

## TODOS LOS HOMBRES DESEAN LA FELICIDAD

La pregunta de Pilatos a Cristo durante el proceso de su Pasión: ¿Qué es la verdad? contiene el resumen de la situación en la que se encuentra la naturaleza humana en la selva moral de este mundo. El género humano, librado a sí mismo navega en aguas rodeadas de una espesa oscuridad y de una creciente angustia. A través de la historia de la filosofía y de toda la cultura constatamos como una constante la aparición de momentos de profundo pesimismo acerca de la condición humana. No sólo en las épocas de pensamiento no todavía redimido por la revelación de Cristo, sino incluso a lo largo de los dos milenios del pensamiento cristiano. Sin excluir, por supuesto, especialmente, nuestro último siglo XX.

Los sofistas, los cínicos, Proclo y muchos neoplatónicos, Hobbes, Machiavelo, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Sartre, los posmodernos. Podríamos agregar el influjo inmenso de las filosofías orientales dirigidas al nirvana. Son algunos de los hitos que marcan la historia, en cierto modo prevaeciente, de la condición humana considerada en su concreción.

Dentro de la historia del pensamiento occidental, nos presenta Kant, en su obra de madurez titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el resumen de este tipo de concepción, con una elaboración racionalista de tipo iluminista, fundamentalmente vigente hasta nuestros días. Encontramos condensada una posición intelectual inversa a la de la filosofía clásica de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que llegara al filósofo de Königsberg a través del filtro de la doctrina de Christian Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos, a su parecer, según la famosa descripción del prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*.

«La moral no tiene, por tanto, necesidad para nada (ni objetivamente, respecto del querer, ni subjetivamente, respecto del poder) de un socorro por parte de la religión, sino que es autosuficiente en virtud de la razón pura práctica. Las leyes morales son, en efecto, vinculantes por su forma simple, la cual consiste en su conformidad universal a ellas por parte de las máximas que derivan de ellas, y esta forma es así la condición suprema (ella misma incondicionada) de todos los fines. En general, por tanto, la moral no tiene necesidad de ningún motivo material para determinar el libre albedrío, es decir: ella no tiene necesidad de ningún fin, ni para conocer qué cosa es el deber, ni para inducir al

hombre a cumplirlo. Cuando se trata del deber, la moral puede y debe hacer abstracción de todo fin.

En vista del obrar rectamente, a la moral no le es necesario ciertamente ningún fin, sino que le es suficiente la ley que contiene la condición formal del uso de la libertad en general. De la moral, sin embargo, procede un fin, en cuanto es imposible que la razón permanezca indiferente respecto de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el resultado de este nuestro obrar rectamente?

Cierto, este fin puede ser solamente la idea de un objeto que contiene en sí, unificadas juntas, (a) la condición formal de todos los fines cuales los debemos tener (el deber), y, a un tiempo, (b) todo condicionamiento que se acuerda con aquellos fines que perseguimos (la felicidad conforme al cumplimiento del deber); en otras palabras, puede tratarse solamente de la idea de un Bien supremo en el mundo [*die Idee eines höchsten Guts in der Welt*], para cuya posibilidad nosotros debemos asumir necesariamente un Ser moral superior, santísimo y omnipotente, que es el único que puede reunir los dos elementos del Bien.

Considerada en el plano práctico, sin embargo, esta idea no es para nada vacía: ella, en efecto, viene en ayuda a nuestra necesidad natural de pensar, en vista de todo nuestro comportamiento en general, un cierto fin último que pueda ser justificado por la razón —de otra manera, sin este socorro, tal necesidad sería un obstáculo a la decisión moral.

Ahora, la cosa más importante, es que esta idea resulta de la moral, y no constituye entonces el fundamento de ella, es un fin que, para constituirse, presupone ya los principios morales. Para la moral, entonces, no puede ser indiferente admitir, o no, el concepto de un fin último de todas las cosas (el acuerdo con tal concepto no acrecienta, ciertamente, el número de los deberes, sino que sin embargo les procura un particular punto de referencia en el cual convergen y se unifican todos los fines); sólo mediante la admisión de tal concepto, en efecto, se puede conferir realidad objetivamente práctica a la relación —para nosotros absolutamente imprescindible— entre la finalidad de la libertad y la finalidad de la naturaleza [*die Verbindung der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit der Zweckmässigkeit der Natur*]<sup>1</sup>.

Para Kant, es imposible que la vida moral pueda fundarse en la búsqueda de un fin, que consista, desde el punto de vista subjetivo, en la felicidad.

No muy alejada de ésta es la posición de Freud, que se inspira explícitamente sobre la de Kant. Señala el psicoanalista en el prólogo a su obra *Totem y tabú*, en la que explica la relación de la moral con la religión y establece un tentativo de evolución histórica:

«Los dos temas principales que dan su nombre a este pequeño libro, el tótem y el tabú, no están tratados de igual manera. el análisis del tabú se presenta como un ensayo de solución acabado y cierto, que agota el problema. La indagación sobre el totemismo se limita a declarar: He aquí lo que el abordaje psicoanalítico es capaz de aportar por el momento a fin de esclarecer los problemas relativos al totem. Esa diferencia se debe a que el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el "imperativo categórico" de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza toda motivación consciente. El totemismo, en cambio, es una institución religiosa y social enajenada de nuestro sentir actual, en realidad hace mucho tiempo caducada y sustituida por for-

<sup>1</sup> I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prefacio de la primera edición de 1793.

mas más nuevas; y si en la vida de los actuales pueblos de cultura ha dejado apenas ínfimas huellas en su religión, sus usos y costumbres, también debe de haber experimentado grandes mudanzas en los mismos pueblos que en nuestros días la profesan. El progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem»<sup>2</sup>.

