma, referirse a su óptimo objeto que es Dios, y debe satisfacer nuestros deseos (sobre todo el deseo de saber, que si bien puede ser menos evidente que los deseos sensibles, es el más propio del ser humano). Todas estas características según santo Tomás corresponden a la contemplación tal como podemos llegar a realizarla en la vida presente, y por eso pone principalmente la felicidad imperfecta en ella; aunque dada su imperfección no se excluye que secundariamente se encuentre felicidad en otras acciones que aun siendo buenas no son fin en sí mismas como sucede con las virtudes morales: “La felicidad imperfecta que podemos tener aquí primera y principalmente consiste en la contemplación; secundariamente, también en las obras según el entendimiento práctico”¹².

Se debe agregar que si la felicidad imperfecta no constituyese principalmente un acto de contemplación, no se comprendería por qué el Aquinate sostiene la superioridad de la sabiduría natural sobre la prudencia o cualquier otro conocimiento práctico; porque, según el santo doctor:

la prudencia atiende a los medios por los cuales se llega a la felicidad; pero la sabiduría considera el objeto mismo de esta felicidad que es el supremo inteligible. Y ciertamente, si fuese perfecta la consideración de la sabiduría con respecto a su objeto, habría una felicidad perfecta en su acto. Mas, toda vez que el acto de la sabiduría en este mundo es imperfecto con respecto a su objeto principal que es Dios, por esto en el acto de sabiduría hay tan solo una incoación o participación de la felicidad futura.¹³

La contemplación en la vida presente es imperfecta no sólo debido a que no consigue captar la esencia divina según toda su actualidad, sino que además las necesidades de nuestra existencia impiden que nos dediquemos

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 4, in c.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, in c.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 5, ad 2.

a ella con cierta unidad y continuidad.¹⁴ Esto no se quiere decir que se deba considerar un simple obstáculo para la felicidad, todo lo que nos aleja de la contemplación. En efecto, se malentendería la opinión del Aquinate si se pensara que el trabajo, la vida matrimonial o incluso la práctica de las virtudes, representan simples impedimentos para la especulación sapiencial. Ya vimos que el santo doctor reconocía una felicidad secundaria en el acto del entendimiento práctico, y así se pueden sumar otras tantas actividades en las que el hombre se alegra y se perfecciona. Pues toda actividad tiende a una semejanza con Dios¹⁵, incluso ella misma es una semejanza con Dios; y asemejarse a Dios constituye el fin último de toda criatura.¹⁶ En el hombre, todas sus actividades (si no se ven desordenadas por el pecado) realizan una semejanza con Dios¹⁷, que de algún modo lo unen a Él. Por esto, efectivamente en ellas se encuentra alguna felicidad.

Se ha de tener presente que dado que, tal como lo indicaba el texto citado, la sabiduría juzga sobre el fin al cual la prudencia se ordena, el acto sapiencial imprime un nuevo orden más alto a todas las actividades prácticas, incluso aquellas que el hombre comparte con seres inferiores como la procreación y la búsqueda de sustento. Lo que en el animal es medio simplemente de supervivencia, en el hombre es medio ordenado a la contemplación de Dios, pues “a ésta (a la contemplación) se ordenan todas las demás operaciones del hombre”¹⁸. Los que critican la primacía de la contemplación como fin último, no parecen reparar en que Sto. Tomás no sólo no resta valor a las actividades prácticas, al contrario, lo que hace es rescatar aquellas actividades, que de ninguna manera pueden ser fin de nuestra existencia, para hacerlas partícipes de un fin más alto. Elevando de este modo

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 2, ad 4: “Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis: et tanto maior quanto operatio potest esse magis continua et una”.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, 21: “Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem”.

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 19.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 20: “Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem; divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse su oconsistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est: manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei”.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 37.

no sólo su dignidad, sino que en muchos casos incluso su posibilidad de reportarnos gozo.

II. El bien como objeto de la contemplación intelectual

El grado de perfección de la felicidad depende de la mayor o menor perfección con que se realice un mismo acto, a saber, la contemplación de Dios. Pero ¿bajo qué razón formal es Dios el objeto de nuestra perfección? En un primer análisis, parecería que dado que llegamos a Dios mediante el intelecto, Dios debería ser contemplado como la Verdad primera. Además no faltan textos que respalden esta tesis: “De donde se sigue que sólo Dios es la Verdad por esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz”¹⁹; además “se sigue que la Verdad es el último fin de todo el universo”²⁰.

