

PSICOLOGÍA Y ORDEN SOBRENATURAL A LA LUZ DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Son muchos los aportes que Santo Tomás puede brindar a las denominadas ciencias humanas y en especial a la psicología. No sin razón fue nombrado por el Papa Juan Pablo II Doctor Humanitatis. En el ámbito de la psicología brilla el aquinate por una serie de enseñanzas filosóficas centrales que le permiten al estudioso de esta disciplina orientarse dentro del eclecticismo reinante y del inmanentismo subyacente que, lamentablemente, sirve de fundamento a muchas de las corrientes contemporáneas de psicología.

De este modo Santo Tomás aporta un sólido fundamento filosófico a la psicología cuando trata la naturaleza del hombre, su composición hilemórfica, la naturaleza de las potencias espirituales y su dinamismo con las otras facultades humanas. Se destaca a mi juicio, especialmente, su aporte desde la ética con el tratamiento de las virtudes, su conexión o la estructuración de los vicios en la configuración de la personalidad que Santo Tomás desarrolla con gran profundidad en toda la segunda parte de la Summa Theologiae y en el Comentario a la Ética de Aristóteles, por mencionar algunos de los textos de referencia en torno a la temática mencionada.

Sin embargo, hoy quisiera detenerme para considerar el aporte y la vigencia de la dimensión teológico espiritual del pensamiento del aquinate para la psicología. El hombre alcanza su perfección por la gracia. Con ella la naturaleza humana es elevada a un fin que excede sus fuerzas naturales y que Santo Tomás denomina “Bienaventuranza Perfecta” (la Visión Beatífica) Dicha Bienaventuranza supone para ser alcanzada, ya en esta vida anticipada de algún modo, la comunicación de la misma Vida Divina, pues es claro que no existe modo de alcanzar el Fin sobrenatural solamente con las propias fuerzas naturales

“La bienaventuranza imperfecta, que puede tenerse en esta vida, puede adquirirla el hombre por sus medios naturales, del mismo modo que también puede adquirir la virtud, en cuya operación consiste; pero de esto se tratará después (*q.63*). Sin embargo, la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina, como ya se dijo (*q.3 a.8*). Ahora bien, ver a Dios por esencia es superior no sólo a la naturaleza del hombre, sino también a la de toda criatura, como se demostró en la primera parte (*q.12 a.4*); pues el conocimiento de cualquier criatura es según el modo de su sustancia, como se dice a propósito de la inteligencia en el libro De causis, que conoce lo que está sobre ella y lo que le es inferior, según el modo de su sustancia. Pero todo conocimiento según el modo de una sustancia creada es insuficiente en la visión de la esencia divina, que supera infinitamente toda sustancia creada. Por consiguiente, ni el hombre, ni ninguna otra criatura, puede conseguir la bienaventuranza última por sus medios naturales”.¹

¹ S. Th. I-II, q. 5, a. 5, in corpora: “Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae*. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia”.

Santo Tomás precisa con gran claridad en que consiste la Bienaventuranza Imperfecta que es proporcional a la naturaleza del hombre, aunque el mismo dirá más adelante que ni siquiera esta se puede alcanzar en el estado de naturaleza caída en la que se encuentra el hombre después del pecado original y claro está, menos aún, la de la Bienaventuranza perfecta que contiene a la anterior y que es el único Fin Último al que es llamado el hombre por Dios.

Ahora bien, alcanzar esta Bienaventuranza (Perfecta) supone ser transformado por la acción divinizante de la gracia, de modo que las operaciones que brotan del hombre ya no surjan de la naturaleza sino de un principio activo superior que es la misma Vida Divina, que aún siendo un accidente (eso es la gracia) se inserta en el hombre –sustancia- y eleve todas sus operaciones. Dice el Aquinate:

“La sustancia o es la naturaleza misma de aquello de lo que es sustancia, o bien una de sus partes, en el sentido en que la materia o la forma se dicen sustancia. Por eso, como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no puede ser ni sustancia ni forma sustancial de la misma, sino que es una forma accidental del alma. Pues lo que existe sustancialmente en Dios se realiza accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina, como se ve claramente en el caso de la ciencia. Así, pues, dado que el alma participa de la bondad divina de manera imperfecta, la participación como tal, que es la gracia, tiene su existencia en el alma de un modo menos perfecto que el del alma subsistente por sí misma. En cuanto expresión o participación de la bondad divina es más noble que el alma; pero no en cuanto al modo de ser”.²