Así en Freud como en Kant, la moralidad es el punto más alto al que puede aspirar la evolución de la humanidad en cuanto tal. Ambos autores intentan separar la religión de la moralidad. Y el resultado, concreto, es el que nos muestra agudamente Freud: todo termina en la muerte, la meta de la vida es la muerte. Dice en *Más allá del principio del placer*:

«Si todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión o a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital. Pero en último término estaría siempre la historia evolutiva de nuestra Tierra y de su relación al Sol, que nos ha dejado su huella en la evolución de los organismos. Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Este último fin de toda la tendencia orgánica podría también ser indicado. El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado»<sup>3</sup>.

El pesimismo evolucionista, o, más bien, involucionista, de Freud, no conoce otro fin de la vida, incluso de la vida humana, que la muerte. Esta concepción sería desarrollada con múltiples variantes durante el siglo XX, con los grandes antecedentes en el siglo XIX de Schopenhauer y Nietzsche.

Desde una perspectiva muy diferente a la de Kant y Freud, en contexto teológico, el mismo Santo Tomás de Aquino, después de San Agustín, nos confirma lo que presentan los datos de la historia del pensamiento. En el principio de la tercera parte de su *Suma Teológica*, cuando se pregunta por qué no debía encarnarse Cristo al final de los tiempos para la liberación del género humano, responde diciendo que la maldad de los hombres hubiese llegado a tal extremo que hubiese imposibilitado la recepción de la redención del Hijo de Dios. El dinamismo hacia abajo,

<sup>2</sup> S. FREUD, *Totem y tabú* [1912], en ID., *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de J. Strachey, con la colaboración de Anna Freud (Buenos Aires, 1993), vol. XIII, p. 7.

<sup>3</sup> S. FREUD: *Más allá del principio del placer*, en ID., *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1967), vol. I, p. 1112.

hacia la destrucción, especialmente moral, es, pues, algo que debemos tomar muy en serio en la vida humana:

«Así como no fue conveniente que Dios se encarnase al principio del mundo, tampoco lo fue que la encarnación se retrasase hasta el fin de los tiempos. Esto es manifiesto en verdad: primero, por la unión de la naturaleza divina con la humana. Como ya hemos dicho [a.5 ad 3um], lo imperfecto, por un lado, precede en el tiempo a lo perfecto, porque lo imperfecto evoluciona hacia lo perfecto; pero, en el campo de la causa eficiente, lo perfecto precede en el tiempo a lo imperfecto. En la obra de la encarnación se realizan estas dos perspectivas. Porque la naturaleza humana alcanzó en la encarnación la perfección suma, por eso mismo no fue oportuno que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otro lado, el Verbo Encarnado es causa eficiente de la perfección humana, de acuerdo con lo que se dice en Jn I,16: *de su plenitud recibimos todos*; y por este motivo no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. No obstante, la perfección de la gloria, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo.

Segundo, para eficacia de la salvación del hombre. Como se dice en el libro *De quaest. Nov. et Vet. Test.* 42: “Está en manos del donante el tiempo y la proporción en que quiera ejercer la misericordia. Por eso vino Cristo cuando juzgó que el socorro era oportuno y que tal beneficio había de ser agradecido. Cuando el conocimiento de Dios comenzó a oscurecerse entre los hombres y las costumbres empeoraron por una cierta dejadez Dios se dignó enviar a Abrahán, para que se convirtiese en ejemplo de un conocimiento de Dios y de unas costumbres renovados. Y por seguir siendo lánguida la veneración debida a Dios, envió por medio de Moisés la Ley escrita. Y porque los gentiles la despreciaron no sometiéndose a ella, y por no observarla ni siquiera los que la recibieron, el Señor, guiado por su misericordia, envió a su Hijo para que una vez concedido a todos los hombres el perdón de los pecados, los ofreciese al Padre justificados”. De haberse aplazado este remedio hasta el fin del mundo, hubieran desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia que le es debida y la honestidad de las costumbres.

Tercero, porque eso no hubiese resultado en beneficio del poder de Dios, que salvó a los hombres de muchas maneras: pues no solo los salvó por la fe en Cristo que había de venir, sino también mediante la fe en Cristo presente y pasado<sup>4</sup>.

Pero en el misterioso florecer de la cultura griega del IV siglo antes de Cristo encontramos, después del momento platónico, la genial, equilibrada y profunda posición de Aristóteles acerca de la naturaleza humana. La Providencia divina preparaba desde lejos los instrumentos y el conocimiento mismo que había de ser asimilado por el pensamiento surgido de la Revelación. El *De anima* de Aristóteles es todavía uno de los libros fundamentales de todo verdadero humanismo. Sobre todo su concepción de la inteligencia, que tantas discusiones había de causar en el seno del mismo aristotelismo tradicional, con momentos críticos, como el de la interpretación de Alejandro de Afrodisia o, mucho más tarde, el del averroísmo latino, el del aristotelismo padovano o la interpretación hegeliana, había de ser uno de los pilares sobre los que se construiría el edificio de la escolástica, y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

<sup>4</sup> *Summ. theol.* III q. 1 a. 6c.

