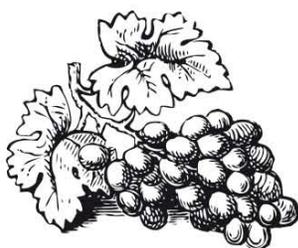


Tomás de Aquino
Antropología
[Textos escogidos de la “Suma Teológica”]



selección **doce uvas**

RIALP

TOMÁS DE AQUINO

ANTROPOLOGÍA

Textos escogidos
de la *Suma Teológica*

Introducción, traducción y notas
de Rafael Gómez Pérez

EDICIONES RIALP S. A.
MADRID

© 2017 de la versión española y de la introducción, realizada
por RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, by EDICIONES RIALP, S. A.
Colombia, 63 — 28016 Madrid
(www.rialp.com)

Preimpresión: Jorge Alonso Andrades
ISBN: 978-84-321-4753-1
Depósito legal: M-1343-2017
Impreso en Grupo Gráfico Gómez Aparicio, S.A.
(Casarrubuelos, Madrid)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

[Ser](#)
[Entendimiento](#)
[Unidad](#)
[Verdad](#)
[Bien, amor](#)
[Mal](#)
[Belleza](#)
[Necesario, contingente](#)
[Persona](#)
[Libertad](#)
[Fin último](#)
[Alma humana](#)
[Potencias del alma](#)
[Apetito sensitivo](#)
[Pasiones](#)
[Felicidad](#)
[Circunstancias](#)
[Conciencia](#)
[Virtudes](#)
[Existencia de Dios](#)
[El mejor nombre de Dios](#)
[Providencia divina](#)

INTRODUCCIÓN

«Este es el mayor grado de dignidad en los seres humanos, que no por otros, sino por sí mismos se dirijan hacia el bien».

(Sto. Tomás de Aquino, *Comentario a la Epístola de san Pablo a los Romanos*, capítulo II, lección tercera)

La inmensa obra y la lucidez de entendimiento de santo Tomás de Aquino (1225-1274) son desconocidas por la gran mayoría de los cristianos. De lo contrario, podrían beneficiarse del enorme esfuerzo intelectual llevado a cabo por alguien a quien James Joyce, nada sospechoso de filocatolicismo, consideraba «uno de los ingenios más preclaros que ha producido la humanidad».

De la obra tomista se han hecho miles de glosas y comentarios, pero, salvo en la literatura especializada, no se acude a su texto con la deseable frecuencia. Eso se debe quizá a lo árido que resulta su estilo, a primera vista. Al escribir, Tomás de Aquino no pretendía emocionar, sino persuadir con razonamientos. Para eso acude a centenares de fuentes, entre las cuales se encuentran las obras de los anteriores escritores cristianos, en especial de san Agustín —para discrepar de él en ocasiones—. Pero también de musulmanes como Avicena, y de judíos como Maimónides. Y, antes que nadie, en lo que respecta a la filosofía, acude a Aristóteles, aunque cada vez brilla con más claridad la influencia de Platón, a través de san Agustín y de otros escritores neoplatónicos.

En Tomás de Aquino la filosofía hunde sus raíces en la metafísica del ser, lo que a su vez enlaza con la teología, porque Dios es el ser por esencia y todos los demás lo son por participación. Sin la radicalidad del acto de ser no se entiende la filosofía tomista: Ser (*esse*) como acto, como verbo, aunque también se emplee *seres* para referirse a los *entes* (*ente* es lo que “tiene” ser).

A partir de ahí santo Tomás escribe sobre lo divino y humano, con una precisión y una agudeza que aún asombran. Para facilitar un acercamiento a la obra de este gigante del pensamiento se ha hecho la presente selección, tomada de su obra más madura, la *Suma teológica*.

Dos temas conviene subrayar: primero, el de los “trascendentales”, es decir, aquellas propiedades que convienen al ente en cuanto ente: unidad, verdad, bondad y belleza, y que, a la vez, son las grandes aspiraciones y posibilidades del ser humano y el horizonte de sus actuaciones; segundo, el de la acción humana, en la que se destaca, antes que nada, el libre albedrío. La frase que inicia esta introducción alude al rechazo de Tomás de Aquino a toda imposición intelectual: la mayor dignidad del ser humano es ir, por sí mismo, en busca de la verdad y del bien. No hay educación sin autoeducación. Pero en la autoeducación es bueno servirse de quienes han pensado mucho y bien. Y uno de ellos es Tomás de Aquino.

Para entender y disfrutar con estos textos es preciso familiarizarse con términos

acuñados por Aristóteles. Bien mirados, casi todos ellos son fácilmente comprensibles y casan con el sentido común.

Entre los términos que hay que entender está el de *forma*, que equivale a *acto*. En nuestro lenguaje, *estar en forma* es tener la mejor disposición para *actuar*. Chesterton, en su espléndido libro sobre santo Tomás, escribe: «En lenguaje tomista, *formal* significa *actual*, real, que posee la decisiva cualidad real que hace que una cosa sea lo que es. En líneas generales, cuando describe una cosa hecha de forma y materia, reconoce con mucha razón que la materia es el elemento más misterioso, genérico e indistinto, y que lo que imprime a cada cosa su identidad es la forma (...). La forma es el hecho que hace que un ladrillo sea un ladrillo y un busto un busto, y no la arcilla informe y aplastada con lo que se puede hacer lo uno y lo otro». A lo que se puede añadir que lo que solemos entender por *forma*, por ejemplo, en la estatua, no es más que la *figura*. La forma es lo que está en el interior del artista, lo que pretende hacer (y por eso es causa final), y lo que hace que esa materia tenga esa figura.

Otros términos básicos son *potencia* y *acto*. Santo Tomás sostiene que, en cada momento, cualquier realidad creada es algo, es acto, pero no es todo lo que puede ser; por tanto, está en potencia para lo que puede ser. Es lo que, en el lenguaje común, decimos de algo que *tiene mucho potencial* o muchas *potencialidades*.

Es bueno saber también, de antemano, qué se entiende por *substancia* y *accidente*. Substancia es aquello a lo que corresponde ser en sí y no en otro. Se dice principalmente del singular existente, del individuo, es decir, del in-diviso: esta piedra, esta planta, este animal, este hombre. Substancia es lo principal, y si se carece de substancia se habla metafóricamente de que es algo *insustancial*. A los accidentes (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación, hábito) les corresponde “ser en otro”, no en sí. Lo blanco es una realidad, pero no se da por separado sino siempre en una sustancia (cosa, planta, animal, hombre): nadie ha visto nunca a “lo blanco” ir por la calle. El tamaño de algo no se da separado; es el tamaño *de* este o aquel ente. El lugar no existe por sí mismo, sino que las cosas están en un lugar (ubicadas) y dentro del lugar (situadas). El accidente, hábito o forma de presentarse algo —una de cuyas formas es lo que hoy llamamos *look*—, también necesita una sustancia para darse.

Chesterton hace un buen resumen de la tarea de Tomás: «Dios hizo al hombre para que fuera capaz de entrar en contacto con la realidad. Y lo que Dios ha unido, que no lo separe ningún hombre».

Se ofrecen aquí solo unos pocos textos, cuando podrían ser miles. Pero se proponen como un aperitivo y una incitación a la lectura. Tomás de Aquino es un clásico y tiene la perennidad de las catedrales. Nunca presumió de ello, nunca fue ostentando su propio yo. Al final de su vida, después de una experiencia mística, le confesó a su secretario, fray Reginaldo: «No puedo escribir más. He visto cosas que hacen que todos mis escritos sean como paja».

La *Divina Comedia*, de Dante, está atravesada de principio a fin por la doctrina de Tomás de Aquino, que aparece en el canto décimo del *Paraíso* y desaparece en el decimotercero, cuando el protagonismo es para Beatriz, la amada de Dante y a la vez

símbolo de la Teología. Tomás de Aquino explica muchas cosas a Dante, y este lo presenta como sin duda fue, amable, sonriente: «Y yo sentí muy dentro aquella luz que antes había hablado (Tomás), empezar a hablar sonriendo y volviéndose cada vez la luz más clara».

