

La naturaleza o esencia según el ser que tiene en el entendimiento: la mediación intelectual entre la esencia en sentido absoluto y la esencia según el ser que tiene en los individuos.

A) La verdad del entendimiento, espejo y manifestación del ser del ente.

«A la tercera hay que decir: Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto. Ejemplo: la razón de salud no se encuentra antes en la medicina que en el animal; pues el poder de la medicina, no su salud, causa salud, ya que no es agente unívoco. Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso el Filósofo dice que la opinión y la oración gramatical verdadera es: *Por aquello que algo es; no Por aquello que algo es verdadero*» (*S. Th.*, qu. 16 *Sobre la verdad*, a. 1 *La verdad, ¿está o no está sólo en el entendimiento?*, ad 3).

1. La posibilidad del conocimiento como diferencia fundamental entre los entes.

«En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa» (*S. Th.*, qu. 14, *Sobre la ciencia de Dios*, a. 1 *¿Hay o no ciencia de Dios?*, solución).

2. Comprender o inteligir no son un movimiento o un hecho físico, sino un acontecimiento o acto que perfecciona a quien es capaz de realizarlo.

«No se toman el movimiento y el cambio en su sentido corriente cuando se dice que entender es un modo de ser movido y experimentar cambio, como advierte Aristóteles en el libro *De Anima*, pues entender no es un movimiento, considerado como acto del ser imperfecto, que de una cosa pasa a otra, sino un acto del ser perfecto que permanece en el propio agente. Asimismo, ser perfeccionado por lo inteligible y adquirir semejanza con ello, sólo conviene al entendimiento que está a veces en potencia, ya que por estarlo difiere el entendimiento de lo inteligible y toma su semejanza, que, a su vez, es reproducción de lo entendido, y por ella recibe su complemento y perfección, como la potencia lo recibe del acto» (*T. de Aquino*, *Suma Teológica*, qu. 14 *Sobre la ciencia de Dios*; a. 1 *Si Dios se conoce a sí mismo*, respuesta 2).

B) El entendimiento agente es la función del alma que «es en cierto modo todas las cosas» (Aristóteles, *De an.*, III 8). Al conocer las cosas captamos lo que en ellas hay de *actus essendi*.

1. La función del entendimiento agente en el conocimiento humano.

«3. A la tercera hay que decir: Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en distintos sujetos por su diversa disposición. Pero, si no preexiste el agente, es inútil la disposición del receptor. Lo inteligible en acto no es algo que

exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de abstracciones» (*S. Th.*, qu. 79 *Sobre las potencias intelectivas*, a. 3 *¿Hay o no que poner un entendimiento agente?*, ad 3).

2. El entendimiento humano, al conducirse a sí mismo al acto, imita lo que en cada cosa es el acto de ser:

«[L]o inteligible en acto es el entendimiento en acto» (*S. Th.*, qu. 14 *Sobre la ciencia de Dios*, a.2 *¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo?*, solución).

3. El entendimiento alcanza el modo en que el ente está conformado y estructurado:

«Debe entenderse que el nombre *entendimiento* se toma del hecho de que conoce lo íntimo de la cosa; ya que *entender* (*intelligere*) es cuasi *leer dentro* (*intus legere*). En efecto, los sentidos y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores, sólo el entendimiento penetra hasta la esencia de la cosa» (*De ver.*, qu. 1 *Sobre la verdad*, a.11 *Si la falsedad está en los sentidos*, respuesta).

C) La génesis intelectual de los universales o intenciones lógicas acerca del ser de los entes.

«A la segunda hay que decir: El entendimiento agente causa el universal abstrayendo de la materia. Para eso no se requiere que sea uno en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos haya una misma actitud con respecto a todo aquello de lo que se abstrae el universal, y con respecto a lo que el universal es uno. Esto es algo que corresponde al entendimiento agente en cuanto que es inmaterial.

A la tercera hay que decir: Todos los seres que son de la misma especie, tienen en común la acción que es consecuencia de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción, no que ésta sea numéricamente la misma en todos. Conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción consecuente de la especie humana. Por eso es necesario que todos los hombres tengan en común la facultad que es principio de dicha acción; esta facultad es el entendimiento agente. Sin embargo, no es necesario que sea el mismo en todos numéricamente. Empero, sí es necesario que a todos se derive de un mismo principio. Así, la común posesión que tienen los hombres de los primeros conceptos inteligibles, demuestra la unidad del entendimiento separado que Platón compara con el sol, pero no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles compara a la luz» (*S. Th.*, qu. 79 *Sobre las potencias intelectivas*, a.5 *El entendimiento agente, ¿es o no es uno en todos?*, Respuesta a las objeciones).

«Es también manifiesto que las especies inteligibles, que el entendimiento posible realiza en acto, no son el objeto del entendimiento. En efecto, no se relacionan con el intelecto como *lo que* (*quod*) se entiende, sino como aquello *por lo que/mediante lo que* (*quo*) se entiende. Pues las ciencias lo son de las cosas, no de especies, o de intenciones inteligibles, con excepción de la ciencia racional (lógica)» (T. de Aquino, *In Lib. de An.*, III, lectio 8, n° 718).

«Denomino, en efecto, *intención inteligida* (o *concepto*) aquello que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa inteligida. Ciertamente no están en nosotros ni la cosa misma que se entiende ni la misma sustancia del entendimiento, sino cierta semejanza

concebida por el entendimiento acerca de la cosa inteligida, que significan las palabras exteriores; de donde que la intención misma se llame *verbo interior*, que es significado por el *verbo exterior*» (T. de Aquino, *Suma contra Gentiles*, IV 11).

D) La capacidad para la verdad y para el error. La comprobación por parte del entendimiento, mediante la *reditio in se ipsum*, de su adecuación a la cosa (*adaequatio rei intellectus*).

«[E]l entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es*, sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo» (S. Th., qu. 16 *Sobre la verdad*, a. 2 *La verdad ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide?*, solución).

«El sentido no puede conocer la relación de su conformidad a la cosa, sino que sólo aprehende la cosa. El entendimiento, en cambio, puede conocer esa relación de conformidad; y, por tanto, sólo el entendimiento puede conocer la verdad. Ahora bien, conocer la antedicha relación de conformidad no es sino juzgar que la cosa es o no es así en la realidad, lo cual es componer o dividir. Y, por tanto, el entendimiento sólo puede conocer la verdad componiendo o dividiendo a través de sus juicios» (*In Periher.*, I, 1.3, nº 9).