Para el Estagirita «Todos los hombres desean naturalmente saber»<sup>5</sup>. Es la cita de la primera frase de la *Metafísica*. El fin del hombre, nos dice el libro X de la *Ética a Nicómaco* en su décimo capítulo, es la contemplación. La mejor facultad humana es la inteligencia, por naturaleza. Y el hombre se realiza de acuerdo a su naturaleza intelectual. He aquí el texto capital del Filósofo:

«Pero si la felicidad es actividad conforme a virtud, es lógico que lo sea conformemente a la virtud más alta: y esta será la virtud de nuestra parte mejor. Que sea el intelecto o alguna otra cosa lo que se considera que por naturaleza gobierne y guíe y tenga noción de las cosas bellas y divinas, que sea algo de divino o sea la cosa más divina que hay en nosotros, la actividad de esta parte según la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Se dijo ya, además, que esta actividad es actividad contemplativa. Pero se admitirá que esta afirmación está de acuerdo, sea con nuestras precedentes afirmaciones, sea con la verdad. Esta actividad, en efecto, es la más alta (ya que el intelecto es la más alta de todas las realidades que están en nosotros, y los objetos del intelecto son los más elevados); además, es la más continua de nuestras actividades; en efecto, podemos contemplar en manera más continua de cuanto no podamos hacer otra cosa. Nosotros pensamos que el placer está estrechamente unido con la felicidad, pero la más placentera de las actividades conformes a virtud es, estamos de acuerdo todos, la conforme a la sabiduría; en todo caso, se admite que la filosofía tiene en sí placeres maravillosos por su pureza y estabilidad, y es natural que la vida de los que saben transcurra en modo más placentero que la vida de los que investigan. Lo que se llama "autosuficiencia" se realizará al máximo en la actividad contemplativa. De las cosas indispensables a la vida tienen necesidad sea el sabio, sea el justo, sea todos los otros hombres pero una vez que está suficientemente provisto de tales bienes, el justo tiene necesidad, todavía, de personas hacia las cuales y con las cuales ejercitar la justicia, y lo mismo vale para el hombre templado, para el fuerte y para cada uno de los otros hombres virtuosos, mientras que el sabio, aún cuando está solo consigo mismo puede contemplar, y tanto más cuanto más es sabio; tal vez lo logrará mejor si tiene colaboradores, sin embargo, él es absolutamente autosuficiente. Y esta sola actividad se reconocerá que es amada por sí misma, ya que de ella no deriva nada más allá del contemplar, mientras que d actividades prácticas sacamos una ventaja, más o menos grande, más allá de la acción misma. Se considera que la felicidad consiste en el tiempo libre; en efecto, nos atareamos para estar libres después, y hacemos la guerra para poder vivir en paz.

Si, entonces, entre las acciones conformes a las virtudes, las relativas a la política y a la guerra son excelentes en cuanto a belleza y grandeza, y si estas acciones son totalmente necesitadas de esfuerzo, miran a un cierto fin, y no son dignas de ser elegidas por sí mismas; si, por otra parte, se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por dignidad en cuanto es una actividad teórica, si no mira a ningún otro fin más allá de sí misma, si tiene el placer que le es propio (y esto concurre a intensificar la actividad), si, en fin, el hecho de ser autosuficiente, de ser como un ocio, de no producir cansancio, por cuanto es posible a un hombre y cuantas otras cosas son atribuidas al hombre beato, se manifiestan en conexión con esta actividad: entonces, por consiguiente, esta será la perfecta felicidad del hombre, cuando cubrirá la entera duración de una vida, ya que no hay nada de incompleto en los elementos de la felicidad. Pero una vida de este tipo será demasiado elevada para el hombre: en efecto, no vivirá así en cuanto es hombre, sino en cuanto hay en él algo de divino; y cuanto este elemento divino es excelente respecto de la

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* A 1: 980 a 21.

naturaleza humana compuesta, tanto su actividad es excelente respecto de la actividad conforme al otro tipo de virtud. Si, entonces, el intelecto en confrontación con el hombre es una realidad divina, también la actividad según el intelecto será divina respecto de la vida humana»<sup>6</sup>.

El conocimiento de la verdad de las cosas es el fin del hombre, es decir, aquello que lo atrae profundamente, y que, así, lo perfecciona. Es su Bien —lo que todas las cosas apetecen—, su «felicidad» en cuanto racional.

El lugar por excelencia donde los medievales, después de la introducción plena de Aristóteles en Occidente en el siglo XIII, podían encontrar el ejercicio más elevado de la sabiduría humana sin el auxilio de la Revelación, era la *Metafísica* de Aristóteles.