Sin embargo, la verdadera contemplación no puede estar ajena a la bondad de aquello que contempla, sobre todo si se considera que el objeto contemplado es Dios, quien se identifica con la misma Bondad. Escribe santo Tomás: “Gregorio constituye la vida contemplativa en la caridad de Dios (Caritate Dei); en cuanto alguien, por el amor a Dios, se enciende en deseos de contemplar su Belleza”²¹. En este pasaje el Aquinate habla de la Belleza, pero se encuentran otros en que se refiere a la Bondad Divina: “El objeto óptimo de la inteligencia es el Bien Divino”²²; “La felicidad del hombre consiste esencialmente en su unión con el Bien increado”²³, y esta unión se da máximamente en la contemplación: “...la mayor unión con Dios, la cual se alcanza por la contemplación”²⁴.

Como adelantamos hablando de la voluntad, el bien puede ser objeto del entendimiento: “puesto que el objeto del entendimiento es la misma razón de bien apetecible...”²⁵, ciertamente no como un bien apetecido sino como forma entendida, por esto nada puede ser amado si no es juzgado como bueno. Si el bien fuese un objeto exclusivo de la voluntad, y de ninguna manera del intelecto, el amor no seguiría al conocimiento, es decir, el

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 7, in c.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 1.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* q. 180, a. 1, in c.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, in c. “bonum divinum”.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 3, in c. “bonum in creatum”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 27

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 3, in c. “ipsa ratio boni appetibilis”.

amor no provendría de que el entendimiento haya reconocido la bondad de las cosas, sino que se debería a una inclinación arbitraria de una voluntad absolutamente autónoma. Si la voluntad se desliga del conocimiento, el amor no procedería de la bondad de las cosas, no se amaría algo porque sea en sí mismo bueno, sino que simplemente se lo podría reconocer como conveniente. Evidentemente tal concepción amenaza con reducir el amor a un simple egoísmo, pues sería la voluntad quien dictaminaría la bondad de las cosas, es decir, no se amaría una cosa porque es buena, sino que sería buena porque se la ama.

Cuando Sto. Tomás sostiene que no es posible amar algo sino en cuanto es conocido, no limita el papel del conocimiento simplemente a informar sobre la existencia del objeto, para que luego la voluntad descubra el bien en él. Por el contrario el conocimiento condiciona hasta tal punto el amor, que los diversos tipos de conocimiento generan diversos tipos de amor: “De donde las diferencias de aprehensión son por sí diferencias en lo apetecible. Por lo que las potencias apetitivas se distinguen según las diferencias en la aprehensión, según su objeto propio”²⁶. Como vemos el tipo de conocimiento no resulta accidental para determinar el tipo de amor que de él se sigue, sino que los diversos tipos de conocimiento distinguen *per se* el amor, pues afectan directamente al objeto propio de la potencia apetitiva, a saber, el bien apetecible. En efecto, los sentidos sólo pueden generar un amor sensible, en el cual el bien se reduce a lo deleitable o incluso a lo útil; en cambio, el intelecto permite amar las cosas en sí mismas, pues las conoce tal como son en sí, y no sólo como aparece al sujeto que las conoce.²⁷

Es claro que el bien no pertenece exclusivamente a la voluntad, pues el objeto de ésta es “el bien entendido”²⁸. El objeto debe ser conocido no sólo bajo la razón formal de verdadero, sino también de bueno; y una vez concebido como bueno surge la inclinación del apetito, pues: “necesariamente quien conoce el bien en cuanto tal, lo quiere”²⁹. No hay movimiento del

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 80, q. 2, a. 1.

²⁷ Por esto, no es raro que quienes reduzcan nuestro conocimiento a puros fenómenos, fácilmente sospechen del amor, considerándolo como un egoísmo, en algunos casos muy sofisticado, pero egoísmo al fin. Los fenómenos no muestran lo que las cosas son, sino cómo se nos aparecen, luego tampoco sería posible amarlas por lo que son, sino sólo por lo que nos parezca.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 74, n. 1: “Bonum autem intellectum est obiectum voluntatis”. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*. I, 72; S.Th. I, q. 82, a. 3, in c.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 72.

apetito si no se concibe el objeto bajo la razón de bien. Y por lo mismo, quien conoce algo como bueno necesariamente lo quiere³⁰, pues el entendimiento mueve al apetito por su objeto propio, que es el bien.

La aprehensión del objeto bajo razón de bien es el inicio del movimiento apetitivo. Sin embargo, esto no nos debe llevar a pensar que el bien se reduzca a un objeto del entendimiento práctico, pues: “la óptima potencia es el intelecto cuyo óptimo objeto es el Bien Divino, el cual ciertamente no es objeto del entendimiento práctico sino del especulativo”³¹.