«Debe responderse que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, si bien no del mismo modo. Pues en el entendimiento está como lo que sigue al acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento. Sigue, efectivamente, a la operación del entendimiento en tanto que el juicio del entendimiento es acerca de una cosa conforme a lo que ella es. Y, por otra parte, es conocida por el entendimiento, en tanto que el entendimiento reflexiona sobre su acto, no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su disposición con respecto a la cosa; lo cual, ciertamente, no puede ser conocido, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del propio acto; la cual, a su vez, no puede ser conocida, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el que se conforme a las cosas. Luego, por eso conoce el entendimiento la verdad: porque reflexiona sobre sí mismo» (*De ver.*, qu. 1 *Sobre la verdad*, a. 9 *Si la verdad está en los sentidos*, respuesta).

«[En el acto de juzgar, el entendimiento] no sólo alcanza la semejanza de la cosa entendida [obtenida en la primera operación], sino que reflexiona también sobre la semejanza misma, conociéndola y distinguiéndola» (*In Metaph.*, VI 1, 4, nº 1236).

«[L]as cosas no son causa de la falsedad en el alma en el sentido de que causen necesariamente la falsedad; porque la verdad y la falsedad existen principalmente en el juicio del alma; y el alma en cuanto juzga acerca de las cosas, no está afectada por las cosas, sino que más bien, en cierto modo, actúa sobre ellas» (*De ver.*, qu. 1 *Sobre la verdad*, a. 10 *Si alguna cosa es falsa*, respuesta).

La unidad indisoluble de la *abstractio* y de la *conversio ad phantasma* para el entendimiento humano.

«Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su «en sí» «falto de espíritu», sino el mundo —él mismo— como

conformado por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el mismo hombre. [...]

El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*» (K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, III parte, § 4, pp. 386-387).

E) La finitud del entendimiento humano.

«[E]l entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende. [...]

3. *A la tercera hay que decir*: En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad que es consecuencia del entendimiento. Por eso, el ángel es llamado *Mente* o *Entendimiento*, ya que en eso consiste todo su poder. El alma contiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas. Por eso no hay paridad» (S. Th., qu. 79 *Sobre las potencias intelectivas*, a. 1 *El entendimiento, ¿es o no una potencia del alma?*, solución y ad 3).

«*Hay que decir* que en el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias separadas. Esto resulta claro si se analizan sus actos respectivos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. De este modo, los ángeles, que por naturaleza poseen el perfecto conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de pasar de uno a otro, sino que aprehenden la verdad de las cosas de forma directa y sin proceso analítico, como dice Dionisio en qu. 7 *De Div. Nom.* Los hombres, en cambio, y como dice él mismo, llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios» (S. Th., qu. 79, *Sobre las potencias intelectivas*, a.8 *La Razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?*, solución).

«*Hay que decir*: Como dijimos (qu. 84, a. 7), el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. Hay tres grados en la facultad cognoscitiva. 1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido*. Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. 2) Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corporal, y ésta es el *entendimiento angélico*. Así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. 3) El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma

del cuerpo, como quedó demostrado (qu. 76, a.1). Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial conocen lo material.

En cambio, Platón, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos no abstrayendo, sino, más bien, participando de las realidades abstractas, como se dijo anteriormente (qu. 84, a.1)» (**S. Th., qu. 85 Sobre el conocer: modo y orden, a. 1 Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?, solución**).

«El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige reunir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

[...] [E]l entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia. [...]

La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento» (**S. Th., qu. 85 Sobre las potencias intelectivas, a. 5 Nuestro entendimiento ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?, solución y respuesta a objeción 2**).

«Solución: *Hay que decir:* Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. 1) *Primero*, porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso, resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiriera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) *Segundo*, porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se

proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender.

El porqué de todo esto radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto, como se dijo (qu. 79, a. 6). Por eso, para entender en acto no basta conservar así las especies, sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma imagen es una semejanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí poseemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio, a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo» (**S. Th., qu. 84 Sobre cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior, a. 4 El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin recurrir a las imágenes?, solución).**

La encarnación como condición de la inteligencia

«Y esto nos mueve a considerar la admirable conexión de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que *la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores*. Esto da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo. — Y no es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla [*vincit*] la forma a la materia, resulta mayor unidad» (*ScG*, II 68 «De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo»).

«El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo en el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado e intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo» (*STh*, I, qu. 75 «El hombre, compuesto de alma y cuerpo. Esencia del alma», a. 7, ad 3).

«El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego, no es adecuada la definición de persona» (*STh*, I, qu. 29 «Sobre las personas divinas», a.1. ad 5).

«El alma no es el hombre entero; mi alma no es yo [*Anima autem cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego*]» (T. de Aquino, *In 1 ad Corinthios*, 15, 19, lect. 2, nº 924).

«[N]o puede decirse que el alma intelectiva se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectiva en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no los recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría del cuerpo» (*STh*, I, qu. 84 «Cómo el alma entiende lo corporal», a.4, sol.).

Yo soy el que piensa

«Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. [...]

Si alguien insiste en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende

experimenta que él es el que entiende» (*STh*, I, qu. 76 «Sobre la unión alma-cuerpo», a. 1, sol.).

«Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino solamente que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o el ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; el mismo Averroes, y también Aristóteles, se sirven de esta semejanza. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que está en nosotros, como la potencia visiva al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas es evidente que propia y verdaderamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión» (*ScG*, II 59 «El entendimiento posible del hombre no es una sustancia separada»).

«Es manifiesto que este hombre singular piensa [*hic homo singularis intelligit*]; no buscaríamos acerca del intelecto si no pensáramos» (*De unitate intellectus...*, 3, § 61).