Esta doctrina trae importantes consecuencias para la psicología tanto desde el punto de vista teórico y de la especulación científica como así en su dimensión práctica-terapéutica. Con la llegada de la gracia la psiquis natural es transformada en un auténtico organismo sobrenatural por utilizar una expresión acuñada por el Padre Arintero en su obra “La evolución mística”. La gracia llega a la esencia del alma y participa al hombre cierta semejanza de naturaleza divina

“Esta cuestión depende de la precedente. Porque si la gracia se identifica con la virtud, necesariamente tendría su sujeto en las potencias, ya que el sujeto propio de las virtudes son las potencias del alma, como se dijo arriba (q.56 a.1). Pero si se distingue de la virtud, no se puede decir que tenga por sujeto las potencias, porque toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud, como también queda dicho (q.55 a.1). Síguese, pues, que, siendo la gracia anterior a la virtud, debe tener también un sujeto anterior a las potencias, y este sujeto debe ser la esencia del alma. Pues, así como en la potencia intelectual participa el hombre del conocimiento divino por la virtud de la fe, y en la facultad volitiva participa del amor divino por la virtud de la caridad, así en la esencia del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante una suerte de generación o de creación nuevas”.³

² S. Th. I-II, q. 110, a.2, ad. 2: “Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantialis dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi”.

³ S. Th. I-II, q. 110, a. 4, in corpore.” Respondeo dicendum quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto, nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit

La gracia es al decir de Santo Tomás una “suerte de generación o de creación nueva”, dando al hombre un nuevo modo de ser, que modifica todo su carácter. De la gracia brotan virtudes que perfeccionan la operación del hombre

“Ahora bien, las virtudes adquiridas mediante los actos humanos, de las que ya hemos hablado (q.55s), son disposiciones por las que el hombre queda convenientemente dispuesto de acuerdo con su propia naturaleza. En cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de una manera más elevada y en orden a un fin más alto; luego lo disponen también en función de una naturaleza de orden superior. Lo hacen, en efecto, en función de la naturaleza divina participada, por lo cual se dice en 2 Pe 1,4: *Nos puso en posesión de las más grandes y preciosas promesas, para hacernos por ellas partícipes de la naturaleza divina.* Y merced a la recepción de esta naturaleza se dice que somos reengendrados como hijos de Dios.

Por tanto, así como la luz natural de la razón es cosa distinta de las virtudes adquiridas, que se desarrollan en función de esa luz natural, así también la misma luz de la gracia, por la que participamos de la naturaleza divina, es cosa distinta de las virtudes infusas, que se derivan de esa luz y a ella se ordenan. Por eso dice el Apóstol en Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz del Señor; andad, pues, como hijos de la luz.* Porque, así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para que ande en consonancia con la luz natural de la razón, así las virtudes infusas lo perfeccionan para que marche de acuerdo con la luz de la gracia”.⁴

Mientras que las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para realizar el bien acorde a la razón natural y siguiendo su luz, las virtudes infusas lo perfeccionan para que opere según la luz de la gracia, ya que estas virtudes “de esta luz derivan y a ella se ordenan”

La gracia restaura y eleva al hombre para que participando de la semejanza divina toda su operación vaya divinizándose. Todos estos hábitos infusos, complementan y perfeccionan los adquiridos organizando la personalidad sobrenatural. Es en este sentido que el pensamiento teológico de Santo Tomás nos brinda un aporte sustancial a la hora de la comprensión de lo que sucede en el interior del hombre y su conducta cuando es transformado por la gracia. Una psicología que quiera comprender psico-dinámicamente al hombre no puede prescindir de la acción sobrenatural de la gracia como fuente de operación y de las virtudes infusas como perfeccionamiento humano.

in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

⁴ S. Th I-II, q. 110, a. 3, in corpore.: “Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae”.

La gracia es necesaria al decir del Aquinate porque cura nuestra naturaleza caída.

” En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre necesita de un auxilio divino que le impulse al bien obrar”.⁵

Así es entonces, como la gracia es medicina también para el alma, la cura que puede llegar verdaderamente a la raíz y a partir de ahí transformarlo todo y de este modo iluminar ordenar todas las dimensiones de la personalidad.

Toda la doctrina teológico espiritual de Santo Tomás puede ser considerado un aporte esencial para el desarrollo de una psicología que intente ser configurada a la luz de la fe y la razón natural.

Se puede destacar como principal contribución a la psicología en primer lugar la doctrina de la gracia, que como ya hemos señalado consiste en la “comunicación de la misma Vida Divina” que llega principalmente y en primer orden a la esencia del alma y que luego va alcanzado con todo el proceso de transformación interior (divinización) a las otras potencias humanas. En segundo lugar, la doctrina de las virtudes infusas y particularmente la acción de los dones del Espíritu Santo.