SER

Ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal (*acto*) de todo lo que hay en la realidad. (I, 8, 1)

No se dice que la criatura sea semejante a Dios por una comunicación en la misma forma, o porque pertenezcan al mismo género o a la misma especie, sino solo por analogía¹; es decir, en cuanto que Dios es el *ser por esencia*, y todos los demás lo son por *participación*. (I, 4, 3, ad 3)

Es necesario que todas las cosas, menos Dios, *no sean su propio ser, sino que participen del ser*, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. (I, 44, 1)²

Todas las cosas³, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: el ser. Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que las cosas tengan ser, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales. (I, 65, 1)

¹ La analogía reviste gran importancia en el lenguaje tomista, y también en el lenguaje común. Hay analogía entre dos realidades cuando son en parte iguales y en parte distintas. O, dicho de forma paradójica: cuando son y no son lo mismo.

² Aquí está implícita la distinción real entre la esencia de algo y su acto de ser. La distinción no se experimenta ni se siente, pero se entiende: ser algo no es ser-con-la-plenitud-de-ser. Esa plenitud corresponde a Dios, cuya esencia es ser, acto puro. Se ve lo mismo, desde el punto de vista del entendimiento, en el siguiente texto.

³ “Cosas” está el sentido de “real”, “existente”.

ENTENDIMIENTO

La operación del entendimiento se refiere al ser en general¹. Por lo tanto, se puede ver si el entendimiento está en acto o en potencia analizando su actitud respecto al ser en general. Hay un entendimiento que, en relación con el ser universal, es como acto de todo el ser: es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria y virtual todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto.

Ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser, ya que requeriría ser infinito. Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto².

El entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y al principio es como una pizarra en la que no hay nada escrito, como dice el Filósofo en *III De Anima 14*. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos solo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. (I, 79, 2)

¹ Se puede relacionar esto con la diversamente interpretada afirmación del filósofo presocrático Parménides (siglo VI a. C.): «Una sola cosa es entender y ser».

² Es decir, el entendimiento humano está en potencia de entender en acto.

UNIDAD

Resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión. Por eso cualquier cosa conserva su ser en la medida en que conserva su unidad¹. (I, 11, 1)

¹ La unión hace la fuerza. O, en sentido contrario: divide y vencerás.

VERDAD

Así como se llama *bien* aquello a lo que tiende el apetito, se llama *verdadero* aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de conocimiento, reside en que, en el conocimiento, lo conocido está en quien lo conoce; en cambio, en el apetito, el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el término (*al que se dirige*) el apetito, es decir, el bien, está en lo apetecido; pero el fin (*al que se dirige*) el conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento.

El bien está en la cosa, en cuanto que está ordenada al apetito; y por eso la noción de bondad deriva de la cosa apetecida por el apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno. En cambio, lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre este y lo conocido; por eso es necesario que la noción de verdadero derive del entendimiento hacia lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna ordenación hacia el entendimiento.

La ordenación que lo conocido tiene hacia el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio ser depende del entendimiento; y accidental en cuanto que simplemente es cognoscible por el entendimiento. Por ejemplo: una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa. Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, *cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende*. Por el mismo motivo, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas naturales son verdaderas por su semejanza a la imagen de las especies¹ que hay en la mente divina. Por ejemplo, se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la preconcepción existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como su principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro *De Vera Relig.*, dice: «La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es». E Hilario dice: «Verdadero es lo que declara y manifiesta el ser»². Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro *De Vera Relig.*: «La verdad es la semejanza total con el principio, sin que exista ninguna disimilitud». Y aquella definición que da Anselmo: «Verdad es la rectitud solo

perceptible por la mente»; pues rectitud es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena: «La verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella». Cuando se dice: «Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento», esto incluye los dos aspectos indicados». (I, 16, 1)

¹ Ideas, razones, concepciones, designios.

² Poner al descubierto, manifestar. Se remiten al sentido de verdad, en griego aletheia, reivindicado en el siglo xx por Martin Heidegger, pero bien conocido desde mucho tiempo antes.

BIEN, AMOR

Se dice que algo es bueno en cuanto que es perfecto. Y la perfección de algo puede ser contemplada desde tres puntos de vista. Primero, la perfección como constitutiva del ser de algo; por ejemplo: en el fuego, la primera perfección sería el ser que tiene por su forma sustancial. Segundo, la perfección a la que se le añade algo indispensable para un obrar perfecto; en el fuego, la segunda perfección sería su calidad: ligereza, sequedad y similares. Tercero, la perfección a la que tiende algo como a su fin; en el fuego, la tercera perfección la tiene en cuanto está detenido en su lugar propio. (I, 6, 3)

El primer movimiento de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva es el amor. El acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios. El bien, en sí mismo y de forma principal, es el objeto de la voluntad y del apetito; el mal es bien solo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien. Por eso es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como la alegría es anterior a la tristeza y el amor al odio. Siempre, lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro. (I, 20, 1)

El amor tiene siempre una doble dimensión: una, el bien que se quiere para alguien; otra, aquel para quien se quiere el bien. *Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien.* Si alguien ama a otro está queriendo el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando para el otro el bien que desea para sí mismo. En este sentido el amor es llamado fuerza de fusión (*vis unitiva*) porque se funde con otro considerándolo como si fuera él mismo. (I, 20, 1, ad 3)

Como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, de igual modo nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sucede más bien al revés. Es decir, su bondad, ya sea real o aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee, y alcance el bien que aún no tiene. A ello nos entregamos. (I, 20, 2)

MAL

Dios no quiere otro bien más allá de su propia bondad; sin embargo, algún bien lo quiere más que otro. Por ese motivo, no quiere en modo alguno el mal de la culpa, que trae consigo la privación de la ordenación al bien divino. Pero quiere el mal como defecto natural, es decir, el mal de pena, ya que quiere algún bien que trae consigo algún mal. Ejemplo: queriendo justicia, quiere el castigo; queriendo conservar el orden de la naturaleza, quiere que algo sea destruido en la naturaleza. (I, 19, 9)¹

Cada uno de los opuestos es conocido por el otro. Ejemplo: por la luz, las tinieblas. De ahí que sea necesario que a partir de la noción de bien se conozca el mal. «Bien» es todo aquello que es apetecible. Como toda naturaleza desea su ser y su perfección, es necesario afirmar que el ser y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. *Por tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien.* Por eso se dice que el mal ni existe ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no ser bueno y no ser es lo mismo. (I, 48, 1)

Hacer algo se puede decir en tres sentidos: 1) Formalmente. Por ejemplo, la blancura hace que algo sea blanco. Así, el mal, incluso visto como privación, se dice que corrompe el bien, puesto que formalmente es la misma corrupción o privación del bien. 2) Material, que es hacer algo efectivamente. Por ejemplo: el pintor hace blanca la pared. 3) Como causa final. Así es como obra el fin moviendo al que actúa. De los dos últimos sentidos, el mal, en cuanto tal, no hace nada, porque es una privación. Siempre que obra es porque está unido a algún bien. Toda acción se debe a alguna forma, y todo lo que se desea como fin ya es alguna perfección. Por eso, como dice Dionisio, *c.4 De Div. Nom.:* El mal no obra ni es deseado más que en virtud de algún bien que lleva unido. En cuanto tal, no es un fin, y está fuera de toda voluntad e intención. (I, 48, 1)²

¹ Esta es la explicación para los males del mundo (catástrofes, plagas, etc.) que no dependen de la libre voluntad de los hombres.

² A esto se puede añadir lo que escribe en De Malo, art. 1: «La deformidad del pecado de ningún modo cae bajo la voluntad de Dios, sino que es algo que se sigue de que el libre albedrío se aparte de lo querido por Dios». Por eso no tiene sentido culpar a Dios de aquellos males del mundo que dependen de la libertad humana.