El bien humano requiere de las pasiones

«Así como los estoicos suponían que toda pasión del alma era mala, así afirmaban consiguientemente que toda pasión del alma disminuía la bondad del acto, pues todo bien, por la mezcla del mal, o desaparece enteramente o se hace menos bueno. Y eso es verdad, ciertamente, si llamamos pasiones del alma solamente a los movimientos desordenados del apetito sensitivo, en cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si denominamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pertenece a la perfección del bien humano que aun las mismas pasiones sean moderadas por la razón. Puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto más perfecto será este bien cuanto pueda extenderse a más cosas pertenecientes al hombre. [...]

Por tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice por un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo*, de manera que entendamos por *corazón* el apetito intelectual, y por *carne*, el apetito sensitivo» (*STh*, Ia-IIae, qu. 24 «Del bien y el mal en las pasiones del alma», a. 3, sol.).

«Y como la virtud es el hábito que nos perfecciona para obrar bien, se seguiría que no existiría más que en la razón y, por lo tanto, que nos existiría más que en la razón y, por lo tanto, no existiría más virtud que la intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, que dijo que *todas las virtudes son prudencias*, según se dice en el libro VI *Ethic.* Sostenía, en consecuencia, que el hombre de ciencia no podía pecar, sino que todo hombre que pecaba, pecaba por ignorancia.

Pero esto procede de un falso supuesto, porque la parte apetitiva no obedece a la razón en total disponibilidad, sino con cierta resistencia, por lo cual dice el Filósofo que *la razón impera al apetito con dominio político*, es decir, al modo como el hombre gobierna a sus súbditos libres que tienen derecho a contradecir en algunas cosas» (*STh*, Ia-IIae, qu. 58 «Distinción entre las virtudes morales e intelectuales», a.2, sol.).

Suma Teológica, I-II, «Los actos humanos en general: Las pasiones», qu. 22-25; «Sobre el amor», qu. 26-28; «Sobre la delectación», qu. 31 y II-II «Sobre la caridad», qu. 23, 24 y 27*.

Qu. 22, «Del sujeto de las pasiones del alma»

a. 1. Si existe alguna pasión en el alma

Los tres sentidos de *padecer*: a) *común*: recibir algo (la luz ilumina la habitación); b) *propriamente*: recepción de algo con substracción de algo otro, lo que acontece de dos modos: b1) se subtrae lo no conveniente (el médico subtrae los malos humores del cuerpo animal) y b2) se subtrae lo conveniente (se recibe la enfermedad perdiendo la salud).

La pasión se da en el alma en estos tres sentidos, pero no todos apuntan a lo esencial de la misma: las notas más cercanas son la presencia de substracción, que comporta transmutación corporal, y el que la transmutación conduzca a un estado peor que el inicial. La pasión está vinculada a la experiencia de la pérdida, por lo que es más pasión la tristeza que la alegría.

a.2 Si la pasión reside en la parte apetitiva o en la aprehensiva del alma

La pasión es un fenómeno de *atracción (trabor)*, por tanto concede la agencia a las cosas tal y como son en sí mismas: la potencia aprehensiva «conoce la cosa según la intención de la cosa, que tiene en sí o recibe», pero la potencia apetitiva «tiene orden a las cosas mismas, tal y como son en sí mismas».

***De ver.*, qu. 26 «Las pasiones del alma», a.2 «De qué modo padece el alma unida al cuerpo», resp.**

El alma está unida al cuerpo como forma (lo vivifica, le da el ser) y como motor (ejerce sus operaciones mediante el cuerpo), de manera que el alma padece accidentalmente según dos modos distintos.

Passio corporalis: el movimiento procede del cuerpo (herida).

Passio animalis: el movimiento comienza en el alma, en su aprehensión y apetito, a las que sigue una modificación del cuerpo (ira, temor).

a.3 Si la pasión reside en el apetito sensitivo más que en el intelectivo, llamado voluntad

La pasión comporta *transmutación corporal*, lo que afecta a las operaciones de los sentidos, pues el acto del apetito intelectivo no requiere de esta manifestación, al no depender de órgano alguno.

En busca de las *Pathosformeln*¹ de la voluntad:

* Todos los subrayados en los textos reproducidos de Tomás de Aquino son nuestros.

Cuando las pasiones se atribuyen a Dios, a los ángeles o a la voluntad humana se hace abstracción del aspecto material de las mismas, tomando únicamente el aspecto formal de aquellas que no tienen nada imperfecto (amor y gozo). Si el aspecto formal contiene alguna imperfección (temor, ira) es claro que se está recurriendo a la metáfora, en virtud de la semejanza que tenga el acto del simple acto de la voluntad divina con la pasión (vd. cita de S. Agustín: los ángeles castigan sin ira y socorren sin compasión).

***STh.*, I, qu. 20 «Sobre el amor de Dios», a. 1 «En Dios, ¿hay o no hay amor?», ad 1 y 2.**

«[L]os actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones*, y no actos voluntarios. Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII *Ethic.* dice: *Dios goza con una única y simple operación. Por lo mismo, ama sin pasión.* [...]

En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal como se dice en I *De Anima*, en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza. Además, en lo formal, en algunas pasiones hay siempre algo imperfecto. Como en el deseo, lo es el bien alcanzable; o en la tristeza, el mal hallado. Lo mismo cabe decir de la ira que presupone la tristeza. *Otras, como el amor y el gozo, no revisten ninguna imperfección.* Por lo tanto, en el aspecto material, nada es atribuible a Dios, como ya se dijo (ad 1); y lo que en el aspecto formal reviste alguna imperfección puede ser atribuido a Dios más que metafóricamente, esto es, por la semejanza en el afecto, como también se dijo (q. 3, a.2., ad 2; q. 19, a. 11). *En cambio, lo que no reviste imperfección, como el amor y el gozo, es atribuido a Dios propiamente.* No obstante, siempre quitando la pasión, como se indicó (ad 1)».

***STh.*, I, qu. 82 «Sobre la voluntad», a. 5 «Lo irascible y lo concupiscible, ¿deben o no deben distinguirse del apetito superior, que es la voluntad?», ad 1 y 2.**

«El amor, la concupiscencia y similares, tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son los actos de la voluntad. En este sentido son atribuidos a los ángeles y a Dios. Pero, bajo esta acepción, no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, llamada voluntad. [...]

La misma voluntad puede ser llamada irascible, en cuanto que quiere combatir el mal no impulsada por la pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de bien. Así es como están la caridad y la esperanza en el apetito concupiscible y en el irascible, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos».