Cuando Santo Tomás se ocupó de ella sistemáticamente se habían acabado ya las polémicas suscitadas antes y durante la enseñanza de Alberto Magno en París. Si Buenaventura puede citar tranquilamente a Aristóteles, tanto más seguramente puede hacerlo ya Tomás de Aquino en la orden dominicana.

Su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles es un lugar privilegiado en el que es posible captar su precisa concepción de esta ciencia como «sabiduría», lo cual significa para él como para el Estagirita, el máximo ejercicio contemplativo humano sin la Revelación, y la máxima felicidad humana verdaderamente digna de este nombre.

El proemio del *Comentario* de Santo Tomás a los doce libros de la *Metafísica* nos hace captar rápidamente hasta qué punto el Aquinate se esfuerza por conservar lo que entendía él ser la suprema forma de contemplación humana:

«Como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando algunas cosas muchas son ordenadas a una, es necesario que una de ellas sea regulante o regente, y las otras reguladas o regidas. Lo cual es manifiesto en la unión del alma y del cuerpo; pues el alma impera naturalmente, y el cuerpo obedece. Del mismo modo también entre las fuerzas del alma: por orden natural la irascible y la concupiscible son regidas por la razón. Pero todas las ciencias y artes se ordenan a una cosa, es decir a la perfección del hombre, que es su beatitud. De donde es necesario que una de ellas sea rectora de todas las otras, la cual reclama rectamente el nombre de sabiduría»<sup>7</sup>.

Del sabio es propio ordenar a otros. Una ciencia debe ordenar todas las otras ciencias y artes al fin del hombre a su perfección, que es la *beatitud*. Esta ciencia es entonces *sabiduría*. A pesar del lenguaje y la temática eminentemente filosófica, el término *beatitud* establece ya el puente con aquella sabiduría superior sin la cual es imposible de hecho el fin del hombre, la misma beatitud:

«Cuál sea esta ciencia, y acerca de qué cosas, puede ser considerado si se ve diligentemente cómo es que alguien es idóneo para regir. Así como en el libro citado el Filósofo dice

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* X 7: 1177 ab.

<sup>7</sup> SANCTUS THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, prooemium, ed. M.-R. Cathala O. P.- R. M. Spiazzi O. P. (Taurini: Marietti, 1950), pp. 1-2.

que los hombres con fuerte intelecto son naturalmente rectores y señores de los otros y los hombres que son robustos en el cuerpo pero deficientes en el intelecto son naturalmente siervos, así, esta ciencia debe ser naturalmente reguladora de las otras; la que es máximamente intelectual. Y ésta es la que versa acerca de las cosas máximamente inteligibles»<sup>8</sup>.

La ciencia que es sabiduría es naturalmente reguladora de las otras, porque es máximamente intelectual, al ocuparse de lo máximamente inteligible. El ejemplo traído del contexto aristotélico nos indica hasta qué punto el mundo antiguo en general se hace presente en la restauración medieval de la metafísica clásica:

«Pero las cosas máximamente inteligibles las podemos tomar de tres maneras. En primer lugar desde el orden del entender. Pues las cosas desde las cuales el intelecto toma la certeza parecen ser las más inteligibles. De donde, ya que la certeza de la ciencia por el intelecto se adquiere desde las causas, el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual. De donde también, esa ciencia, que considera las causas primeras, parece ser máximamente reguladora de las otras. En segundo lugar por comparación del intelecto al sentido. Pues, ya que el sentido es conocimiento de las cosas particulares, el intelecto parece diferir de él por esto: que comprehende las realidades universales. Por eso también es máximamente intelectual aquella ciencia que versa acerca de los principios máximamente universales. Los cuales son el ente, y las cosas que siguen al ente, como lo uno y lo mucho, la potencia y el acto. Tales no deben quedar absolutamente indeterminadas, porque sin ellas no puede tenerse el completo conocimiento de las cosas que son propias de algún género. Ni tampoco deben ser tratadas en una ciencia particular, ya que siendo que de ellas necesita cualquier género de entes para su conocimiento, por la misma razón se tratarían en cualquier ciencia particular. Por lo tanto resta que tales cosas se traten en una ciencia común, la cual, siendo la máximamente intelectual, es reguladora de las otras. En tercer lugar desde el mismo conocimiento del intelecto. Pues, ya que cada cosa tiene potencia intelectiva de esto: que es inmune de materia, es necesario que sean máximamente inteligibles las cosas que son máximamente separadas de la materia. Pues lo inteligible y el intelecto es necesario que sean proporcionados, y de un género, porque el intelecto y lo inteligible en acto son uno. Las cosas que están máximamente separadas de la materia, no sólo abstraen de la materia signada, “como las formas naturales tomadas universalmente de las cuales trata la ciencia natural”, sino totalmente de la materia sensible. Y no sólo según la razón, como las cosas matemáticas, sino también según el ser, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que considera acerca de estas cosas parece ser máximamente intelectual, y príncipe o señora de las otras»<sup>9</sup>.

La sabiduría intelectual se ocupa del conocimiento de las causas primeras de las cosas; de lo más universal, como es el ente y lo que le sigue; y de lo que está separado de la materia, como Dios y las substancias separadas, que cristianamente llamamos ángeles. El sujeto de la metafísica, sin embargo, para Santo Tomás de Aquino, es solamente el «ente común», el cual, por supuesto, no es Dios. Sólo la teología sobrenatural se ocupa directamente de Dios. En Santo Tomás encontramos

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

delineada perfectamente, por primera vez, la diferencia entre teología revelada y filosofía, cuya ciencia suprema es la metafísica, que para Aristóteles era «teología».