BELLEZA

Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección: lo disminuido es feo; después, la debida proporción y armonía; y finalmente, la claridad, y así se llama bello lo que tiene un color nítido. (I, 39, 8)

Lo bello se refiere al poder cognoscitivo; se llama bello aquello que complace a la vista, de donde lo bello consiste en la debida proporción (...); y como el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza se basa en la forma, lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal. (I, 5, 4)

Como puede verse por las palabras de Dionisio, en *IV De divinis nominibus*, en la noción de bello concurren tanto la claridad como la debida proporción. Se dice que Dios es bello en cuanto que es causa de la armonía y del brillo del universo. Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con cierto esplendor, del color conveniente. Y, de modo semejante, la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre o sus acciones estén bien proporcionadas, según la claridad espiritual de la razón. (II-II, 145, 2)

NECESARIO, CONTINGENTE

Dios quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya armonía en ellas como complemento del universo. De este modo, vinculó algunos efectos a causas necesarias que no pueden fallar, y cuyos efectos se dan necesariamente; y vinculó otros efectos a causas contingentes que pueden fallar, y cuyos efectos se dan contingentemente. Por tanto: no es que los efectos queridos por Dios se den contingentemente porque las causas próximas sean contingentes; sino que, porque Dios quiere que los efectos se den contingentemente, les dispuso causas contingentes. (1, 19, 8)

Necesidad puede entenderse de varios modos. Necesario, en primer lugar, es lo que no puede no ser. Esto se puede decir de un sujeto en razón de su principio intrínseco, ya sea material (como cuando decimos que todo lo que está compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse), o formal (como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos). Es esta una necesidad esencial y absoluta.

Una segunda acepción de *necesidad* se da en el sujeto según un principio extrínseco con razón de fin o con razón de eficiente. Con razón del fin se da cuando algo determinado no puede conseguirse o el fin se alcanza difícilmente. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. Esta es llamada necesidad del fin, y se denomina también *utilidad*.

Y por razón del agente eficiente, la necesidad se da cuando un sujeto es obligado por ese agente a hacer algo, sin que le sea posible obrar de otro modo. Esto se llama necesidad de coacción. Esta necesidad de coacción es contraria por completo a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. (1, 82, 1)

PERSONA

Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de modo especial en el género de la sustancia. La sustancia se individualiza por sí misma; los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o *sustancias primeras*.

Particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares¹. Por eso, entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. En la definición de persona entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales. (I, 29, 1)

Según el Filósofo en *V Metaphys.15*, *sustancia* tiene dos acepciones. 1) Una, por la que sustancia es tomada como la esencia de algo, y se la indica con la definición; y, así, decimos que la definición expresa la sustancia de algo. Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y nosotros podemos traducirla por *esencia*. 2) Otra acepción es la de sustancia como sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia. Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto*².

Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural*, *subsistencia* e *hipóstasis*. Por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*; decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural*. Así, este hombre es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis* o *subsistencia*. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de *persona* solo lo es en el género de las sustancias racionales. (I, 29, 2)

¹ Solo los individuos actúan. Una “acción colectiva” solo puede entenderse o como una figura retórica o, más propiamente, como la suma de acciones individuales.

² De sub-positum, lo que está “debajo” y soporta otras realidades: así, la sustancia soporta a los accidentes.

LIBERTAD

Cuando se dice que algo es o se hace voluntariamente, puede ser entendido de dos maneras. Una, si el ablativo tiene sentido de simple concomitancia. Ejemplo: Yo puedo decir que soy hombre por mi voluntad, porque quiero ser hombre. (...) Otra manera es cuando el ablativo implica relación de principio. Ejemplo: El artista obra por la voluntad, porque la voluntad es el principio de la obra (...).

La razón de esto está en que la voluntad se distingue de la naturaleza en el modo de causar. La naturaleza está determinada hacia una sola cosa; la voluntad, no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del que lo causa. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que tiene ser; por eso, tal como es, así actúa¹. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es solo una, sino que hay varias, según el número de conceptos (*que le presenta el entendimiento*). De este modo, lo que se hace por la voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente comprende y quiere que algo sea. Así, pues, la voluntad es el principio de aquello que puede ser de una o de otra manera. El principio por el que algo no puede ser más que de una sola manera es la naturaleza. (I, 41, 2)

Hay seres que no obran con albedrío, sino empujados y movidos por otro, como es impulsada la flecha por el arquero. Otros obran en virtud de algo parecido al albedrío, como ocurre en los animales irracionales: la oveja, por ejemplo, huye del lobo merced a cierto juicio por el que estima que para ella es perjudicial, aunque este juicio no es libre sino proporcionado por la naturaleza. *Solo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, ya que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar como bueno esto o aquello. Por lo tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío.* (I, 59, 3)

El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. (I-II, 1, 1)

Los seres dotados de razón se mueven por sí mismos hacia el fin por el dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*. (I-II, 2, 2)

La causa inmediata del acto humano es la razón y la voluntad, según la cual el hombre es libre en su albedrío. (I-II, 75, 2)

El pecado esencialmente consiste en un acto del libre albedrío, que es *una facultad de la voluntad y de la razón*. (I-II, 77, 6)

La voluntad no quiere con necesidad todo lo que quiere. Para demostrarlo, hay que tener en cuenta que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios², así también la voluntad asiente al último fin. Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios: es el caso de las proposiciones contingentes³, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente con necesidad.

Hay otras realidades conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A estas, el entendimiento asiente necesariamente cuando por deducción se ve que están incluidas en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer, mediante demostración, esa inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Existen bienes particulares que no se relacionan necesariamente con la felicidad, ya que se puede ser feliz sin ellos. La voluntad no se adhiere necesariamente a ese tipo de bienes. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios⁴.

En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, necesariamente se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. En conclusión: resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. (I, 82, 2)

De las acciones realizadas por el hombre, solo pueden considerarse propiamente *humanas* las propias del hombre en cuanto que es hombre.

El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, solo las acciones sobre las que tiene dominio pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden denominarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, porque no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre. (I-II, 1, 1)

El acto de la voluntad es doble: uno, que se sigue de ella de modo inmediato, como procedido (*elicitus*) de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad imperado (*imperatus*) por ella y realizado mediante otra potencia: así, por la potencia motriz, la voluntad ordena andar o hablar. Pues bien, en cuanto a los actos imperados por la voluntad, esta puede sufrir violencia porque la violencia puede obstaculizar los miembros exteriores para que no realicen el mandato de la voluntad. Pero el propio acto mismo de la voluntad no puede sufrir violencia.

¿Por qué? Porque el acto de la voluntad es una inclinación que procede del principio interior e implica un conocimiento, de modo análogo a como el apetito natural es una inclinación que procede de un principio interior aunque sin conocimiento. Ahora bien, la

coacción o la violencia proceden de un principio exterior. Por eso, es contrario a la noción “acto de la voluntad” ser coaccionado o violentado, como también lo es a la noción de apetito o movimiento natural. Una piedra puede ser levantada mediante violencia, pero este movimiento violento no puede surgir de su apetito natural, que no lo es. Del mismo modo un hombre puede ser también arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la noción de violencia que esto surja de la voluntad humana. (I-II, 6, 4)

El ser humano no elige con necesidad, ya que “lo que es posible que no exista” no es necesario que exista. La razón de que es posible elegir y no elegir puede comprobarse por la doble potestad del hombre, que puede querer o no querer, obrar o no obrar, y puede también querer esto o lo otro, hacer esto o lo otro. Eso se explica por la virtud misma de la razón, pues la voluntad puede tender hacia lo que la razón puede aprehender como bueno. Ahora bien, la razón puede aprehender como bueno no solo el querer y el obrar, sino también el no querer y el no obrar.

Además, en los bienes particulares puede considerarse la noción de algún bien o el defecto en algún bien, teniendo esto último un sentido de mal. Según esto, puede aprehender cualquiera de estos bienes como elegible o como rechazable. En cambio, la razón no puede entender bajo razón de mal o de algún defecto el bien perfecto, que es la felicidad; y por eso el hombre quiere la felicidad necesariamente y no puede no querer ser feliz. (I-II, 13, 6)

¹ O de otro modo: se conoce qué es algo por sus acciones: «Por sus frutos los conoceréis».