Qu. 23 «De la diferencia de las pasiones entre sí»

a.1 Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son distintas de las que están en el irascible.

Las pasiones que están en el apetito concupiscible e irascible *difieren por especie*, pues tienen objetos distintos: el *bien o mal* sensible tomado *en absoluto* (lo deleitable y lo doloroso: gozo, tristeza, amor, odio, deseo, rechazo) y el *bien o mal* sensible en cuanto tiene *razón de arduo o difícil* (audacia, temor, esperanza...).

¹ Nos ha parecido oportuno tomar este término central de la obra de Aby Warburg (vd. aclaración del término en el «Prólogo» de G. Bing a *El renacimiento del paganismo antiguo en la Antigüedad*: «En retórica una forma que ha llegado a ser convencional, usada habitualmente para comunicar un significado o un estado de ánimo, se llama *topos*. Warburg estableció la existencia de algo análogo en las artes figurativas»), para dotar de un nombre al desplazamiento metafórico de las pasiones del orden apetitivo sensible al orden apetitivo racional (Dios, ángeles y voluntad humana) desarrollado por Tomás de Aquino. En efecto, este desplazamiento las convierte en *expresiones figurativas* de actos que de otro modo carecerían de imagen.

Las pasiones del irascible tienen por término las del concupiscible y sobreponen a las de éste la conciencia de la dificultad que entraña la consecución de un bien o la huida de un mal.

***STh.*, I, qu. 81 «Sobre la sensualidad», a. 2 «El apetito sensitivo, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?», resp.:** «El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. [...] [E]s necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. 1) *Una*, por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo perjudicial. 2) *Otra*, por la que el animal rechaza todo lo que se opone en la consecución de lo que le es conveniente y lo perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos *lo difícil*, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Estas dos 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 con el objetivo de superar los obstáculos, conforme con la tendencia irascible. 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 campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ella terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría».

a.2 Si la contrariedad entre las pasiones del irascible radica en la contrariedad del bien y del mal

Dado que las pasiones pertenecen al género del *movimiento*, se distinguen en ellas dos tipos de *contrariedad*: a) *por aproximación o separación de un mismo término o extremo* (cambio por contradicción: generación y corrupción en tanto que llegada al ser o pérdida del ser) y b) *por contrariedad de los términos o extremos* a los que llegan los movimientos (cambio relativo: blanquear o ennegrecer). Las pasiones del concupiscible muestran el primer tipo de contrariedad (apetito del bien o alejamiento del mal), mientras que en las del irascible se dan los dos (la esperanza y el temor o la desesperación y la audacia se relacionan con el bien y el mal como extremos contradictorios; la audacia y el temor indican la aproximación o alejamiento con respecto al mal, de la misma manera que la esperanza y la desesperanza indican lo mismo con respecto al bien).

a.3 Si hay alguna pasión del alma que no tenga contrario

La *ira* (vd. I-II, qu. 46-48) carece de contrario en ninguno de estos dos sentidos, pues se produce por un mal difícil ya presente, lo que puede desembocar en dos conductas, o bien el encierro del apetito en la tristeza, o bien el impulso hacia la lucha contra el mal que le afecta, siendo esto último lo propio de la ira.

La ira procede de un mal ya presente, que despierta la tristeza, pero no es la ira, sino la tristeza la que se opone al bien conseguido, del que sigue gozo [*gaudium*], que ya no tiene razón de arduo o difícil. Por ello, la ira carece en sí misma de contrario en cuanto a la contrariedad de bien y mal. Pero tampoco aparece su contrario en cuanto a la aproximación o alejamiento del mal, pues parte de la tristeza, cuando ya no es posible emprender huida alguna, y sólo de la ira depende «contrarrestar el mal que le afecta», de manera que se dé por finalizado el movimiento de la irritación. De esta ausencia de contrarios se deduce que la ira es una *pasión* singular, tan *solitaria* como *autónoma*, en el sentido de que por sí misma recorre los extremos que van de la irritación al apaciguamiento, en los que no cabe ver propiamente contrarios, sino un estado y su correspondiente privación.

a.4 Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí

Las pasiones del alma difieren por la actividad del agente natural que las mueve, que puede desembocar en *atracción* o en *rechazo*:

Mecanismo de la atracción [*trahere; trahi*] en general: lo atrayente le da al paciente **a)** la *inclinación* o la aptitud necesaria para que tienda a él (el cuerpo ligero comunica la ligereza al cuerpo que engendra), de manera que cuenta con una *dimensión motora*. **b)** impulsa al cuerpo que ha abandonado su lugar natural a éste, de manera que tiene una *dimensión correctiva* y **c)** establece que el paciente sólo puede reposar cuando haya alcanzado su lugar, de manera que tiene una *dimensión teleológica*. Lo que produce repulsión puede reconocerse invirtiendo esta razones.

El *bien* produce en el *apetito* cierta *connaturalidad* para con el bien, en lo que consiste el *amor*, al que se opone el *odio*. El bien amado y aún no poseído da al apetito el impulso para conseguirlo, lo cual es propio del *deseo* o *concupiscencia*, opuesto a la *aversión* o *abominación*. El apetito irascible aporta la *esperanza* o *desesperación* a propósito del bien no conseguido y el *temor* y la *audacia* a propósito del mal aún no sufrido. La consecución del bien deseado produce una cierta quietud del apetito en él: el *gozo* se opone a la *tristeza*.

Tres grupos de pasiones contrapuestas en el apetito concupiscible: amor-odio, deseo-aversión, gozo-tristeza.

Tres grupos de pasiones en el apetito irascible: esperanza-desesperación; temor-audacia e ira.

Qu. 24 Si el bien y el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

a.1 Si el bien o mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

En sí mismas, en cuanto movimientos del apetito irracional, no se da bien o mal moral en las pasiones.