Si a través de la necesidad de considerar la *beatitud* asomaba de manera tímida una dimensión escondidamente práctica de la sabiduría, aquí, de nuevo se ve, al postularse el conocimiento de las causas de la realidad alcanzada por la sabiduría (que es en este punto justamente toda la realidad en cuanto tal, *ens commune*):

«El conocimiento de las causas de un género es el *fin* al que llega la consideración de una ciencia (*cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio alicuius scientiae pertingit*)»<sup>10</sup>.

Por eso el mismo Aristóteles había señalado la condición «divina» esta sabiduría:

«[...] ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que esta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que versa sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta, pero mejor, ninguna»<sup>11</sup>.

Es clara la apertura de esta metafísica aristotélico-tomista a un orden superior de conocimiento, la «teología» de Aristóteles, que considera a Dios y las substancias superiores. Pero esta metafísica o metafísica no puede desarrollar por sí misma el pasaje al conocimiento de Dios en sí, que requiere intrínsecamente el movimiento hacia el fin, no sólo en el orden de la acción intencional del conocimiento, sino sobre todo como acción práctica de alcance de Dios, acción que no es otra cosa que el amor real, desconocido —teóricamente— en la metafísica de Aristóteles<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 983 a.

<sup>12</sup> Recordemos los textos clásicos del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles: «[...] el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa y otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios [...]» (1: 981 a 25). «Lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar [...]» (981 b 5). «La llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios [...]» (981 b 25). «También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana [...]» (982 a 10). «Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir ordenes, sino dárlos, y no es él el que ha de obedecer a otros, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio [...]» (982 a 15). «Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas no ellos a través de lo que les está sujeto). Y la más digna de

El libro sexto de la *Metafísica*, continuando las consideraciones del libro primero, presenta con toda claridad la concepción aristotélica acerca de la ciencia suprema. En primer lugar es ciencia teórica, o sea contemplativa y no práctica. La *filosofía primera* versa acerca de lo *separable e inmóvil*. La perspectiva desde la que se considera la metafísica como sabiduría es siempre la de la elevación desde lo sensible, móvil. Lo divino, causa de las cosas, no puede sino ser inmóvil y separado.

Las ciencias teóricas o especulativas son las más deseables, porque tratan acerca de lo más honorable, acerca de lo inmóvil más o menos perfecto como tal. La filosofía primera es la ciencia más universal o común, acerca de lo más inmóvil, y por eso la más digna de las ciencias. Es la ciencia del ente en cuanto es ente, y le corresponde especularlo, o sea *contemplarlo*.

Pero Aristóteles, en su insuperable *Metafísica* nos presenta todavía con mayor precisión el momento culminante de la felicidad humana terrenal, y, al mismo tiempo, el vislumbre de una dimensión superior. En el libro *Lambda* de la obra sobre la filosofía primera nos indica que Dios posee aquella felicidad que nosotros tenemos fugazmente; más Él la posee plenamente:

«Así, pues, mueve como lo que es amado, mientras que todas las otras cosas mueven siendo movidas [...], éste es un ente que existe por necesidad; y en cuanto existe por necesidad, existe como Bien, y, en este modo, es Principio [...] De un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente. Es aquél modo de vivir que a nosotros nos es concedido por breve tiempo. Y en aquél estado él está siempre. Para nosotros esto es imposible. Pero a él no es imposible, porque el acto de su vivir es placer. Y también para nosotros la vigilia, la sensación y el conocimiento son placenteros en sumo grado, justamente porque son acto, y, en virtud de éstos, también las esperanzas y los recuerdos.

Ahora, el pensamiento que es pensamiento de pensamiento tiene como objeto lo que es más excelente. La inteligencia se piensa a sí misma, tomándose como inteligible: en efecto, ella se hace inteligible intuyéndose y pensándose a sí misma, de modo que inteligible e inteligible coinciden. La inteligencia es, en efecto, lo que es capaz de captar lo inteligible y la substancia, y está en acto cuando los posee. Por lo tanto, más todavía que aquella capacidad, es esta posesión lo que de divino tiene la inteligencia; y la actividad contemplativa es lo que hay de más placentero y más excelente.

Si, entonces, en esta feliz condición en la que nosotros nos encontramos a veces, se encuentra Dios siempre, es algo maravilloso; y si él se encuentra en una condición superior, es todavía más maravilloso. Y en esta condición se encuentra él efectivamente. Y él es también vida, porque la actividad de la inteligencia es vida, y él es justamente esa acti-

---

mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia [de los primeros principios], el nombre que se busca [de Sabiduría]» (981 a). «Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [...]» (982 b 10). «Es, pues, evidente, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría ser con justicia considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada» (982 b 25).

vidad. Y su actividad, que subsiste por sí, es vida óptima y eterna. Digamos, en efecto, que Dios es viviente, eterno y óptimo; de modo que a Dios pertenece una vida perennemente continua y eterna: esto, entonces, es Dios»<sup>13</sup>.