² Como el principio de no contradicción: algo no puede ser y no ser a la vez en el mismo tiempo y en el mismo sentido.

³ La proposición “llueve y hace calor” es verdadera si se dan esas dos realidades, que bien pueden no darse.

⁴ Incluso admitida, por pruebas racionales, la existencia de Dios, la voluntad humana no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios.

FIN ÚLTIMO¹

El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por hallazgo o por doctrina². Tratándose de la voluntad, el fin es, respecto a ella, lo que son los principios con respecto al entendimiento, como se dice en *II Physic.5*. Por eso la voluntad tiende naturalmente al fin último; pues, por naturaleza, todo hombre quiere la felicidad.

De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por lo tanto, el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de este y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo.

Sin embargo, aquí hay diferencia por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. El conocimiento se realiza según que las cosas conocidas estén en quien conoce. Por lo tanto, es una imperfección que la naturaleza intelectual del hombre no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino solo algunas, a partir de las cuales inicia un proceso discursivo para llegar a otras.

En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: va del que apetece a lo apetecido. De entre lo apetecido, algo es bueno por sí mismo, siendo apetezible en cuanto tal; y algo tiene su razón de bondad por su referencia a otro, y, por eso, es apetezible por otro. De ahí se sigue que en nada afecta a la perfección de quien apetece el que quiera naturalmente una cosa como fin, y, por elección, quiera otra en cuanto ordenada al fin. (I, 60, 2)

Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final³. (...) Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural.

Debemos, no obstante, tener en cuenta que un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos, que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como

movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser.

Toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento en manos de un agente principal. En cambio, *es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma.* (I-II, 2, 2)

Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera, desaparecen las demás relacionadas con ella. Por eso demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.* que no es posible proceder hasta el infinito en las causas motoras, porque no habría un primer motor, y, faltando este, las otras no podrían mover, pues reciben el movimiento del primer motor.

Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito. (I-II, 1, 4)

El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, *todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último.* Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo, se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto. (I-II, 1, 7)

¹ Si el bien es “lo que todos apetecen”, el bien es el fin que se busca. El ser humano es un ser en busca de bienes, de fines. Pero si hay fines ha de haber también un fin último, porque si se diese una progresión hasta el infinito, nada se haría. Algo que tiene que ver con lo que san Agustín afirma en un famoso pasaje de las *Confesiones*: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».

² Por hallazgo, es decir, invención, encontrándolo, a veces de modo casual. Por doctrina quiere decir que lo aprende de otros que ya tienen ese conocimiento.

³ La primera de todas las causas es la final, en el sentido de que si no se propone el fin no entran en acción las demás causas (formal, material, eficiente). Por eso se dice que la causa final es la primera en la intención y la última en la ejecución. El David de Miguel Ángel está en el artista antes de que empiece a realizarlo. El propósito,

la idea, la forma de la estatua es lo primero y es la fuerza que lleva al artista (causa eficiente) a darle una forma (y una figura) a esa materia del mármol. O, con otro ejemplo, un buen gol está en la cabeza del futbolista como fin (goal) antes de su ejecución. Antes de realizarlo “lo ha visto”.

ALMA HUMANA

Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el sentido en el que se dice que el alma (*anima*) es el primer principio vital en aquello que vive; en efecto, llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes.

La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: conocer y moverse. El principio de esas acciones fue colocado por los filósofos antiguos, incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo: afirmaban que solo los cuerpos eran algo, y que lo que no es cuerpo no es nada. Por eso mantenían que el alma era algo corporal.

Que esa opinión es falsa puede demostrarse de muchos modos. Mencionemos solo una razón según la cual, de forma amplia y segura, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que el principio de cualquier operación vital no es alma; si así fuera, el ojo sería alma, ya que es principio de la visión. Lo mismo puede afirmarse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el primer principio vital es el alma.

En algún cuerpo puede darse un determinado principio vital: en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital, ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo¹. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital.

Así pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es tal cuerpo, pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. *Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo.* Sucede como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo. (I, 75, 1)

Es necesario, pues, afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el hombre, por el entendimiento, puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza de quien conoce no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues todo aquello que está contenido naturalmente impediría el conocimiento. Ejemplo: la lengua de un enfermo, infectada de humor bilioso y amargo, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

El mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, posee una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el calor, sino lo caliente.

Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente. De manera similar, es imposible que entienda a través del

órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. (I, 75, 2)

Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectual, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos modos: uno, sustancial; otro, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que por sí mismo tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste por sí mismo, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente (a.2 y 3) que las almas de los animales irracionales no son por sí mismas subsistentes, solo el alma humana lo es. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no solo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea solo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente le es inseparable. *El ser corresponde sustancialmente a la forma, que es acto*. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Incluso admitiendo, como dicen algunos, que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más que allí donde hay contrariedad, pues las generaciones y corrupciones surgen de contrarios y se dan en contrarios (...). En el alma intelectual no puede haber ninguna contrariedad, pues lo que recibe lo recibe según su modo de ser. Y lo que en ella se recibe no tiene contrariedad, porque incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios². Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible.

Otro indicio de esto es que cada ser desea por naturaleza su propio modo de ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que bajo el aquí y el ahora, mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío³. Así pues, toda sustancia intelectual es incorruptible. (I, 75, 6)

Es necesario afirmar que el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero por lo que algo opera es la forma, ese algo al que se le atribuye la acción; de modo semejante a lo que lo primero por lo que sana un cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma conozca es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque *nada actúa sino en cuanto que está en acto; por lo tanto, actúa por aquello que*

hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como la vida se manifiesta, según diversas operaciones, en los diversos grados de los seres vivientes, lo primero por lo que realizamos cada una de estas operaciones de la vida es el alma. En efecto, es claro que el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo, es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, se llame entendimiento o se llame alma intelectual, es forma del cuerpo. (I, 76, 1)

¹ Por *cuerpo* se entiende aquí cualquier ente compuesto de materia, incluidos los seres inanimados.

² El entendimiento tiene ciencia de los contrarios, los conoce como tales, en cierto modo los reduce a unidad. Domina sobre los contrarios, no está compuesto de contrarios.

³ Se puede evocar aquí, en un planteamiento muy diferente, la afirmación de Spinoza de que no podemos pensarnos no existentes.

POTENCIAS DEL ALMA

En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto¹. Por eso, es necesario que esté configurada según el acto al que se ordena, y es preciso que *la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca según la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos*. En efecto, toda acción responde o a una potencia activa o a una potencia pasiva. Respecto al acto de la potencia pasiva, el objeto, es principio y causa motora. Ejemplo: el color moviliza a la potencia o capacidad de la que es principio de visión. Respecto al acto de la potencia activa, el objeto es término y fin. Ejemplo: el objeto de la facultad de desarrollarse es la adquisición del tamaño perfecto, que es el término del crecimiento.

Por lo tanto, la acción se especifica por su principio y por su fin o término. Ejemplo: la calefacción y la refrigeración se diferencian en que la primera procede de un cuerpo caliente en acto para producir calor, y la segunda de un cuerpo frío para producir frío. Por eso, es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y los objetos.

Sin embargo, hay que tener presente que lo que es accidental no diversifica la especie. El color es un accidente en el animal; por eso las especies de animal no se diversifican por la diferencia del color, sino por la diferencia de lo que propiamente le corresponde al animal, es decir, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces está unida a la razón (en el hombre) y otras veces no. Por eso, racional e irracional son diferencias en la división de *animal*, constituyendo diversas especies.

Por tanto, no toda diversidad de objetos marca una diferencia en las potencias del alma, sino solo la diversidad en aquello a lo que la potencia está ordenada por naturaleza. Y como los sentidos están ordenados por naturaleza a la cualidad pasible — color, sonido y similares—, por eso la potencia sensitiva del color —la vista— es distinta de la del sonido —el oído—. A una cualidad pasible, el color, por ejemplo, accidentalmente puede añadirse el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra, pero estas diferencias no originan distintas potencias del alma. (I, 77, 1)

Vegetativo, sensitivo, apetitivo, motriz e intelectual. Los géneros de las potencias del alma son los cinco enumerados. Tres son llamados almas. Cuatro son las diversas clases de vida.