En cuanto sometidas al imperio de la razón (la voluntad las manda o prohíbe) se da bien o mal moral en ellas: el apetito actúa entonces como mediador entre la razón y la voluntad y los miembros del cuerpo (*gr.* Aristóteles, *EN*, II 5: no somos llamados buenos o malos por nuestras pasiones, sino por el modo en que nos relacionamos con ellas).

a.2 Si toda pasión del alma es moralmente mala

El juicio acerca de la divergencia entre estoicos y peripatéticos: las pasiones sólo deben llamarse enfermedades del alma cuando carecen de la moderación de la razón.

a.3 Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto

Frente a la condena estoica de las pasiones, en las que sólo se ven movimientos desordenados del apetito sensitivo, Tomás de Aquino sostiene que la perfección del fin humano exige que también las pasiones sean moderadas por la razón, de manera que permitan que la totalidad del hombre, como compuesto de alma y cuerpo, se dirija hacia el

bien: forma parte de la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien [*homo ad bonum moveatur*] no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo [*secundum appetitum sensitivum*].

Las pasiones pueden relacionarse con el juicio de la razón de dos modos: a) *antecedentemente*, obnubilan el juicio de la razón, disminuyendo la bondad del acto (realizar una obra de caridad por misericordia antes que por el juicio de la razón); b) *consiguientemente*, de dos modos:

b1) *a modo de redundancia*: la parte inferior del alma secunda los movimientos de la parte superior (la pasión como señal de la intensidad de la voluntad [*signum intensionis voluntatis*]). Cfr. análisis de E. Auerbach de las *figuras* en *La Divina Comedia* (especialmente los personajes de Cavalcante y Farinata en *Inf.*, X: las pasiones de ambos presentan su carácter al lector).

b2) *a modo de elección*: el hombre elige a partir del juicio de razón ser afectado por una pasión para obrar más prontamente, al contar con la cooperación del apetito sensitivo [*cooperante appetitu sensitivo*] (la pasión aumenta la bondad de la acción al templar el cuerpo de manera consecuente con la decisión racional).

De ver., qu. 26, a. 7 «Si la pasión, añadida al mérito, disminuya algo éste», resp.

Hay un *doble orden de relación* de la pasión a la voluntad: *antecedente* (menoscaba el aspecto laudable del acto de la voluntad) o *consecuente* (causada por la vehemencia o efusión de la voluntad).

En el *segundo sentido*, las pasiones, reguladas por el juicio de la razón, añaden a la bondad del acto una doble razón: a) a modo de *signo de la intensidad del movimiento de la voluntad*; b) a modo de ayudantes o colaboradoras (la voluntad *realiza con mayor prontitud y facilidad su propósito* si se excita la pasión de la parte inferior, por la vecindad que ésta tiene con el cuerpo).

Ad 3. La pasión que inclina al mal precediendo al juicio de razón disminuye el pecado, pues es indicio de confusión transitoria, pero si sigue a ese mismo juicio es el vivo retrato de la premeditación y del gusto en el ejercicio del propio pecado.

De ver., qu. 26, a. 6 «Si adquirimos méritos por las pasiones», resp.

Sólo los actos voluntarios son susceptibles de merecer recompensa. Las pasiones no son voluntarias, luego tampoco merecen recompensa, a no ser por su concomitancia con el acto de la voluntad.

La pasión se relaciona con la voluntad de tres maneras:

a) Como *objeto de la voluntad* (pasiones queridas o amadas).

b) La *pasión excita o fortalece a la voluntad: por sí* (la pasión de la ira incita a la voluntad a la venganza o la concupiscencia a su objeto de deseo) o *accidentalmente* (la pasión puntualmente excita a la voluntad en la dirección contraria: ej. del hombre casto que resiste a la concupiscencia).

c) La *pasión es excitada por la voluntad*, en la medida en que el movimiento del apetito superior se transmite al inferior (detestar la *turpitud* del pecado despierta la *verecundia*, que es digna de mérito; cfr. *EN*, IV 9)

a. 4 Si alguna pasión es buena o mala por su especie

El bien o el mal moral pertenecen a la especie de la pasión sólo dentro del género de la moralidad, no dentro del género de la naturaleza: prueba de esta segunda adscripción son el *pudor*, en cuanto temor de lo deshonesto [*timor turpis*] y la *envidia*, en cuanto tristeza por el bien de otro [*tristitia de bono alterius*].

Qu. 25 Del orden de las pasiones entre sí

a.1 Si las pasiones del irascible son anteriores o posteriores a las del concupiscible

Las pasiones del concupiscible tienen un campo de acción mayor que las del irascible, pues conciernen tanto al movimiento (deseo) como al reposo (gozo, tristeza), mientras que las del irascible sólo conciernen al movimiento.

Orden de la ejecución: las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible (la esperanza es causa del gozo), pero las pasiones del concupiscible dan sentido y constituyen el horizonte final de las del irascible (el temor precede a la tristeza, que a su vez precede a la ira) y marcan su término (a la ira, una vez conseguida la venganza, sigue el gozo).

Orden de la intención: las pasiones del irascible tienen su principio y su término en las del concupiscible.

a.2 Si el amor es la primera entre las pasiones del apetito concupiscible

Anterioridad de las pasiones cuyo objeto es el bien frente a aquellas cuyo objeto es el mal.

STh., I-II, qu. 94 «De la ley natural», a. 2, resp.

«[A]sí como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano».

Orden doble de las pasiones del concupiscible:

Orden de la consecución: amor (*appetitus ad bonum*)----deseo o concupiscencia----gozo (quietud en el bien).

Orden de la intención: gozo-----deseo-----amor

a.3 Si la esperanza es la primera entre las pasiones del apetito irascible

Las pasiones del irascible implican un movimiento derivado del amor al bien o del odio hacia el mal. Su orden plantea una suerte de círculos concéntricos que marcan la distancia del sujeto con respecto al bien y al mal. Entre ellas será primera la *esperanza*, por ser «movimiento hacia el bien bajo la razón de bien», es decir, movimiento *per se* hacia el bien; segunda, la *deseesperanza*, alejamiento del bien, movimiento relacionado *per accidens* con el bien; tercera, el *temor*, en tanto que alejamiento del mal; cuarta, la *audacia*, en tanto que enfrentamiento con el mal por tener esperanza de la victoria y, por último, la *ira*, consecuencia de la audacia y del advenimiento de un mal presente, a la que corresponde combatir con la mirada puesta en la obtención de venganza. De este esfuerzo se seguirá, a su vez, gozo, si se consigue la venganza, o tristeza, si se fracasa.