Este texto impresionante es la culminación absoluta del pensamiento filosófico sin la Revelación.

Algo semejante indica Aristóteles en el primer libro de la misma obra, la *Metafísica*: nosotros tenemos como prestado, recibido, donado, aquél conocimiento que las substancias separadas poseen en plenitud, y por tanto usan libremente, como señoras que son:

«Es evidente, entonces, que nosotros no la buscamos por ninguna ventaja que sea extraña a ella; más aún, es evidente que, así como llamamos hombre libre a aquél que es fin en sí mismo y no sujeto a otros, así esta sola, en efecto, es fin para sí misma. Por esto, también, con razón se podría pensar que la posesión de ella no sea propia del hombre; en efecto, en muchos aspectos la naturaleza del hombre es esclava. Y por eso Simónides dice que Dios solo puede tener ese privilegio, y que no es conveniente que el hombre busque sino una ciencia adecuada a él [...] Ella [esta ciencia], entre todas, es la más divina y la más digna de honor. Pero una ciencia puede ser divina sólo en uno de estos dos sentidos: o porque ella es una ciencia que Dios posee en grado supremo, o, también, porque ella tiene como objeto las cosas divinas. Ahora bien, solamente la sabiduría posee ambos caracteres: en efecto, es convicción común a todos que Dios es una causa y un principio, y también, que Dios, exclusivamente o en grado supremo, tiene este tipo de ciencia. Todas las otras ciencias serán más necesarias que estas, pero ninguna será superior»<sup>14</sup>.

El Filósofo por excelencia, Aristóteles, presenta con la mayor claridad posible antes de Cristo algo que rarísima y más confusamente han presentado otros filósofos de la antigüedad no cristiana: el éxtasis debido a la contemplación de lo inteligible. Podemos preguntarnos, sin perjuicio del reconocimiento de la entidad natural del fenómeno descrito por el primer Peripatético, ¿hasta qué punto se trata de una potente actividad debida solamente a la genialidad del entendimiento? ¿Hasta qué punto influía ya la gracia de Dios?

Aristóteles es realista. El hombre, aunque alguna vez lo denomina el Filósofo «intelecto» a causa de la excelencia de esta potencia suya (en el libro X de la *Ética a Nicómaco*), no es, sin embargo, sólo el intelecto. El ser humano es compuesto de forma y materia. Las facultades que siguen al intelecto tienen su propio ámbito de realidad. Ellas buscan el bien, y el hombre como un todo busca el bien. Este bien, en cuanto caracterizado específicamente por el intelecto, es la felicidad.

No solamente Santo Tomás de Aquino y su maestro San Alberto son discípulos medievales, durante el gran florecimiento de la cultura cristiana en el siglo XIII, del gran filósofo estagirita. También San Buenaventura lo es, aún denunciando ásperamente hacia el final de su vida las deformaciones de la interpretación aristotélica por parte del averroísmo latino. Pero al Aquinate cupo una misión especial

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* Δ 7: 1072 b.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 982 b - 983 a.

respecto de la filosofía, y por tanto, respecto de aquél que todos llamaban en aquél tiempo *el* Filósofo.

Tomás de Aquino lo comprendió profundamente. Lo cual es ya no poco. Pero sobre todo captó la potencialidad (obedencial) teológica de la descripción y el análisis aristotélico de la tendencia innata a la felicidad.

La herejía de los cátaros y los albigenses era una gran preocupación de la Cristiandad. El concilio III de Letrán (1179) se había ocupado de ella. Santo Tomás, siguiendo el espíritu de Santo Domingo, tenía una sensibilidad especial respecto del maniqueísmo, resucitado aún después del influjo casi milenario de la obra del Padre de la teología occidental, y guía teológica del mismo Aquinate, San Agustín de Hipona, convertido, precisamente, del maniqueísmo.

Si el lenguaje patrístico tradicional, desde su altura espiritual, resultaba necesariamente impreciso en la aplicación hermenéutica histórica, era necesario buscar un remedio radical al nivel del propio pensamiento y lenguaje humanos. Santo Tomás lo encontró plenamente en la filosofía de Aristóteles. Los principios metafísicos y físicos de Aristóteles, con su aparente sequedad, se insertaban perfectamente en el proceso de búsqueda de la Verdad, y por tanto de transformación humana, de restauración de la naturaleza que había comenzado históricamente con la Encarnación del Verbo de Dios. La reconstitución individual y cultural de la vida humana según su nivel racional implicaba el desapego de aquello que sólo aparentemente, a partir de cierto límite, se puede conocer por la intuición del intelecto. El desapego radical del idealismo platónico daba la posibilidad para el descubrimiento de la verdadera dimensión ideal de la realidad, no contrapuesta, sino integrada con la materia. Y abría la puerta aún para la rectificación de las perspectivas valiosas de las filosofías platónica y neoplatónica. El descubrimiento luminoso de la consistencia de lo real hacía resplandecer la grandeza del Creador.

La metafísica de la creación es una dimensión fundamental de la filosofía de Santo Tomás, subyacente a su antropología. El Aquinate había subrayado claramente la presencia de la afirmación de la creación en Aristóteles. Y constituía, esta doctrina, una base fundamental de su antropología.