La capacidad del entendimiento de contemplar el bien del ente, no constituye una facultad secundaria o accesoria, sino que el Aquinate pone el Bien Divino como el objeto óptimo del intelecto especulativo, en cuya contemplación se realiza la perfección humana abarcando incluso su perfección moral.³²

Es indudable la belleza de la concepción tomista de la sabiduría, la cual lejos de pensarse como una *fría investigación objetiva*, aparece orientada a desentrañar la más íntima bondad de su objeto, frente a la cual no puede permanecer indiferente. La cumbre de la sabiduría se alcanzaría en la contemplación de la bondad del ser, ya no sólo del ser Divino, en quien se alcanza la plenitud, sino también en todo aquello que tiene ser. Escribe el profesor Francisco Canals:

La afirmación de que el bien Divino es el más alto objeto del conocimiento teórico, y de que si el bien de este conocimiento, consistente en la contemplación de la verdad es perfecto, constituye al hombre en la plenitud de su perfección y bien, presupone que no alcanza el hombre, ni siquiera en su estado de hombre viador, la posesión de la verdad sino en cuanto alcanza a penetrar especulativamente, en cuanto bueno, el ente que conoce.³³

El entendimiento está abierto a la contemplación del bien, pues está abierto a la contemplación del ser, ya que todo lo que tiene ser, en cuanto tal, es

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 62, a. 8, ad 2 “*Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter natis: et similiter voluntas non potest non adherere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut suum obiectum.*”

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, in c.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 5, ad 2 “*Intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur.*”

³³ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 678.

bueno.³⁴ Por esto mismo, el Ser supremo se identifica con el Bien supremo. Y por esto yerra quien no concibe a Dios como el supremo Bien. Y precisamente porque el bien se convierte con el ser es que no se puede pensar la bondad como un predicado o nota inteligible que ha de agregarse a la esencia de algo para completar su definición, como si se tratase de una diferencia específica que contrae la extensión del género.³⁵ A la definición de hombre no hay que agregar *bueno*, para penetrar en su comprensión, y, sin embargo, quien no ve la bondad del hombre, ciertamente no lo comprende, pues su bondad no constituye un simple predicado accidental. En último término, esto se debe a que la bondad brota más de la actualidad del ser concreto del individuo, que de la forma específica de su definición.³⁶ La raíz del bien es el acto de ser, por esto no cabe considerar propiamente bueno, ni se puede propiamente amar aquello que constituye sólo una idea abstracta separada de toda existencia real. Las abstracciones puras no pueden llamarse, con propiedad, buenas, pues carecen de ser real. Por esto, se puede decir que llegar a contemplar las cosas bajo su razón de bien, representa una de las cumbres más altas de la sabiduría, ya que la mirada se dirige a lo más genuinamente metafísico de los entes, a saber, su acto de ser, convertible con el bien. Y por el contrario, una gran capacidad para operar con conceptos abstractos pero ajena a la bondad real de los entes, puede derivar en una locura o desequilibrio, contrario a la verdadera sabiduría que es incluso rectora de la prudencia.

III. Contemplación del Bien Supremo y bondad humana

Una vez establecido que la razón de bien corresponde al objeto del entendimiento, se comprende que nadie puede realmente contemplar a Dios

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 3, in c.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 3, ad 1: "Substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens: sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens".

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, XXI, a. 1, in c: "Oportet igitur quod verum et bonum seper intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: Uno modo secundum rationem speciei tantum... et idem hunc modum perficiendi addit verum super ens... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hoc modum est perfectivum bonum".

si no se lo reconoce como bueno. En efecto, la Esencia Divina se identifica con el Bien³⁷; por esto quien no la conciba como buena, elimina algo que le compete a su propia razón formal. Ver a Dios requiere conocerlo como la suprema Bondad. Bondad que en ningún caso es relativa al sujeto que la contempla, sino que se trata del Bien máximamente amable por sí mismo. De tal modo que no bastaría con ver en Dios “*mi bien*” o “*el bien de mi intelecto*”, pues de ser así no sólo no se vería propiamente a Dios, sino que además no se reconocería el derecho propio de Dios de ser amado por sí mismo.³⁸

La contemplación por la que llegamos a participar del Bien increado supera nuestra capacidad natural, pues contemplar a Dios como Bien supondría penetrar en la intimidad de su Ser, ya que la bondad procede del acto de ser de cada cosa. Concebir a Dios como bueno no se limita a captar la verdad de la proposición: “*Dios es bueno*”, sino que supone ver a Dios tal cual Es. De aquí que acceder a la bondad divina según toda su perfección, represente un conocimiento superior al proporcionado a nuestro intelecto. En efecto, contemplar la suprema perfección del Bien Divino constituye la felicidad perfecta del hombre, de la cual no corresponde a nuestra sabiduría metafísica, ni es posible alcanzarla sin una acción Divina que escapa a los límites de nuestra especulación actual.