Orden de generación de las pasiones: 1) amor y odio; 2) deseo y aversión; 3) esperanza y desesperación; 4) temor y audacia; 5) ira; 6) gozo y tristeza.

a.4 Si el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las cuatro pasiones principales

Se dice que hay cuatro pasiones principales: *gozo* y *tristeza* (en ellas se completan y terminan las demás pasiones; atención al presente); *temor* y *esperanza* (son término para el deseo de bien y la aversión del mal; referencia al futuro).

Qu. 26 De las pasiones en particular, y primeramente del amor

a.1 Si el amor reside en el apetito concupiscible

El amor es algo propio del apetito, de manera que las diferencias del *apetito*² establecerán las diferencias del amor (principio del movimiento que tiende al fin amado):

- a) *apetito natural* (las cosas naturales apetecen lo que les conviene por dictamen del autor de la naturaleza). Amor natural: *connaturalidad* entre el que apetece y aquello a lo que tiende (los cuerpos graves y su lugar natural).
- b) *apetito sensitivo* (en los hombres participa de la libertad, en cuanto obedece a la razón).
- c) *apetito racional o intelectual, la voluntad* (procede de la aprehensión del que apetece según su libre juicio). [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 2: «todas las restantes fuerzas del alma están constreñidas por sus objetos, excepto la voluntad: porque todas las demás tienen un apetito natural sólo con respecto a su objeto; la voluntad, por el contrario, posee, además de la inclinación natural, otra de la que el mismo que quiere es la causa» (*omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cuius est ipse volens causa*)].

Cfr. La divina Commedia, «Purgatorio», canto. XVII, vv. 85-139: *amor natural* (no conoce el yerro) y *amor de ánimo* (puede equivocarse: a) por elegir mal su objeto (el «triforme amor» de la soberbia, envidia e ira) y b) por falta (acidia) o exceso de vigor (avaricia, gula y lujuria).

En los dos últimos apetitos se da *complacentia boni*; cfr. *STh.*, I, qu. 60 «Sobre al amor o dilección de los ángeles», a. 1.

***STh.*, I, qu. 80 «Las potencias apetitivas en general», a. 1 «El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?», resp.:** «[H]ay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. [...] [A]l igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetececer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural».

***STh.*, I-II, qu. 4 «¿Qué se requiere para la bienaventuranza?», a. 2 «¿Es más importante la visión que la delectación en la bienaventuranza?», ad 2:** «La aprehensión sensitiva no llega a la razón común de bien, sino a un bien particular que es deleitable. Y por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, se buscan las operaciones por la delectación. Pero el entendimiento aprehende la razón universal de bien, a cuya consecución sigue la delectación; por eso se dirige con más interés al bien que a la delectación. Y de ahí que el entendimiento divino, que es el que dispone la naturaleza, haya añadido las delectaciones por las operaciones. Pero no hay que apreciar las cosas simplemente por el orden del apetito sensitivo, sino más bien según el orden del apetito intelectual».

² *Vd. De Ver.*, qu. 22 «Del apetito del bien», a. 1 «Si todas las cosas tienden al bien», resp.: «apetececer no es otra cosa que dirigirse hacia algo, casi tendiendo hacia algo que está ordenado a eso mismo (*appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendens in aliquid ad ipsum ordinatum*)».

ScG, I, 44 «Dios es inteligente»: «[L]a parte motora del primer motor de sí mismo es necesariamente apetitiva y aprehensiva. Mas en el movimiento que viene por vía apetitiva e intelectual, el sujeto que aprehende y apetece es motor movido, y, en cambio, el objeto apetecido y aprehendido es motor inmóvil. Como quiera, pues, que el primer motor de todos los seres, que llamamos Dios, es motor totalmente inmóvil, es necesario que esté, respecto del motor que es parte del que se mueve a sí mismo, como lo apetezible respecto de lo que apetece. Pero no como lo apetezido respecto del apetito sensitivo, pues el apetito sensible no va hacia el bien universal, sino al bien particular, ya que también la aprehensión sensitiva es particular; y lo bueno y apetezible universal es anterior a lo bueno y apetezible concreto. Por lo tanto, el primer motor es necesariamente apetezible en cuanto entendido. Y, en consecuencia, el motor que lo apetece ha de ser inteligente».

a. 2 Si el amor es una pasión

La pasión es efecto del agente sobre el paciente.

Con el propósito de delimitar esta relación entre un agente (lo apetezido) y un sujeto paciente se recurre a los efectos que un agente natural produce sobre el paciente: a) le da una forma; b) el movimiento consiguiente a ella (por ej. la gravedad).

El objeto del apetito le da a éste una cierta adaptación para con él: a) la *complacentia appetibilis*, b) movimiento hacia el objeto apetezido. [Cfr. *Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 1: el amor remite al apetito, que es una *virtus* pasiva: es una cierta transformación del afecto en la cosa amada (*amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam*)]

Circularidad del movimiento del apetito (cfr. *De an.*, III 9): el objeto apetezible desempeña la función de una suerte de motor inmóvil que pone en movimiento al apetito (*amor* o *complacentia* en lo apetezible), que busca (*deseo*) la coincidencia con ese objeto (la quietud del *gozō*).

Cfr. la demostración acerca del amor de Virgilio en *La divina Commedia*, «Purgatorio», canto XVIII, vv. 16-72: el ánimo ha sido creado para dirigirse hacia todo aquello que le complace, pero no toda atracción es buena. Por ello, hay en el hombre una *libertad innata* que abre el paso a los «buoni amori» y lo cierra a los «rei amori».

a.4. Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia

El amor puede *querer el bien para uno mismo o para otro* (amor de concupiscencia; amor relativo) o *querer el bien presente en alguien o algo* (amor de amistad; amor absoluto, amor dirigido a algo por sí mismo).

De Spe, a. 3, c. fin: hay un *duplex amor*, de cuyas especies una es *imperfecta*, cuando algo no se quiere como bien en sí mismo, sino como algo bueno para otro, y otra *perfecta*, allí donde se ama el bien para alguien, con un *amor amicitiae*.