Las diversas almas se distinguen por el modo en que la operación del alma supera las de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal (viviente) está sometida a un alma² y, con respecto a ella, es como su materia e instrumento. Hay una concreta operación del alma que supera de tal modo la naturaleza corpórea, que no se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del alma racional. Por debajo de esta, hay otra operación del alma que se realiza por medio de un órgano corporal, aunque no en virtud de una cualidad corpórea: es la operación del alma sensitiva.

De este modo, para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corporales; sin embargo, no lo son hasta el punto de que la operación del alma sensitiva se realice en virtud de esas cualidades: son requeridas tan solo para que el órgano esté debidamente dispuesto.

Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce a través de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. No obstante, incluso esa es superior a la operación de la naturaleza (solamente) corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que las citadas operaciones provienen de uno interior y común a todas las operaciones del alma, porque todo ser animado de algún modo se mueve a sí mismo. Esta es la operación del alma vegetativa; por ejemplo, la digestión y las funciones que de ella se derivan son realizadas instrumentalmente por la acción del calor, como se dice en *II De Anima 4*.

Los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Unos, como las plantas, solo tienen vida vegetativa. Otros, junto a lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor. Otros poseen, además, el movimiento local. Estos últimos son los animales perfectos: necesitan muchas cosas para vivir, y por eso mismo necesitan el movimiento que les permita conseguir lo preciso para la vida. Por último, otros vivientes, además, tienen la inteligencia. Son los hombres. (I, 78, 1)

Hay que tener en cuenta que para la vida del animal perfecto se precisa no solo que perciba la realidad sensible presente, sino también la ausente. Si así no fuera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería para buscar cosas lejanas. Esto es contrario a lo que puede observarse de modo especial en los animales de movimiento progresivo, que se mueven para conseguir lo que han percibido y que está lejano.

Por tanto, es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva, pueda recibir y conservar las especies de los objetos sensibles que le alteran. Pero recibir y conservar en los seres corporales es algo que corresponde a principios distintos. Ejemplo: los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y en los secos ocurre lo contrario. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario distinguir entre la potencia que recibe las especies de lo sensible y la potencia que las conserva.

Por otra parte, hay que tener presente que, si el animal solo se moviera por lo que agrada o desagrada los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran agrado o rechazo. Pero es preciso que el animal busque unas cosas y huya de otras, no solo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras utilidades o perjuicios. Ejemplo: la oveja, si ve venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo le resulten repugnantes, sino porque el lobo es un enemigo de la naturaleza de la oveja. El pájaro recoge pajas no para obtener un placer, sino porque resultan útiles para la edificación del nido. Para realizar eso, es necesario que el animal perciba intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es preciso que en él exista un principio propio para esa percepción, ya que la percepción de lo meramente sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre cuando se perciben intenciones.

Para recibir las formas sensibles están el *sentido propio* y el *común*. Para retener y conservar, la *fantasía* o *imaginación*. Estas últimas son equivalentes, pues son como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, está la *facultad estimativa*. Para conservarlas, la *memoria*, que es como un archivo de esas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.

Hay que tener en cuenta que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, porque son alterados de la misma manera por los objetos sensibles del exterior. Sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben solo por un instinto natural (la oveja percibe la intención del lobo) mientras que el hombre las percibe por una comparación³.

De este modo, lo que en los animales irracionales se llama *facultad estimativa natural*, en el hombre se denomina *cogitativa*, porque descubre dichas intenciones por comparación. También se la denomina *razón particular*, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza; esta razón compara las intenciones particulares de modo semejante a como la facultad intelectual compara las universales⁴.

Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no solo posee memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también es capaz de reminiscencia, con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales⁵.

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria. (I, 78, 4)

¹ Poder hacer algo; el poder, la potencia, está ordenada al hacer.

² Vegetativa en las plantas, sensitiva en los animales.

³ Esta comparación tiene mucho que ver con la experiencia. La experiencia es una comparación entre las diversas experiencias concretas, según se estimen beneficiosas o perjudiciales para el hombre.

⁴ O razón que piensa (*cogitat*); de ahí el nombre de *cogitativa*.

⁵ Silogísticamente: si en el pasado ocurrió esto en determinadas circunstancias, es probable que ahora ocurra de nuevo o no. Tanto la cogitativa como la memoria pueden ser perfeccionadas, ya en un ámbito de conocimiento intelectual, por la virtud de la prudencia, definida como «recta razón de lo que ha de hacerse».

APETITO SENSITIVO

El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, dividida en dos potencias, dos especies de ese apetito sensitivo: la irascible y la concupiscible.

Para entenderlo, hay que considerar que es preciso que en los seres naturales corruptibles no solo exista la tendencia a buscar lo conveniente y huir de lo perjudicial, sino que también debe haber tendencia a resistir lo que corrompe y lo adverso, que es un impedimento para conseguir lo conveniente y, además, fuente de perjuicios. Así, el fuego no solo tiene natural inclinación a alejarse de un lugar bajo, que no le conviene, y a elevarse —lo que le es propio también por naturaleza—, sino que tiende además a resistir ante todo aquello que lo corrompe y lo obstaculiza.

Así pues, como el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensible y el apetito natural es una tendencia que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. 1) Una, por la que el alma tienda de inmediato hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo dañino. A esta la llamamos *concupiscible*. 2) Otra, por la que el animal rechaza los obstáculos que le dificultan alcanzar lo que le es conveniente, así como rechaza lo que le perjudica. A esta la llamamos *irascible*, cuyo objeto denominamos lo arduo porque tiende a superar lo que le es contrario y a prevalecer sobre ello.

Estas dos inclinaciones o tendencias no se reducen a un solo principio, porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste o adverso con el objetivo de superar los obstáculos, siguiendo de ese modo la inclinación irascible¹. Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia.

Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como el propugnador y defensor del concupiscible, cuando lucha contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente y apetecido por el concupiscible, y actúa contra lo perjudicial, de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ellas terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría. Por lo mismo, las peleas de los animales responden a las tendencias de lo concupiscible, como puede ser la búsqueda del alimento o los apareamientos, según se dice en *VIII De Animalibus*. (I, 81, 2)

Lo aprehendido como algo bueno y conveniente mueve a la voluntad como dirigida hacia su objeto. Pero que algo parezca bueno y conveniente obedece a dos razones: primera, a qué es lo que se propone; segunda, al sujeto a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, es una relación; por eso depende de los dos extremos. A esto se

debe que el gusto, si varía su disposición, aprecie de modo distinto una misma cosa como conveniente o como no conveniente. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*: *Según es cada uno, así le parece el fin*².

Por otra parte, es claro que el hombre se inclina hacia una determinada disposición siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que, cuando está tranquilo, le parece mal. (I-II, 9, 2)

¹ Un ejemplo fácilmente comprensible: al intentar dejar de fumar, a pesar de la tendencia de lo concupiscible (el deseo, las ganas), puede imponerse lo irascible, es decir, la lucha concreta contra algo arduo.

² O como escribe san Pablo a Tito (I, 15), *omnia munda mundis*, para los limpios todas las cosas son limpias.

PASIONES

Padecer se puede entender en tres sentidos. Uno, tal como se entiende comúnmente: cualquier recibir es un padecer, aunque nada se quite a la cosa, como cuando decimos que el aire *padece* cuando es iluminado (aunque en ese sentido es más bien una perfección que un padecer).

Otro: se dice propiamente padecer cuando, al recibir algo, se sustrae algo. Esto, a su vez, puede ser de dos modos: uno, cuando se sustrae a la cosa lo que no le conviene: y así, cuando se da la salud al cuerpo de un animal y se lo sana, se dice padecer, porque recibe la salud y se le quita o sustrae la enfermedad. El otro modo es lo contrario: se dice padecer porque se recibe la enfermedad¹, sustrayéndose la salud; y este es el modo más propio de *pasión* (...).