Llegar a ver a Dios según la plenitud de su bondad implicaría descubrir el Bien amable en máximo grado, lo cual necesariamente genera un movimiento de nuestra voluntad. Quien perfectamente concibe a Dios como el supremo Bien no puede sino amarlo, pues el bien supremo se identificaría con el fin último que necesariamente ama la voluntad³⁹, pues “la voluntad que es el apetito del bien preconocido no tiende a algo sino bajo la razón de bien”⁴⁰, por esto si algo es conocido como Bien supremo o fin último, necesariamente la voluntad lo amará⁴¹ como su fin último, ya que el fin no cae dentro del campo de nuestra elección sino sólo aquello que se ordena al fin.⁴² Escribe santo Tomás: “El bien en cuanto tal es amable. Luego lo que

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3, in c.

³⁸ Cf. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 678.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 82, a. 1, in c.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 16.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 72 “Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens”.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 1, ad 3 “Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem”.

se capta como óptimo, es lo más digno de amor. Pero la sustancia racional bienaventurada, al ver a Dios lo capta como lo mejor. Luego lo ama sobre todo”⁴³. Por esto quien contempla a Dios de ningún modo puede tener mala voluntad.⁴⁴ Ciertamente puede el hombre no amar a Dios como el bien supremo en el cual se realiza su felicidad, “pero esto sucede porque aquello en lo que se da la verdadera felicidad, no es aprendido bajo la razón de felicidad...”⁴⁵, es decir, se priva a Dios de algo que le pertenece según su razón propia, por lo que se puede decir que no se lo concibe tal cual es. Este defecto en la comprensión de Dios posibilita el error en la voluntad, porque “no hay pecado en la voluntad sin alguna ignorancia en el intelecto”⁴⁶. Y de la misma manera tampoco es posible el pecado en quien no hay ninguna ignorancia, tal como sucede con los bienaventurados.

IV. Rectitud de la voluntad y conocimiento del Bien

Podemos afirmar que todo aquel que contempla la Bondad divina necesariamente se hace bueno. Pero dicho esto surge la pregunta sobre la relación entre la contemplación del Bien y nuestra buena voluntad, ¿cuál de los dos factores causa propiamente al otro? ¿Somos buenos porque contemplamos el Bien o contemplamos el Bien porque somos Buenos? Ciertamente un hombre malo no puede contemplar la Esencia Divina, pues tal como expusimos, viéndola necesariamente la amaría; pero, en otro sentido, la mala voluntad impide la visión de la Divina Esencia.⁴⁷ Para solucionar este problema debemos tener presente que si bien la rectitud de la voluntad se requiere para acceder a la perfección, nuestra suprema perfección no consiste en esta rectitud. En efecto, la rectitud de la voluntad es necesaria para lograr la contemplación de Dios, pero en otro sentido se sigue de esta contemplación. Por esto Sto. Tomás afirma que la rectitud de la voluntad

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* IV, 92.

⁴⁴ *Ibidem* : “Sed anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia viedeat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu...”

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a. 7, in c. “Rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ab beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem...”

se requiere antecedente y concomitantemente⁴⁸ a la visión de Dios. En el primer caso la voluntad debe ordenarse correctamente al fin de modo de hallarse bien dispuesta para recibir la perfección que le corresponde. Esta correcta disposición se compara a la disposición que la materia debe tener para recibir la forma.⁴⁹ En el segundo modo, la rectitud de la voluntad se sigue necesariamente de la contemplación, pues tal como hemos dicho, más arriba quien ve a Dios necesariamente lo ama.⁵⁰ La rectitud concomitante es más perfecta que la antecedente, pues en ella culmina la perfección a la que se estaba bien dispuesto; perfección por la que se ama a Dios de modo infalible e inmutable; con anterioridad a esta contemplación última, la voluntad siempre puede apartarse de Dios pecando.

El desorden antecedente en la voluntad impide alcanzar la perfecta visión de Dios como supremo Bien, pero esta influencia sobre el intelecto no se ejerce sobre el objeto mismo del intelecto, sino sobre nuestra potencia intelectual que debe moverse por el imperio de la voluntad. Por esto la voluntad influye en el ejercicio del acto intelectual en cuanto puede mover al intelecto a considerar uno u otro objeto; ya que en cuanto los diversos entes son objetos de un entendimiento finito, por lo mismo, se trata de bienes particulares que se subordinan al bien universal, objeto de la voluntad. Mientras que considerado en absoluto, el objeto del entendimiento es superior al de la voluntad, ya que la verdad precede al bien. Escribe el Aquinate: “La verdad se dice más absolutamente (que el bien), ya que significa la misma razón de bien. De donde el bien es cierta verdad. Pero al contrario la verdad es cierto bien, según que el intelecto es una cierta cosa, y la verdad es su fin”⁵¹. Por esto no es la voluntad la que determina la bondad del ente conocido, pues el bien conocido en cuanto conocido es cierta verdad⁵², ya que ésta *significa la misma razón de bien*.