Es decir, el hombre no solo recibe un nuevo modo de ser con la gracia sino también un nuevo modo de obrar, de operar a un modo humano iluminado por la fe, como será el caso de la perfección que brindan las virtudes morales infusas sino también la de obrar según un modo absolutamente divino como es el que permite los dones del Espíritu Santo al hacernos totalmente dóciles a las mociones divinas.

“Pues bien, es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que puede ser movido por la razón en las cosas que hace interior o exteriormente. Es, por tanto, necesario que existan en el hombre unas perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidos por Dios, sino también porque por ellas el hombre está dispuesto a ser prontamente móvil bajo la inspiración divina, tal como se dice en Is 50,5: *El Señor me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás*. Y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*, que a aquellos que son movidos por instinto divino no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino que sigan el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana”.⁶

⁵ S. Th. I-II, q. 109, a. 2, in corpore: “Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum”.

⁶ S. Th. I-II, q. 68, a. 1, in corpore: “Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae 1, *dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Et philosophus etiam dicit, in cap. de bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consilium secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana”.

Esta enseñanza puede iluminar y guiar a la psicología en muchos sentidos y en diversas áreas. Podemos nombrar al menos dos disciplinas que sacarían provecho, una es la psicología de la personalidad porque este organismo sobrenatural antes descrito, nos permite completar la comprensión de la naturaleza del carácter humano, que no solamente tiene una dimensión natural conformada por hábitos adquiridos (virtudes) o estructurada por vicios sino especialmente tiene una dimensión sobrenatural, donde se insertan todas las cualidades naturales al servicio de la perfección pensada por Dios para cada hombre y al de la Iglesia como podemos ver en la relación que se establece entre el carácter humano y los carismas

También se destaca el aporte de esta doctrina a la praxis de la psicoterapia, porque para poder conocer al hombre individual aún dentro de la psicología clínica es necesario tener presente el modelo del hombre perfecto considerado desde un punto de vista operativo. Sin duda, este hombre perfecto es el hombre divinizado por la gracia que como ya señalaba Rudolf Allers en su obra “Naturaleza y educación del carácter”, “más allá de la neurosis, solo se encuentra el santo”.

Ahora bien, se desprende de lo dicho anteriormente que para poder tener este conocimiento de lo espiritual el psicólogo deberá no solo conocer los principios de esta doctrina espiritual y todo su desarrollo sistemático, sin duda esto es indispensable para un recto ejercicio de su quehacer terapéutico sino también y especialmente tener experiencia de estas realidades que como decía Dionisio de su maestro Hieroteo en el capítulo 2 del *De divinis nominibus* de quien se decía “que era perfecto en las cosas divinas no conociéndolas sino padeciéndolas”.

Esta enseñanza espiritual formulada de un modo sistemática por Santo Tomás continuará en toda la tradición mística occidental, todo el dinamismo de la personalidad tiende hacia su perfección en el ejercicio de la virtud de la caridad, que unido al don de la sabiduría nos permiten conocer lo divino por experiencia.

La vida de la gracia nos une a Dios y nos hace conocerlo en la contemplación infusa, que no es el simple conocimiento contemplativo natural de Dios como causa y fin de todo lo creado, sino que elevada la mente al orden sobrenatural nos unimos a Dios participando de la misma vida Divina que es Trinitaria sin perder nuestra distinción.

La contemplación infusa como constitutivo esencial del camino ordinario de la perfección cristiana es un pilar fundamental a la hora de querer desarrollar una psicología con fundamentos tomistas.

Todo la personalidad humana y su conducta puede ser comprendida desde la contemplación como acto, pero especialmente desde la vida contemplativa, que se encuentra integrada por todos los actos que disponen de algún modo para la contemplación, aunque es

importante precisar el carácter siempre gratuito de la contemplación infusa como don por parte de Dios al hombre, de tal forma que no existen actos humanos que dispongan absolutamente para la contemplación

Sin embargo, las virtudes morales forman parte de esta vida contemplativa como señala el aquinate porque nos ayudan ordenando nuestro interior y acallando las pasiones, es en este sentido que pueden ser consideradas dispositivas para la vida contemplativa.