En estos tres modos se da la pasión en el alma. En el sentido de simple recepción se dice que sentir y entender es un cierto padecer. Pero la pasión que está acompañada de sustracción (*la pasión que quita algo*) solo existe con cambios corporales. Por eso la pasión solo se puede dar en el alma en cuanto que el compuesto (*de alma y cuerpo*) *padece*. (I-II, 22, 1)

Para conocer qué pasiones son del apetito irascible y cuáles del apetito concupiscible hay que ver el objeto de cada una de estas potencias. El objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible en sí mismo: lo placentero o lo doloroso. Pero como es inevitable que el alma experimente a veces obstáculos o contrariedad para hacerse con esos bienes (o para apartarse de los males), por eso el mismo bien o mal, en cuanto arduo o difícil de conseguir, es objeto del apetito irascible.

En suma: cualquier pasión que se refiera sin más al bien o al mal, pertenece al apetito concupiscible: el gozo, la tristeza, el amor, el odio y otras semejantes. En cambio, las que se refieren al bien o al mal, considerado como arduo y difícil, pertenecen al apetito irascible: la audacia, el temor, la esperanza y otras semejantes. (I-II-23, 1)

¹ Por eso se llama al enfermo *paciente*.

FELICIDAD

La felicidad del hombre no puede consistir en las riquezas. Hay dos clases de riquezas, como señala el Filósofo en *I Polit.4*: las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales sirven para remediar las debilidades de la naturaleza; alimento, bebida, vestido, vehículos, alojamiento, etc. Las riquezas artificiales, como el dinero, no proceden de la naturaleza: las ideó el hombre para facilitar el intercambio y ser, de algún modo, la medida de las cosas vendibles.

La felicidad del hombre no puede estar en las riquezas naturales, pues se las busca en razón de otra cosa —sustentar la naturaleza del hombre—, y por eso no pueden ser el fin último del hombre; más bien, se ordenan a él como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están subordinadas al hombre y han sido hechas para él, como dice el *Salmo 8*, 8: «Todo lo sometiste bajo sus pies».

Las riquezas artificiales, por su parte, se buscan en función de las naturales. No se desearían si con ellas no se comprara lo preciso para disfrutar de la vida. Por eso tienen mucha menos razón de último fin. Es imposible, por tanto, que la felicidad, que es el fin último del hombre, esté en las riquezas. (I-II, 2, 1)

No es posible que la felicidad consista en el honor. Se honra a alguien en razón de la excelencia que posee; y así, el honor es como una señal o un testimonio de la excelencia existente en quien es honrado. Pero la excelencia del hombre se aprecia sobre todo en la felicidad —bien perfecto—, y en sus medios, es decir, en aquellos bienes por los que se participa de la felicidad. Por tanto, el honor puede acompañar a la felicidad, pero la felicidad no consiste propiamente en el honor. (I-II, 2, 2)

La perfección del hombre, a lo que llamamos felicidad, no puede darla el reconocimiento que los hombres reciben por parte de otras personas, porque este es consecuencia de la felicidad de alguien y es causado por ella, sea una felicidad incoada o ya perfecta. Por tanto, la felicidad del hombre no puede consistir en la fama o en la gloria. Pero el bien del hombre depende, como de su causa, de que Dios lo conozca. Y, por eso, la felicidad del hombre tiene su causa en la gloria que merezca ante Dios, como dice el salmo 90, 15-16: «Lo libraré y lo glorificaré, lo saciaré de largos días y le haré ver mi salvación»¹.

Hay que tener en cuenta, además, que el conocimiento humano se engaña con frecuencia, sobre todo al juzgar los singulares contingentes², como son los actos humanos; por eso, la gloria humana es frecuentemente falaz. En cambio, la gloria de Dios, como Él no puede equivocarse, es siempre verdadera. (I-II, 2, 3)

No es posible que la felicidad consista en el poder. Por dos motivos. Primero, porque el poder tiene razón de principio³, como se ve en *V Metaphys.18*, mientras que la felicidad tiene razón de fin último. El segundo, porque el poder sirve indistintamente para el bien y para el mal; en cambio, la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre. En

consecuencia, puede haber algo de felicidad, más que en el poder mismo, en su ejercicio, si se desempeña virtuosamente. (I-II, 2, 4)

Las delectaciones corporales, por ser las más comunes entre la gente, reciben el nombre de placeres por antonomasia, como se dice en VII *Ethic.25*, aunque hay delectaciones mejores. Pero tampoco en estas consiste propiamente la felicidad. Se explica: en todas las cosas hay que distinguir lo que pertenece a su esencia y lo que es su accidente propio; así, en el hombre, es distinto ser animal racional que ser risible. Cualquier delectación es un accidente propio que acompaña a la felicidad o a alguna parte de ella, porque hay deleite cuando se posee un bien que es conveniente, sea este bien algo real, esperado o al menos recordado. Un bien conveniente, si es además perfecto, es lo mismo que felicidad; si, en cambio, el bien es imperfecto, equivale a algo próximo, remoto o quizá aparente respecto a la felicidad. Por lo tanto, es claro que ni siquiera la delectación que acompaña al bien perfecto es la esencia misma de la felicidad, sino algo que la acompaña como accidente.

El placer corporal no puede acompañar, ni siquiera así, al bien perfecto, porque es consecuencia del bien que perciben los sentidos, y estos son potencias del alma que se sirve de un cuerpo.

El bien que pertenece al cuerpo y es percibido por los sentidos no puede ser un bien perfecto del hombre. Se explica: como el alma racional supera los límites de la materia corporal, la parte de ella que permanece desligada de los órganos corpóreos tiene cierta infinitud respecto al cuerpo y las partes vinculadas al cuerpo. De forma semejante, los seres inmateriales son de algún modo infinitos respecto a los seres materiales, porque en estos la forma es contraída y limitada de algún modo por la materia; en cambio, la forma desligada de la materia es en cierto modo ilimitada.

Y así, los sentidos, que son fuerzas corporales, conocen lo singular, que está determinado por la materia; mientras que el entendimiento, que es una potencia desligada de la materia, conoce lo universal, lo que está abstraído de la materia y se extiende sobre un número indefinido de singulares. Por consiguiente, es claro que el bien conveniente al cuerpo, que causa una delectación corporal al ser percibido por los sentidos, no es el bien perfecto del hombre, sino un bien mínimo, comparado con el del alma. Por eso se dice en *Sabiduría 7, 9*: «Todo el oro, en comparación con la sabiduría, no es más que arena». Así pues, el placer corporal ni se identifica con la felicidad ni es propiamente un accidente de ella. (I-II, 2, 6)

Para la felicidad imperfecta, que es lo que puede alcanzarse en esta vida, se necesitan bienes exteriores, no porque su existencia sea una condición de la felicidad, sino porque esos bienes la sirven instrumentalmente, pues la felicidad consiste en la operación de la virtud, como se dice en I *Ethic.25*. El hombre en esta vida necesita las cosas exteriores para el cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como para la de la activa; para esta se necesitan aun más, para poder llevar a cabo las obras correspondientes. Pero para la felicidad perfecta, que consiste en la visión de Dios, no se requiere ninguno de estos bienes. (I-II, 4, 7)

Si hablamos de la felicidad de la vida presente, como dice el Filósofo en *IX Ethic.30*, el hombre feliz necesita amigos; no por utilidad, pues puede bastarse a sí mismo; ni por placer, pues tiene en sí mismo el perfecto agrado en la operación de la virtud; sino para obrar bien, es decir, para hacerles bien, y para que, al verlos, le agrade hacer el bien (y también para que le ayuden a hacerlo). Porque el hombre necesita del auxilio de los amigos para obrar bien, tanto en las obras de la vida activa como en las de la vida contemplativa. (I-II, 4, 8)

En esta vida se puede tener alguna participación en la felicidad, pero no se puede tener la felicidad perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la esencia de la felicidad, que es exclusión de todo mal y colmo de todo deseo, *el bien perfecto y suficiente*. Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en *XIX De civ. Dei*. Igualmente tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios: la vida misma pasa, aunque la deseamos naturalmente y queremos que permanezca sin interrupción, porque el hombre rehúye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera felicidad.