Dado que la verdad precede al bien, el conocimiento mueve a la voluntad por su propio objeto, que es el bien entendido. La incidencia del enten-

⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 4, a. 4, in c.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*: “...beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum”.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 3, ad 1.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, ad 1: “...sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur ipsa voluntas, et actus eius et obiectum ipsius”.

dimiento en el objeto de la voluntad le proporciona a aquél una primacía más radical y absoluta, pues el objeto de toda potencia es aquello a lo que ésta naturalmente tiende, es decir, constituye su fin natural. Por esto el intelecto mueve a la voluntad como causa final.⁵³ Es importante insistir que aunque el objeto de la voluntad sea el bien convertible con el fin, y el fin sea la primera de las causas, no por esto se sigue la primacía de la voluntad, pues aunque su objeto sea el fin, la voluntad no mueve como causa final, lo cual corresponde al entendimiento. En efecto, el acto de la voluntad ordena y dispone al fin, pero el fin mismo es un acto del entendimiento.

La voluntad mueve al entendimiento como causa eficiente⁵⁴, tal como mueve a todas las otras potencias humanas que pueden ser imperadas. Este imperio de la voluntad es posible en la medida en que la potencia intelectual, se considere como un bien particular, es decir, no según lo que le corresponde al entendimiento en cuanto tal, sino en cuanto se trata de un entendimiento finito.⁵⁵ De esta manera, la voluntad puede considerar un determinado acto de intelección como un bien particular y, en consideración al bien universal que es su objeto propio, puede elegir si continuar en dicho acto o dirigir la atención del entendimiento a otro objeto, incluso si este goza de menor dignidad que el primero.

En la medida en que la voluntad se incline a bienes particulares y finitos, ejerce una influencia que impide juzgar sobre la verdadera bondad de los entes, ya que evita que el entendimiento considere la finitud de un bien que electivamente se absolutiza. Así un hombre que persiste en considerar su propia grandeza olvidando su finitud, no puede penetrar en la verdadera sabiduría. En efecto, Sto. Tomás hablando de la soberbia sostiene que ésta constituye un obstáculo para el conocimiento de la verdad en dos sentidos:

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, in c.: “aliquid dicitur movere dupliciter, Uno modo, per modum finis sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis”.

⁵⁴ *Ibidem*: “Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum, Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, ad 1: “Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere”.

El conocimiento de la verdad es doble. Uno puramente especulativo, y este conocimiento es impedido indirectamente por la soberbia en cuanto sustrae la causa del mismo; en efecto, el soberbio no sujeta su entendimiento a Dios para recibir de Él el conocimiento de la verdad... Otro conocimiento es el de la verdad afectiva; y este conocimiento es impedido directamente por la soberbia, pues el soberbio en cuanto se deleita en su propia excelencia, le fastidia la excelencia de la verdad...⁵⁶

Resulta de especial interés lo que el Aquinate llama la *verdad afectiva*, pues en ella se habla de una delectación en la excelencia de la verdad vedada para el soberbio. Se trata de una contemplación encendida afectivamente, y por lo mismo, tal conocimiento no permanece ajeno a la bondad y grandeza del objeto que se contempla. El desorden de la voluntad impide que el hombre reconozca la Bondad Divina, apartando constantemente sus consideraciones a objetos de menor dignidad. La mala voluntad impide así el ejercicio de la contemplación, por esto es posible insistir en que la vida contemplativa consiste principalmente en la Caritate Dei, “en cuanto alguien, por el amor a Dios, se enciende en deseos de contemplar su Belleza”⁵⁷. Pero debemos advertir junto con santo Tomás que al poner la vida contemplativa en un acto de la voluntad no se habla esencialmente de la contemplación sino de lo que nos mueve a ella. “De este modo la vida contemplativa en cuanto a la misma esencia de la acción, corresponde al intelecto, pero en cuanto a aquello que mueve a ejercer tal operación, corresponde a la voluntad, la cual mueve todas las otras potencias y también al intelecto”⁵⁸. De aquí que podamos concluir que quien realmente contempla la esencia divina, no puede sino amarla; y a la vez nadie puede *realmente* contemplarla si no la ama. Pero como la influencia del conocimiento y del amor no se ejercen bajo el mismo aspecto, no se trata de un círculo vicioso.

V. Sabiduría metafísica y bondad moral

La más alta cumbre del conocimiento radica en llegar a contemplar a Dios bajo la razón de Bien de tal manera que por lo mismo que aparece

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 162, a. 3, ad 1.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 1, in c.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 1, in c.

como bueno, este conocimiento despierta el amor, y así lo conocido se nos aparece como *verdad afectiva, verbum cordis*⁵⁹ o *noticia amada* tal como lo llamó san Agustín. Pero como expusimos, esta contemplación afectiva requiere antecedentemente de la rectitud de la voluntad. Sin embargo, esta rectitud antecedente parece ser requisito sólo para la contemplación perfecta, pues de hecho el conocimiento metafísico de Dios, proporcionado a nuestro intelecto según su estado presente, parece posible de alcanzarse incluso careciendo de bondad moral. Si efectivamente la contemplación metafísica no requiere de una voluntad recta, pareciera que la felicidad imperfecta prescinde de la rectitud moral, y esto daría lugar a múltiples problemas. ¿Puede un hombre moralmente malo alcanzar la felicidad imperfecta? ¿Si la sabiduría natural no requiere ni produce la rectitud moral, cómo se entiende que el Aquinate ponga la felicidad imperfecta en un acto de contemplación?