Qu. 27 De la causa del amor

a.1 Si el bien es la única causa del amor

El amor pertenece a una *facultad pasiva*, como es la potencia apetitiva, luego el *objeto del amor* (el bien) tiene que ser su única *causa*, en virtud de cierta *connaturalidad* o *complacentia* establecida entre el amante y el amado.

El mal se ama sólo bajo la razón de bien.

Lo bello [*pulchrum*] difiere conceptualmente del *bien*, al que añade conocimiento mediante la vista o el oído, de manera que si el bien es el fin que apacigua el apetito, lo bello es la aprehensión de ese mismo fin con la ayuda de los sentidos.

a.2 Si el conocimiento es causa del amor

El bien sólo es causa del apetito si es aprehendido: la visión corporal principia el amor sensitivo y la contemplación de la belleza o bondad espiritual inicia el amor espiritual, de manera que el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien.

Ad. 1. Buscar la ciencia manifiesta no ignorarla por completo: un conocimiento general y aún borroso actúa como acicate para perfeccionar ese mismo conocimiento.

Ad. 2. La perfección del amor no requiere disponer de un conocimiento exhaustivo de la cosa amada: basta aprehenderla en sí misma, de manera que se puede amar una cosa más de lo que se la conoce (ej.: amor de Dios; quienes aman la retórica por los beneficios que reporta, sin ser expertos en ella). [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a. 4: en primer lugar, la potencia cognoscitiva es *naturalmente* anterior, porque la perfección de la cosa en sí misma es anterior a la de la cosa con respecto a otra. En segundo lugar, *en cuanto capacidades* se incluyen mutuamente (el intelecto conoce la voluntad y esta quiere lo que conoce el intelecto). Finalmente, *según la dignidad y eminencia como propiedades* que están en algo el intelecto supera a la voluntad, pero *como potencias*, por relación al acto y sus objetos, la voluntad supera al intelecto].

Ad. 2 «De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella. Algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios».

Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I 1: «Todos los hombres desean por naturaleza saber, y de ello es signo el amor a las sensaciones».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor [*dilectio*], acto principal de la caridad», a. 4 «Si Dios puede ser inmediatamente amado en esta vida», resp.**

Dado que el acto de la potencia cognoscitiva alcanza su perfección cuando lo conocido está en el conocedor, mientras que el acto de la potencia apetitiva lo alcanza en la medida en que se inclina a la cosa misma que apetece, parece que en la relación entre el hombre y Dios es más viable alcanzar la perfección de la segunda de las facultades. Si bien Dios es cognoscible y amable por Él mismo, como razón de la verdad y bondad que hay en las demás cosas, nosotros sólo podemos llegar a conocerlo a partir de los sentidos. El amor no experimenta esta lejanía con respecto a la divinidad, pues

«también en el estado presente tiende primeramente hacia Dios, y de Él se deriva a las otras cosas; y así la caridad ama inmediatamente a Dios y lo demás mediante Él. En el conocimiento es al contrario: conocemos a Dios por las cosas, como la causa por el efecto, o por modo de eminencia o de negación, como está claro en Dionisio».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor, acto principal de la caridad», a. 5 «Si Dios puede ser amado por entero», resp.**

«Siendo el amor como medio entre el amante y el amado, al preguntar si Dios puede ser amado por entero, de tres maneras puede entenderse. Primera, que el modo de la totalidad se refiera a la cosa

amada. Así, ha de ser totalmente amado Dios, porque todo lo concerniente a Dios debe amarlo el hombre. Puede entenderse, de segunda manera, que la totalidad se refiera al amante. En este sentido también Dios debe ser amado por entero, porque el hombre debe amarlo con todo su poder y lo que tiene ordenarlo al amor de Dios: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón”. Finalmente, se puede entender relacionando el amador con la cosa amada, a saber: que la medida del amante adecue la medida de la cosa amada. Esto no se puede dar. Pues una cosa en tanto puede ser amada en cuanto es buena: Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente amable. Ninguna criatura puede amar infinitamente a Dios, porque toda su capacidad sea natural, sea infusa, es finita».

***STh.*, II-II, qu. 27 «Del amor, acto principal de la caridad», a. 6 «Si hay que poner medida en el amor divino», resp.**

«El fin de todas las acciones y afectos humanos es el amor de Dios; por el cual principalísimamente alcanzamos el fin último, como dicho queda. De este modo no puede ponerse medida en el amor de Dios, como se pone en la cosa medida, susceptible de recibir más o menos, pues en la cosa que mide no hay exceso posible; antes bien, cuanto más se ajusta a la regla, mejor es. Y así, cuanto es Dios más amado, tanto es mejor el amor».

a.3 Si la semejanza es causa del amor

Semejanza puede entenderse como a) dos sujetos poseen la misma cualidad (amor de amistad o benevolencia); b) dos sujetos poseen la misma cualidad, uno en potencia y con cierta inclinación a lo que el otro posee en acto (el grave fuera de su lugar natural con respecto al que reposa en ese lugar), lo que genera amor de concupiscencia o amistad de lo útil o deleitable.

a.4 Si alguna otra de las pasiones del alma es causa de amor

«Toda pasión del alma presupone el amor»: es común a toda pasión moverse hacia alguna cosa o descansar en ella en virtud de cierta connaturalidad o proporción, lo que pertenece a la esencia del amor. [*Com. Sent.*, libro III, dist. 27, qu. 1, a.3]

Qu. 28 De los efectos del amor

a.1 Si la unión es efecto del amor

Unión del amante con el amado: a) *real* (producto efectivo del amor) o b) *afectiva* (unión formal establecida por el amor, en tanto que enlace o vínculo afectivo).

a.2 Si la mutua inhesión es efecto del amor

La *mutua inhesión* puede producirse en cuanto a la potencia aprehensiva o a la apetitiva.

a) En lo que concierne a la *potencia aprehensiva* el amante lleva en su corazón al amado, al que intenta conocer profundamente.

b) En cuanto a la *potencia apetitiva* se dice que:

b1) El amado está en el amante por la complacencia que ha despertado en él (el amante se deleita en él o en sus bienes cuando están presentes o ausentes por el amor de concupiscencia o se deleita en los bienes que quiere para él con arreglo al amor de amistad) según un amor íntimo.