En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la felicidad, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida. Según esto, queda claro que nadie puede conseguir la felicidad verdadera y perfecta en esta vida. (I-II, 5, 3)

Se puede considerar la felicidad de dos modos. Uno, según lo que se entiende sin más por felicidad. Y así es necesario que todo hombre quiera la felicidad. La esencia propia de la felicidad es ser el bien perfecto. Como el objeto de la voluntad es el bien, el bien perfecto de alguien es lo que sacia totalmente su voluntad. Por eso, desear la felicidad no es otra cosa que desear que se sacie la voluntad. Y esto lo desea cualquiera.

Podemos hablar de la felicidad de otro modo, según su sentido estricto, aquello en lo que consiste verdaderamente la felicidad. Y así no todos conocen la felicidad, porque no saben a qué cosa exactamente corresponde. Y, por consiguiente, en cuanto a esto, no todos la desean. (I-II, 5, 8)⁴

¹ O en una sencilla glosa: de poco sirve ser reconocido por los hombres si no se es reconocido por Dios, gracias a las buenas obras.

² Lo que puede ser o no ser; ser de una manera o de otra.

³ Principio a partir del cual se pueden hacer cosas.

⁴ Para santo Tomás, la felicidad (imperfecta) en esta vida consiste en la contemplación de la verdad porque, en definitiva, la verdad lleva a Dios, en quien reside la completa felicidad del hombre. Alude también a la felicidad que reside en amar, en desear el bien para los demás, porque también por ese camino se llega al bien por esencia, a Dios y al amor a Dios.

CIRCUNSTANCIAS¹

Tulio (Cicerón), en su *Retórica* señala siete circunstancias, comprendidas en el verso siguiente: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo*. En un acto humano se debe considerar, en efecto, quién lo hizo, con qué medios o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo. Pero Aristóteles, en el III *Ethic.14*, añade otra: *acerca de qué*, incluida por Tulio en la circunstancia *qué*.

El porqué de esta enumeración puede explicarse así: se llama *circunstancia* a lo que existe fuera de la sustancia del acto, aunque de algún modo le afecte. Esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto.

Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como *el tiempo (cuándo)* y *el lugar (dónde)*, o bien cualificándolo, como *el modo de obrar (cómo)*. Respecto del efecto, se considera circunstancia *qué* ha hecho alguien.

En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos *por qué*; a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia *acerca de qué*; a la causa eficiente principal, *quién* ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia *con qué medios*. (I-II, 7, 3)

¹ En el mundo del periodismo anglosajón es un tópico hablar de las seis *w* para que una noticia sea completa: *who, what, where, when, why, how*. Como tantas otras cosas, es algo antiguo. Santo Tomás lo toma de Cicerón, aunque estaba ya en Aristóteles.

CONCIENCIA

Hablando con propiedad, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Se ve bien si miramos lo que el nombre significa y las funciones que se le atribuyen. *Conciencia*, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa: *conciencia* equivale a *consaber*. Pero la aplicación de una ciencia a una cosa se hace a través de un acto. Por eso, atendiendo al nombre, resulta claro que la conciencia es un acto.

Lo mismo puede decirse si se analizan las funciones que se le atribuyen. Se dice que es propio de la conciencia testimoniar, instigar, impedir, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos.

Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de *Ecl* 7, 23: «Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro». En este caso, se dice que *testifica*; 2) otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita* o, por el contrario, *impide*; 3) tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa*, *acusa* o *remuerde*. Ahora bien, no hay duda de que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto.

Sin embargo, porque el hábito es principio del acto, a veces se da el nombre de conciencia al primer hábito natural, esto es, la *sindéresis*¹, como hace Jerónimo en la *Glosa a Ezequiel* 1, 6. Basilio lo llama facultad natural de juzgar. Y el Damasceno dice que es la ley de nuestro entendimiento. (1, 79, 13)

¹ En otros lugares, santo Tomás define la sindéresis como una resistencia interior contra el mal y una íntima inclinación al bien. Sabemos naturalmente que “hay que hacer el bien y evitar el mal”. Otra cosa es que sigamos esa inclinación natural: eso es tarea de la libertad.

VIRTUDES

La virtud intelectual especulativa perfecciona al entendimiento especulativo para el conocimiento de la verdad, ya que esto es la operación que le conviene. Ahora bien, la verdad es cognoscible de dos modos: uno, por sí misma; otro, por medio de otra verdad. Pero la verdad que es cognoscible por sí misma tiene condición de principio y es percibida inmediatamente por el entendimiento; y de ahí proviene que el hábito que perfecciona al entendimiento para el conocimiento de estas verdades, se llame *entendimiento*, que es el hábito de los (primeros) principios.

En cambio, la verdad que es conocida mediante otra verdad, no la percibe el entendimiento inmediatamente, sino mediante una búsqueda que realiza la razón, y es el término al que se llega.

Lo cual puede suceder de dos modos: uno, siendo término último en un género determinado; otro, siendo término último respecto de todo el conocimiento humano. Y como *las cosas que acabamos conociendo, son, según su naturaleza, anteriores y más conocidas*, según se dice en el libro I *Physic.*7, de ahí se sigue que lo último respecto de todo el conocimiento humano sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza. Y sobre ello versa la *sabiduría*, que considera las causas altísimas, según se dice en el libro I *Metaphys.*8. Por eso compete a la sabiduría juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio perfecto y universal no puede darse sino por la resolución en las causas primeras.

Respecto de lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles, es la *ciencia* la que perfecciona al entendimiento. De ahí que, según los diversos géneros de seres científicamente cognoscibles, se den diversos hábitos de ciencia, mientras que la sabiduría es solamente una¹. (I-II, 57, 2)

El sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la *prudencia*; y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, sujeto de la *justicia*; el apetito concupiscible, sujeto de la *templanza*; y el apetito irascible, sujeto de la *fortaleza*. (I-II, 61, 2)

¹ Se puede ser científico en una o en muchas ciencias y, sin embargo, no ser sabio. Y, por el contrario, se puede dar una sabiduría de vida en personas que nada saben de ciencias.

DIOS EXISTE¹

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles² que otros, y lo mismo sucede con las demás cualidades. Pero el más y el menos se dice de las cosas según su diversa proximidad a lo máximo (ejemplo, se dice más caliente a lo que más se aproxima al máximo calor). Por tanto, ha de existir algo que sea la completa verdad, la máxima nobleza (*y belleza*) y óptimo (*lo más bueno*), y por eso ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es lo máximo en verdad es lo máximo en el ser. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe; y así, el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios. (1, 2, 3)

¹ Son las muy conocidas cinco vías para demostrar racionalmente la existencia de alguien a quien llamamos Dios. Es claro que esa demostración racional no puede confundirse con la fe, que es un don sobrenatural. De las cinco vías destacamos la cuarta, quizá la que conecta mejor con los trascendentales de unidad, verdad, bondad y belleza.

² Y bellos.

EL MEJOR NOMBRE DE DIOS

Tres razones explican por qué *El que es* es máximamente el nombre propio de Dios.

Por su significado. Pues no significa forma alguna, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no puede decirse de nadie más, como ya quedó demostrado (q.3 a.4), es evidente que, entre todos los otros nombres, este es el que en grado máximo propiamente nombra a Dios. En efecto, cada cosa es denominada según sea su forma.

Por su universalidad. Pues todos los otros nombres o son menos comunes, o, si equivalen a él, le añaden sin embargo algún concepto por el que, en cierto modo, lo informan y lo determinan. Además, en esta vida nuestro entendimiento no puede conocer la esencia de Dios en sí misma, sino que, aun expresando lo que entiende de Dios, nunca dirá todo lo que es Dios en sí mismo. En la medida en que algunos nombres son menos determinados y más comunes y absolutos, así más propiamente nosotros los decimos de Dios. Por eso dice el Damasceno que de todos los nombres que se dan a Dios, el principal es *El que es*; pues este nombre todo lo abarca, y se refiere al ser como un océano de infinita e inabarcable sustancia. Pues cualquier otro nombre determina de algún modo la sustancia de la cosa; pero este nombre *El que es* no determina ningún modo de ser, sino que indeterminadamente se refiere a todo; por eso lo llama océano infinito de sustancia.