Para responder a estas preguntas conviene considerar si realmente la sabiduría metafísica se alcanza con plena independencia respecto a la rectitud moral. Efectivamente, el santo doctor sostiene que el conocimiento de las cosas divinas que alcanzamos por el estudio “*se puede tener con pecado mortal*”⁶⁰. Sin embargo, al considerar la primacía de la contemplación de Dios, en la cual se pone la felicidad del hombre, el Aquinate escribe:

Parece que a ésta (la contemplación) se ordenan todas las demás operaciones del hombre como a su fin. Pues para la contemplación perfecta se requieren la integridad corporal, a la cual están ordenadas todas las cosas artificiales necesarias para la vida. También el descanso de las perturbaciones de las pasiones, al que se llega mediante el ejercicio de las virtudes morales y la prudencia. Y el descanso de las pasiones exteriores, al que se ordena todo el recto gobierno de la vida civil.⁶¹

Resulta evidente en este párrafo que el Aquinate no habla exclusivamente de la contemplación sobrenatural, sino de aquella que se realiza en esta vida. Esta contemplación imperfecta exigiría, tal como leíamos, el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia, pues mediante ellas se consigue el descanso de las pasiones.

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 37, a. 1, ad 2.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 4, ad 2.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* III, 37.

En efecto, sobre esto podemos leer: “cuando las potencias inferiores son afectadas vehementemente por sus objetos, se sigue que las potencias superiores se ven impedidas y desordenadas en sus actos”⁶². El apetito desordenado de los bienes más inmediatos aleja al hombre de la contemplación del bien universal propio del intelecto, conduciéndolo a la stultitia o estupidez, vicio opuesto a la sabiduría. La stultitia supone que “el hombre sumerge sus sentidos en las cosas terrenas, por lo cual éstos se tornan ineptos para percibir las cosas Divinas”⁶³, se trata de un embotamiento de lo que el Aquinate llama “sensus spiritualis”⁶⁴. Y mientras mayor sea la atracción hacia los bienes sensibles, mayor será el embrutecimiento del intelecto. Por esto, santo Tomás, consideraba como una de las principales causas de la stultitia a la lujuria, ya que ese vicio se refiere a los mayores deleites del cuerpo, “los cuales máximamente absorben el alma”⁶⁵. La tradición, recogida por el santo doctor, situaba la stultitia entre “las hijas de la lujuria”.

No ha de pensarse la lujuria como la única causa de la stultitia, pero sí una de las principales. Ya que el hombre dominado por sus deseos inmediatos experimenta más que nadie, la incapacidad de trascender hacia los bienes más universales. Este embotamiento del alma incide en los distintos actos del entendimiento; especialmente en el primero de ellos, a saber, “la simple inteligencia, la que aprende un fin como bueno. Y este acto es impedido por la lujuria”⁶⁶.

La lujuria al igual que todo desorden moral, conlleva una desviación en el apetito del fin. La cual supone un desmedido amor a sí mismo, y, por lo mismo, un odio a Dios.⁶⁷ Todo mal moral privilegia el amor a sí mismo por sobre el plan Divino. Esta divinización del propio yo corresponde a la soberbia, en la cual tradición cristiana reconoció el principio de todo mal.⁶⁸ Por tanto, si queremos reflexionar sobre la interferencia de la maldad moral

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 153, a. 5, in c.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 46, a. 2, in c.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 46, a. 3, in c.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 46, a. 3, in c.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 153, a. 5, in c.

⁶⁷ *Ibidem*: “Ex parte voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit: et per oppositum ponitur odium Dei...”

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 162, a. 7, in c.: “Dictum est autem supra quod aversio Deo, quae formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi; et est etiam principium omnium peccatorum...”

en la contemplación metafísica, nos conviene centrarnos especialmente en la soberbia. En efecto, en ella encontramos, de algún modo, una síntesis de la influencia del mal moral en la contemplación.

Como hemos visto en un texto anteriormente citado⁶⁹, la soberbia puede obstaculizar el conocimiento de dos maneras, de acuerdo a los dos modos posibles de conocer la verdad: una solamente especulativa y otra la verdad afectiva. Tal distinción revela que el texto no puede referirse sólo a la contemplación sobrenatural la cual, tal como hemos explicado, no debe concebirse como puramente especulativa, ya que contempla a Dios bajo la noción de Bien que no puede dejar indiferente el afecto humano.