El alma humana está creada directamente por Dios, y en el compuesto con la materia, del cual es forma, está destinada a retornar al Creador. El optimismo de Tomás de Aquino adquiere, a este punto, necesariamente, un carácter teológico. Creemos en la Revelación de la resurrección de la carne. Porque la carne es buena, viene de Dios por la creación del universo, y retorna a El de un modo especial, por la información de un alma destinada a la eternidad.

Más aún, el hombre es, desde el principio *imago Dei*. Imagen de Dios en varios niveles. Santo Tomás logra con coherencia, aunque no sin esfuerzo, la integración de la perspectiva aristotélica acerca del hombre, y la que provenía de San Agustín, a través de toda la tradición teológica occidental, y especialmente de Pedro Lombardo, el maestro de las Sentencias.

El Aquinate nos enseña que el hombre ha sido creado por Dios como su imagen, junto con los ángeles, según varios niveles de su realidad. El es imagen por tener potencias espirituales, inteligencia y voluntad, con las que según San Juan Da-

masceno citado por santo Tomás al principio de la Segunda Parte de la *Summa*, es señor de sus propios actos, así como también Dios las tiene, siendo dueño absoluto de todas sus operaciones.

Con este fundamento, el ser humano es imagen de Dios en primer lugar por ser capaz de conocer y amar a Dios. Lo cual corresponde a todo individuo humano por naturaleza. Es también imagen en cuanto el hombre, por la gracia, tiene las potencias de su mente unidas a Dios, conociéndolo y amándolo en acto. Por último, es imagen en cuanto en la gloria del cielo está asimilado plenamente a Dios conociéndolo y amándolo perfectamente<sup>15</sup>.

La condición de imagen y semejanza de Dios abarca, pues, todas las dimensiones de la vida humana. Desde lo natural a lo más elevado de lo sobrenatural. Es justamente aquí donde se hace todavía más importante la principal de las cuatro causas que pudo discernir metafísicamente Aristóteles. Se trata de la causa final, el Bien.

Santo Tomás desarrolla una perfecta argumentación filosófica, a partir de los principios aristotélicos. Muestra en primer lugar como las creaturas racionales —de las cuales es propio obrar por un fin— deben tener un fin último en su operación:

«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»<sup>16</sup>.

Se pregunta a continuación el Aquinate: ¿puede un hombre tener muchos fines últimos? La respuesta es negativa. Solamente es posible tener un fin último. Lo afirma claramente el Señor en el Evangelio:

«Lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, *Fil. 3,19*, su *dios es su vientre*, pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en *Mt 6,24*, *nadie puede servir a dos señores*, no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí»<sup>17</sup>.

Entre otros argumentos lo prueba de este modo:

«[...] como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo [...] Es necesario, por tanto, que el fin

<sup>15</sup> *Summ. theol.* I q. 93 a. 4c.

<sup>16</sup> *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4c.

<sup>17</sup> *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5 sed contra.

último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisible que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto»<sup>18</sup>.

Por el fin último quiere el hombre cuanto desea:

«Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último»<sup>19</sup>.

Pero todavía, en la argumentación filosófica del Aquinate, falta la afirmación más importante: hay un fin último único para todos los hombres. El Santo recuerda lo que dice Agustín, en el libro XIII *De Trinitate*, 3, que todos los hombres coinciden en desear el fin último, que es la bienaventuranza<sup>20</sup>. Y razona de este modo:

«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, como ya se dijo [a. 5]. 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»<sup>21</sup>.

Esta última consideración del Aquinate sintetiza perfectamente la perspectiva desde el sujeto y desde el objeto, y establece la noción que permite tender el puente entre el orden natural y el orden sobrenatural. Y no obsta el hecho de que haya muchos que no busquen al Bien supremo, Dios, pues se apartan de El pensando:

«Quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibid.*, c.

<sup>19</sup> *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6c.

<sup>20</sup> *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7 sed contra.

<sup>21</sup> *Ibid.*, c.

<sup>22</sup> *Ibid.*, ad 1um.

Así, de hecho,

«[...] en los hombres se dan distintos intereses vitales, porque buscan el bien supremo en cosas distintas»<sup>23</sup>.

Y así nos conduce Santo Tomás a la esencia de la bienaventuranza, en la que consiste el fin último verdadero y único de todos los hombres:

«La bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II *Metaphys*, lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia como se demostró en la primera parte [q. 44 a. 1; cf. q. 9 aa. 3-4, q. 7 a. 1 ad 3um, a. 2c]. Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado. Con todo, nada impide apreciar en la contemplación de los ángeles alguna bienaventuranza imperfecta, incluso más alta que en la consideración de las ciencias especulativas»<sup>24</sup>.

De este modo puede establecer sólidamente, en el artículo 8 de la cuestión tercera de la *Prima secundae* que la bienaventuranza del hombre está en la visión de la esencia divina. La respuesta se apoya sobre el texto bíblico de la primera carta de San Juan: «Cuando aparecerá, seremos semejantes a Él, y lo veremos tal cual es» (*I Jn* 3,2). Argumenta el Aquinate:

«La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es lo *que es*, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*<sup>25</sup>. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es*, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella si *existe*. Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys*.<sup>26</sup> Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe *qué es*, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>24</sup> *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 7c.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 6: 430 b 27. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In III De anima*, lect. 2, n. 40.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2: 82 b 12, 983 a 12. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaphys.*, lect. 3 per totam.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo<sup>27</sup>.