“Una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: esencialmente y como disposición. Esencialmente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa, cuyo fin es la consideración de la verdad, y el saber, que pertenece a la consideración de la verdad, interesa poco a las virtudes morales, como dice el Filósofo en II Ethic.. Por eso él mismo, en X Ethic., dice que las virtudes morales pertenecen a la vida activa y no a la contemplativa. Dispositivamente, sin embargo, las virtudes morales sí pertenecen a la vida contemplativa. Pues el acto de la contemplación, en el que esencialmente consiste la vida contemplativa, es impedido tanto por la vehemencia de las pasiones, por las que la intención del alma es abstraída de lo inteligible a lo sensible, como por los tumultos exteriores. Pero las virtudes morales aplacan la vehemencia de las pasiones y sedan el tumulto de las ocupaciones exteriores. Y así las virtudes morales pertenecen dispositivamente a la vida contemplativa”.⁷

Así es como la vida activa, es decir la práctica de las virtudes, para que se ordenada, esto quiere decir realmente virtuosa tiene que orientarse siempre hacia la contemplación. Toda acción humana que no se ordena a disponer la contemplación o que de algún modo no brote de ella, será una acción que aleje al hombre de sí mismo y lo aliene.

Es interesante hacer notar aquí como la conformación de la vida actual atenta contra la contemplación, esta deformación es la causante de muchos males y en especial es responsable de gran parte de los trastornos y de las patologías contemporáneas. La causa de esto es sin duda, una configuración de la vida social y personal que es contrario a la vida contemplativa y que no tiene a la contemplación como perfección de la vida humana. Podríamos agregar además que la configuración política social y cultural de nuestra época es consecuencia del abandono de la vida contemplativa.

Desterrado el hombre de la contemplación, pierde el auténtico y verdadero deleite, cayendo en la tristeza y la ansiedad.

“... La contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación

⁷ S. Th. II-II, q. 180, a. 2, in corpore: “Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Quia finis contemplativae vitae est consideratio veritatis. Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut philosophus dicit, in II Ethic. Unde et ipse, in X Ethic., virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent”

de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), sigúese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino. En ambos casos, el deleite supera a todo deleite humano, ya que el deleite espiritual es superior al carnal, como ya dijimos (1-2 q.31 a.5) al hablar de las pasiones, y el amor mismo con el que Dios es amado en la caridad es superior a todo amor. Por eso se dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor*".⁸

Este deleite es aquél que todos los hombres buscan cuando quieren alcanzar la felicidad, es el que han perdido los pacientes cuando llegan al consultorio, volcados habitualmente hacia una acción que no da fruto, que los cansa y los entristece, el psicólogo católico heredero de esta doctrina que Santo Tomás nos transmite, debe acompañar a las personas para que pueda encontrar la verdadera fuente de la alegría y el verdadero deleite o gozo que solo da la vida contemplativa, inclusive señale el aquinate los trabajos y las dificultades de la vida presente, que no pueden evitarse, se vuelven gustoso cuando son experimentados desde esta vida interior.

"Una cosa debemos considerarla en sí misma antes que compararla con ninguna otra. Por eso a la sabiduría incumbe, primero, la contemplación de las cosas divinas, que es *la visión del principio*; después, dirigir los actos humanos en conformidad con las razones divinas. Sin embargo, de esa dirección de la sabiduría sobre los actos humanos no se sigue amargura o trabajo; antes bien, la amargura se trueca en dulcedumbre y el trabajo en descanso".⁹

La psicoterapia debe tener siempre como referencia última de su práctica clínica la vida interior como expresión de esta vida contemplativa en la cual el alma y Dios de un modo misterio es decir místico, se unen.

Dirá algunos siglos después San Juan de la Cruz, siguiendo el mismo espíritu del aquinate y la misma tradición espiritual al referirse a la contemplación: "La noche sosegada, en par de los levantes de la autora, la música callada, la soledad sonora, la cena que recrea y enamora" Es así como el psicólogo que quiera ser un verdadero discípulo de Santo Tomás debe animarse a señalar a sus pacientes este camino de noche y misterio pero lleno de gozo y amor, donde el hombre encuentra la realización plena de todos sus anhelos.

⁸ S. Th. II-II, q. 180, a. 7; in corpore: "Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte obiecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur, sicut etiam accidit in visione corporali quod delectabilis redditur non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed ex eo etiam quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum est; inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur, et ipse amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in Psalmo dicitur, *gustate, et videte quoniam suavis est dominus*".

⁹ S. Th. II-II, c. 45, a. 3, ad. 3: "Ad tertium dicendum quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam per prius pertinet contemplatio divinorum, quae est visio principii; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiae provenit amaritudo aut labor, sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in réquiem".