La soberbia impide indirectamente la contemplación de Dios, pues elimina las causas que llevan a ella como la admiración y al amor a la verdad. Pero además impulsa al hombre a resistirse frente a los argumentos y consideraciones que lo conducen a Dios. Por esto su razón intenta remover la causa, para no someterse a un ser superior.⁷⁰

Insistamos en que tal influencia de la voluntad es indirecta, como sostenía el Aquinate, pues efectivamente no impide absolutamente que el intelecto comprenda las verdades metafísicas. En efecto, al afirmarse metafísicamente que *Dios es*, o que *Dios es el Bien por esencia*, el intelecto no capta el Ser Divino ni su Bondad infinita tal como son en sí, sino que sólo es capaz de captar la verdad de la proposición, de lo contrario asentiría necesariamente a ellas. Pero dada la finitud del conocimiento metafísico el hombre puede desatender a estas verdades, sobre todo a la hora de actuar.

De aquí que sea posible sostener que la sabiduría metafísica puede alcanzarse en pecado. Por cuanto conocer a Dios por remoción y como causa de la bondad de las cosas, en cuanto al acto mismo del entendimiento, no exige la bondad moral. Pero, por otra parte, la ausencia de bondad moral puede impedir indirectamente la contemplación metafísica primero al ser constantemente perturbado por pasiones que embotan el intelecto, como sucede con la lujuria, y luego en cuanto la soberbia, núcleo de todo pecado, se opone a considerar la supremacía de Dios. De aquí que podamos también afirmar junto a Carlos Cardona que “la introducción a la filosofía

⁶⁹ Ver nota 55.

⁷⁰ Sobre este aspecto el filósofo español Carlos Cardona se ha referido a la presencia, más o menos consciente, de una “opción intelectual” que orienta el pensamiento o bien a una filosofía de la trascendencia o bien a la filosofía de la inmanencia, en la cual la divinización la propia consciencia, cierra el camino a la contemplación de Dios. Cf. C. CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, 88, 100.

no es el problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor⁷¹. El amor desordenado no impide absolutamente el acto intelectual, sino que dificulta su ejercicio.

De igual manera, la rectitud moral no es principio de la sabiduría según la esencia misma de ésta, sino sólo según la operación concreta que se realiza. Por esto el santo doctor, siguiendo la tradición y la revelación bíblica, sostiene que “el inicio de la sabiduría es el temor del Señor”⁷². Sin embargo, aclara inmediatamente que “el temor no es principio de la sabiduría en cuanto a la esencia de la sabiduría”⁷³. “Algo puede llamarse inicio de la sabiduría de dos maneras: una que es el inicio de la sabiduría en cuanto a su esencia; otra en cuanto a sus efectos”⁷⁴. En el primer caso, se trata de los primeros principios de la razón como la noción de ente o el principio de no contradicción (o de la fe, si se trata de la sabiduría sobrenatural). “Pero en cuanto a los efectos, el inicio de la sabiduría es aquello de donde la sabiduría comienza a operarse”⁷⁵. El amor recto, el cual se manifiesta en el temor de Dios y en las demás virtudes morales, constituye un principio de la sabiduría, pero sólo en cuanto por este amor se ejecuta la operación.

Vemos por tanto que la metafísica, al menos en cuanto a su ejercicio, no es del todo indiferente a la bondad moral. Pero en la medida en que no queda total y absolutamente impedido el conocimiento metafísico por el mal moral, cabría preguntarse si, de todos modos, es posible alcanzar la felicidad imperfecta, aun siendo moralmente malo. Respecto a este punto, cobra valor la afirmación tomista sobre la verdad afectiva, la cual queda directamente impedida por la soberbia, pues “el soberbio se deleita en la propia excelencia”. En efecto, ¿Cómo podría consistir la máxima felicidad de esta vida, en la contemplación de un objeto que en el fondo no se ama? ¿Cómo puede un hombre alegrarse contemplando un bien, que no es considerado el superior? La voluntad desordenada se deleita en bienes inferiores, como es la propia grandeza o incluso, los placeres más básicos. Por esto, si bien la metafísica es posible de realizar por un hombre malo, ésta operación no lo hace feliz, pues no se deleita en lo que contempla. En efecto, un hombre puede deleitarse más que otro en Dios, “debido a que se halla

⁷¹ C. CARDONA, *Metafísica del Bien y del Mal*, 117.

⁷² Sal. 110. 10; Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q- 19, a. 7.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 19, a. 7, ad 1.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 19, a. 7, in c.

⁷⁵ *Ibidem*.

mejor dispuesto y ordenado a gozar de Él⁷⁶. Pero la maldad moral destruye precisamente esa disposición y orden necesarios.