La respuesta a la primera objeción del artículo deja claramente establecido el carácter místico de la búsqueda de Dios en esta vida:

«Dice Dionisio en el capítulo I de *Mystica theologia*<sup>28</sup> que, mediante lo supremo del entendimiento el hombre se une con Dios como con lo totalmente desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es totalmente desconocido. Luego la última perfección del entendimiento, o bienaventuranza, no consiste en ver a Dios por esencia<sup>29</sup>».

En efecto, la respuesta, aclarando que

«Dionisio habla del conocimiento que tienen los viadores, los que se dirigen a la bienaventuranza<sup>30</sup>»,

da el tono realista, que considera la obscuridad de la fe, en la que se desarrolla nuestra búsqueda de Dios. La búsqueda de la bienaventuranza es mística, misteriosa, escondida a los que no tienen el gusto refinado por la gracia divina.

La Revelación de la Santísima Trinidad y de la redención de Cristo muestran de una manera especial que Dios es Bueno, y que es el verdadero fin de toda la naturaleza humana, y de cada hombre sin excepción. No hay realización humana posible, y no hay, por tanto, felicidad, fuera de Dios, en el cielo revelado por Cristo.

El genio de San Agustín nos introduce del modo más directo en el corazón el tema de la felicidad considerado con una mirada verdaderamente cristiana. El anhelo más profundo del corazón de cada hombre no puede ser colmado sino por Dios conocido y amado sobrenaturalmente:

«Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón están inquieto hasta que descansen en Ti<sup>31</sup>».

El pasaje a la gracia, y, luego, a la verdadera Beatitud, no puede darse sino con la incorporación en la muerte de Cristo, para resucitar con Él. Muchos rechazan este misterio, que es el de la Cruz, o lo transforman en un esquema especulativo, como Hegel, sin compromiso personal y sin entrar en él. Por eso hay tanta capacidad humana perdida en este mundo. Felices son los pobres, que verán a Dios.

<sup>27</sup> *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 8c.

<sup>28</sup> PG 3,1001.

<sup>29</sup> *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 8 obi. 1a.

<sup>30</sup> *Ibid.*, ad 1um.

<sup>31</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones* I 1.

## Dice el Doctor de Hipona:

«[...] Hay algunos cuya capacidad no puede ser más modesta y, sin embargo, marchando con perseverancia por este camino de la fe, llegan a aquella beatísima contemplación. En cambio, otros conocen a su modo la naturaleza invisible, inmutable e incorpórea, y también el camino que conduce a la mansión de tan alta felicidad; pero juzgan que no es válido este camino, que es Cristo crucificado, y rehúsan mantenerse en él, y así no pueden penetrar el santuario de la misma felicidad. La luz de esta felicidad se contenta con emitir algunos rayos que tocan desde lejos la mente de los sabios»<sup>32</sup>.

Recibiendo la gran herencia del pensamiento cristiano, en una de las épocas más gloriosas de la cristiandad, el siglo XVI español, del cual desciende nuestra cultura más profunda, San Juan de la Cruz describía con genio poético y místico no solamente el camino concreto que por la gracia de Cristo lleva a la verdadera, definitiva y única felicidad humana, sino también los estados más altos de felicidad a los que, solamente con esa gracia, se puede llegar en esta vida:

«Puesta, pues, el alma en esta cumbre de perfección y libertad de espíritu en Dios, acabadas todas las repugnancias y contrariedades de la sensualidad, ya no tiene otra cosa en qué entender ni otro ejercicio en qué se emplear sino en darse en deleites y gozos de íntimo amor con el Esposo. Como se escribe del santo Tobías en su libro (14,4), donde dice que, después que había pasado por los trabajos de su pobreza y tentaciones, le alumbró Dios, y que todo lo demás de sus días pasó en gozo, como ya lo pasa esta alma de que vamos hablando, por ser los bienes que en sí ve de tanto gozo y deleite, como lo da a entender Isaías (58,10-14) del alma que, habiéndose ejercitado en las obras de perfección, ha llegado al punto de perfección que vamos hablando»<sup>33</sup>.

Este ejemplo del *Cántico Espiritual* nos manifiesta del modo más claro la diferencia entre la participación de la contemplación divina como podía concebirla Aristóteles fuera de la revelación explícita del Nuevo Testamento, y la vida cristiana plenamente desarrollada, como recepción de la comunicación de la perfección divina. Perfección y Libertad son cualidades soberanas de Dios, de las cuales participan, no sólo quienes llegan a la vida eterna como fin último de la vida humana, sino también aquellos que, por la gracia son dignos no sólo se llamarse, sino de ser realmente hijos de Dios, por la misma Generación eterna por la cual el Verbo es el Hijo eterno y natural de Dios en el seno de la Santísima Trinidad.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.

<sup>32</sup> SAN AGUSTÍN, *Consentio, Augustinus*, en *Obras de San Agustín*, BAC, tomo XV.

<sup>33</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canción 36,1.