Por el contenido de su significado. Pues significa existir en presente. Y eso en grado máximo se dice propiamente de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el *V De Trin.* (I, 13, 11)

PROVIDENCIA DIVINA

Algunos negaron por completo la providencia (divina), como Demócrito y los epicúreos, afirmando que el mundo había sido hecho por casualidad. Otros, en cambio, sostuvieron que solo los seres incorruptibles están sometidos a la providencia; y que los seres corruptibles lo están no en cuanto individuos, sino en cuanto especie, pues en cuanto especie son incorruptibles. De ellos se dice en *Job 22, 4*: «A Él como un velo lo envuelven las nubes; se pasea por la bóveda del cielo y ni se preocupa de lo nuestro». El Rabbí Moisés (Maimónides) excluyó de los corruptibles a los hombres por el esplendor del entendimiento del que participan. Pero, con respecto a los otros seres corruptibles, mantuvo la misma opinión que los demás.

Pero hay que decir que todos los seres, no solo en general, sino individualmente, caen bajo la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. Que en las obras de algún agente suceda algo que no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de alguna otra causa, ajena a la intención del agente.

Ahora bien: la causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres; y no solo a los principios de la especie, sino también a los de los individuos; y no solo a los incorruptibles, sino también a los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en *Rom 13, 1*: «Lo que viene de Dios está ordenado».

Así, pues, como la providencia de Dios no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres en tanto en cuanto participan del ser, estén sometidos a la providencia divina.

Igualmente, ya se demostró (q.14 a.11) que Dios lo conoce todo, tanto lo universal como lo particular. Y como su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística, es necesario que todo esté sometido a su orden, como todo lo artístico está sometido al orden del arte. (1,22, 2)

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- COPLESTON, F. C. , *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, FCE.
- CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Rialp.
- DE PAILLERETS, M., *Santo Tomás de Aquino*, San Pablo.
- EGIDO SERRANO, J., *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*. Una biografía, Encuentro.
- FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Ariel.
- Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra, su época*, BAC,
- GILSON, E., *El tomismo*, Eunsa.
- GÓMEZ PÉREZ, R., *Introducción a la metafísica*, Rialp.
- LOBATO, A. y MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Tomás de Aquino. El santo, el maestro*, Edibesa.
- PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Herder.
- PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino*, Rialp.
- RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*. Biografía, obras, autoridad doctrinal, BAC.
- SPIAZZI, R., *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Edibesa.
- WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa.

Aristóteles
Ética a Nicómaco
(selección)



selección doce mas

RIALP

Ética a Nicómaco

Aristóteles

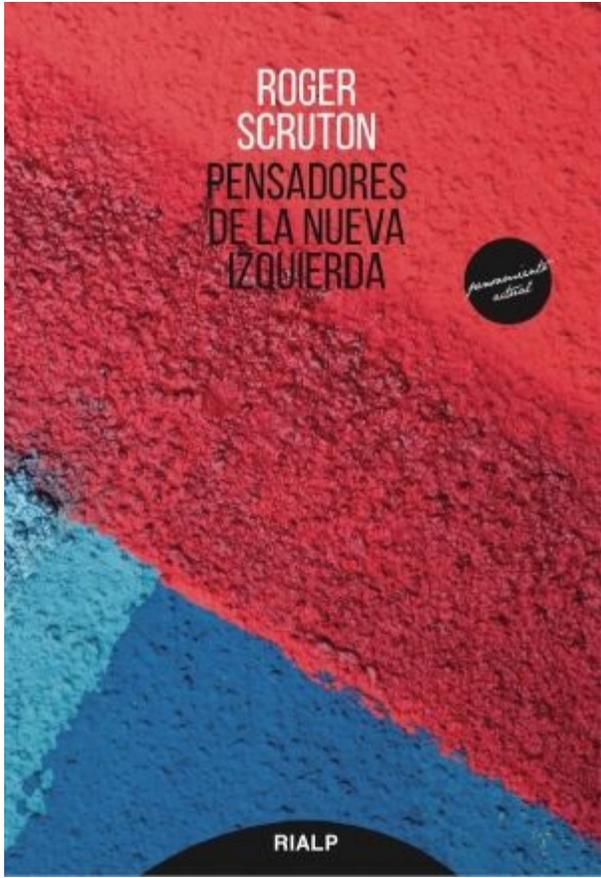
9788432148545

98 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

La Ética a Nicómaco es una colección de textos de Aristóteles, destinados a ser leídos y discutidos en el Liceo, su escuela en Atenas. Examina la naturaleza de la virtud y el contenido de muchas de ellas, reflexiona sobre la felicidad, el placer y el dolor, y ofrece sobre todo un excelente tratado sobre la amistad. Esta selección recoge textos que gozan de vigencia universal tanto en el espacio como en el tiempo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Pensadores de la nueva izquierda

Scruton, Roger

9788432148002

448 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Scruton inicia este estudio sobre los fundamentos de la Nueva Izquierda en 1985, publicando un libro con este mismo nombre. En él analizaba a Sartre y Foucault, Habermas, Galbraith y Gramsci. Ha revisado el texto, incluyendo a pensadores de influencia creciente como Lacan, Deleuze y Guattari, Said, Badiou y Žižek. La edición de 1985 fue controvertida y recibió numerosas críticas en los círculos intelectuales europeos, por su estilo provocativo. Mientras tanto -eran los años de la caída del Muro-, era traducido en numerosos países de herencia comunista. Scruton trata de explicar "qué hay de bueno en los autores que trato, y qué hay de malo. Mi esperanza es que el resultado pueda beneficiar a lectores de todas las opciones políticas".

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER
OBRAS COMPLETAS

— * —

EN DIÁLOGO CON EL SEÑOR

TEXTOS DE LA PREDICACIÓN ORAL

Edición crítico-histórica
preparada por
LUIS CANO y FRANCISC CASTELLS

INSTITUTO HISTÓRICO
SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

RIALP

En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



Escondidos

González Gullón, José Luis

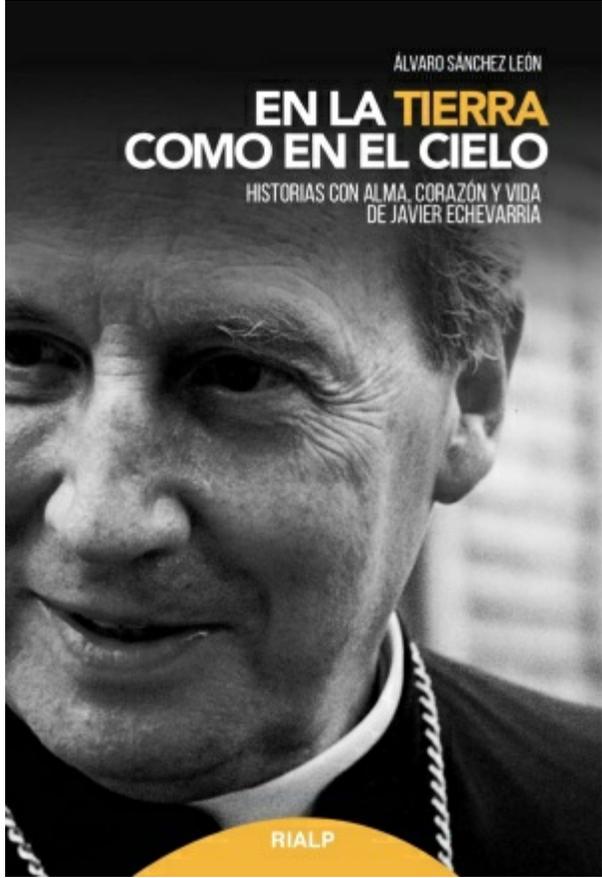
9788432149344

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro

9788432149511

392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón. Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía... Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Créditos

3

Inicio

5