El hombre malo realiza materialmente el mismo acto en el cual se encuentra la felicidad imperfecta, pero no se hace feliz en él, pues de algún modo queda pervertido su orden. Sin este orden correcto, alguien puede deleitarse en el mismo acto de pensar, ya que sin duda es una actividad deleitable; o incluso puede llegar a gozar sintiéndose sabio, pero en estos casos siempre se alegra más en sí mismo que en la contemplación de Dios.

De este modo, el mal moral no impide absolutamente la contemplación metafísica, pero sí impide la felicidad imperfecta, y esto no porque sabiduría metafísica y felicidad imperfecta se distinguen radicalmente, sino porque el desorden en nuestros apetitos, en primer lugar, dificulta el ejercicio de la sabiduría, al ser interrumpido por las pasiones; segundo, desvía los razonamientos, al resistirse a aceptar la primacía de Dios; y, finalmente, deteriora el gozo consiguiente a la contemplación del Bien, pues los apetitos no se gozan tanto en el bien supremo como en el aparente. Este último aspecto es el único que queda directamente impedido por el mal moral. El hombre malo no puede contemplar afectivamente la verdad absoluta. En cambio, quien entra en el estudio de la sabiduría con una voluntad recta puede realmente encontrar en ella alegría y sostener al igual que santo Tomás que: “Entre todos los estudios de los hombres, el de la sabiduría es el más perfecto, sublime, útil y gozoso: es el más perfecto, porque, en cuanto el hombre se entrega al estudio de la sabiduría, de algún modo, participa ya de la bienaventuranza”⁷⁷.

VI. Conclusión General

A nuestra pregunta inicial hemos respondido intentando mostrar que la rectitud moral es esencial para realizar el acto de contemplación en el cual se pone la felicidad, tanto perfecta como imperfecta; sin embargo, esta rectitud no es el fin, sino que incide en el correcto ejercicio de la operación contemplativa que es el fin. Y esto es así pues la cumbre del acto contemplativo consiste en que el hombre pueda llegar a juzgar afectivamente sobre la bondad de todas las cosas. Sin la bondad moral, esta verdad suprema ya no

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a. 2, in c.

⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* I, 2.

es deleitable para quien la conoce, y pronto sus razonamientos se desviarán hacia donde los conduzca su afecto torcido. En cambio, quien se ordena moralmente al último fin goza contemplando la bondad de la causa primera y a partir de ella descubre el orden y la bondad de todas las otras criaturas. La más alta sabiduría consiste en llegar a reproducir en el corazón el juicio de Dios sobre todas las cosas, llegando a decir, como Él lo ha dicho, “*que todo estaba bien*”.

Benjamín Olivares Bøgeskov
 University College UCC, Dinamarca
 benjaminolivares@gmail.com

Referencias bibliográficas:

- ARISTÓTELES, (1998). *Ética Nicomaquea*, Traducción Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- BOFILL, J. (1950). *La Escala de los Seres*, Barcelona: Ed. Cristiandad.
- (1967). *Obra Filosófica*, Barcelona: Ed. Ariel.
- CANALS, F. (1965). *Cuestiones de Fundamentación*, Barcelona: Ediciones Universitarias.
- (1987). *Sobre la Esencia del Conocimiento*, Barcelona: PPU.
- CARDONA, C. (1973). *Metafísica de la Opción Intelectual*, Madrid: Rialp.
- (1987). *Metafísica del Bien y del Mal*, Pamplona: Eunsa.
- (1997). *Olvido y Memoria del Ser*, Pamplona: Eunsa.
- CRUZ GONZÁLEZ, A. (1998). *El don de sabiduría según santo Tomás*, Pamplona: Eunsa.
- DERISI, N. (1941). *Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, Buenos Aires: Monografías Universitarias.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1995). *El Valor de la Verdad y Otros Estudios*, Madrid: Gredos.
- (1995). *Lecciones de Metafísica Tomista*, Pamplona: Eunsa.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1946). *La Síntesis Tomista*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- MARITAIN, J. (1944). *Ciencia y Sabiduría*, Buenos Aires: Ed. Desclée de Brouwer.

- (1968). *Los Grados del Saber*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- MAURI, M. (1989). *Bien Humano y Moralidad*, Barcelona: PPU.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1967). *La Estructura de la Subjetividad*, Madrid: Rialp.
- (1984). *Léxico Filosófico*, Madrid: Rialp.
- MURILLO, J. I. (1998). *Operación, Hábito y reflexión*, Pamplona: Eunsa.
- PIEPER, J. (1988). *Las Virtudes Fundamentales*, Bogotá: Rialp.
- RAMÍREZ, S. (1979). *La Prudencia*, Madrid: Palabra.
- RATZINGER, J. (1985). *Teoría de los Principios Teológicos*, Barcelona: Herder.
- REALE, G. (1995). *Aristotele: Metafisica*, 3 vol. Milán: Vita e Pensiero.