b2) El amante está en el amado por amor de concupiscencia intentando poseerlo perfectamente, mientras que por amor de amistad juzga suyos los bienes o males del amigo, y la voluntad de éste como suya, como si formaran una sola cosa. Una tercera manera de mutua inhesión es la de reciprocidad del amor, por la que los amigos se aman y prestan ayuda recíprocamente.

a.3 Si el éxtasis es efecto del amor

El *éxtasis* supone ponerse fuera de sí, lo que sucede en relación con las distintas potencias del alma.

a) En cuanto a la *potencia aprehensiva*: a) elevación a un conocimiento superior, b) descenso a uno inferior (frenesí o demencia).

b) En cuanto a la *potencia apetitiva* cuando el apetito se dirige a otro, saliendo fuera de sí: 1) *dispositivamente*, el amor concentra la atención del amante sobre lo amado, olvidando todo lo demás; 2) *directamente*, lo que acontece de dos maneras: *en absoluto* (amor de amistad: hay salida absoluta fuera de sí, al querer el bien del amigo y velar por él) o *accidentalmente* (amor de concupiscencia; querer gozar del bien exterior: la salida no es total, sino parcial y aparente).

a.4 Si el celo es efecto del amor

El celo [*zelus*] es efecto de la intensidad del amor, pero se dice de dos maneras, a saber, como medio para impedir a otros la fruición del objeto amado por nosotros o con vistas a la defensa del amigo de los males que le puedan acechar.

a.5 Si el amor es una pasión que hiere al amante

El amor indica *formalmente* una *coaptatio* o adecuación de la potencia apetitiva al bien. El amor de Dios perfecciona y mejora al hombre, mientras que el amor al pecado le daña y perjudica.

El amor indica *materialmente* una alteración corporal que sí puede ser dañina si es excesiva.

a.6 Si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama

El agente ha de encontrar algo que amar en los fines con vistas a los cuales obra.

Qu. 31 «De la delectación [*delectatio*] considerada en sí misma»

a.1 Si la delectación es una pasión

La delectación es una pasión de alma que consiste en la experiencia del reposo de un ente en su estado connatural, esto es, en el sentimiento de la presencia de un bien connatural (*cf.* definición de placer en Aristóteles, *Ret.*, I 11, 1369 b33-35: «Admitamos como supuesto que el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque [*katástasis atbróa*] y sensible a su naturaleza básica»), de manera que es exclusiva de los seres sensibles y depende del apetito sensible. No es una generación, sino un hecho consumado.

a.2 Si la delectación tiene lugar en el tiempo

La delectación no tiene lugar en el tiempo, porque supone el reposo en un bien ya obtenido. Únicamente si el bien poseído está sujeto a algún cambio la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo.

a.3 Si la delectación difiere del gozo

El término delectación abarca más, por ser genérico, que el más específico “gozo” [*gaudium*], que se reserva para las delectaciones consiguientes a los deseos producidos con arreglo a la razón.

a.4 Si hay delectación en el apetito intelectual

En el apetito intelectual o voluntad hay una delectación que llamamos gozo, pero no se aprecia delectación corporal, como ocurre en el apetito sensible. En el primer caso, el gozo consiste en un movimiento no acompañado de transmutación corporal, rasgo compartido por el hombre con Dios y los ángeles. El hombre es capaz de ambos tipos de delectación, la propia del apetito sensible y la propia del apetito racional, de manera que está en condiciones de comparar el distinto carácter de cada una de ellas.

a.5 Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles

Desde el punto de vista del deleite las delectaciones inteligibles son más intensas que las sensibles, pues el conocimiento por el entendimiento es más perfecto y preferible al que proporcionan los sentidos.

También en sí mismas son mayores las delectaciones inteligibles espirituales que las sensibles corporales, pues a) el bien alcanzado es mayor que el corporal (los hombres se abstienen de deleites corporales en nombre de su honor); b) la parte intelectual del alma es más noble y cognoscitiva que la sensitiva y c) se da una unión más íntima, perfecta y sólida entre el entendimiento y lo que conoce que entre el cuerpo y lo que le produce placer.

Con respecto a nosotros, nos parecen más intensas las delectaciones sensibles, porque a) conocemos antes lo sensible que lo inteligible; b) nos impresiona la transformación corporal experimentada en las sensibles y c) las delectaciones sensibles actúan como una medicina contra los defectos o molestias corporales.

a.6 Si las delectaciones del tacto son mayores que las delectaciones de los otros sentidos

Las delectaciones del tacto llegan a imponerse a las de la vista porque «lo natural en cada ser es lo más poderoso» y el acceso más inmediato al mundo circundante nos lo procuran nuestras manos.

a.7 Si hay alguna delectación no natural

La doble naturaleza del hombre, sensible y racional, explica que haya diferentes especies de delectaciones. Sólo alguna corrupción por parte del alma o del cuerpo conduce a que algo contrario a su naturaleza llegue a hacerse connatural al hombre.

a.8 Si puede haber una delectación contraria a otra

La delectación es algo análogo en el alma al reposo en los cuerpos naturales, de manera que a una delectación en una actividad puede oponerse por vía doble tanto la producida por otra actividad como la tristeza.

Tomás de Aquino, ScG, III, 48 «La felicidad última del hombre no está en esta vida»:

«El hombre rehúye naturalmente la muerte y se aflige por ella; no sólo la rehúye en el instante en que la siente presente, sino también cuando piensa en ella. Ahora bien, el hombre no puede escapar en esta vida a la muerte. No es, por tanto, posible que el hombre sea feliz en esta vida. [...]

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección [...]. Luego, con respecto al conocimiento, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Ética*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin. [...]

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades [*angustia*] no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas».

STh., II-II, Qu. 23 «De la caridad en sí misma»

a.1 Si la caridad es amistad

La caridad se basa en la cierta comunicación que hay entre Dios y el hombre, por la que el primero nos comunica su bienaventuranza: «la caridad es una amistad del hombre con Dios», que se extiende hasta los enemigos, a los que amamos en orden a Dios, esto es, como parte de la Creación. La caridad supone, pues, no un amor a la altura del hombre, sino que exige que el hombre se ponga a la altura de Dios para imitar el amor que éste dirige a todo lo creado.

a.2 Si la caridad es algo creado en el alma

Pedro Lombardo sostiene que el impulso de amor con el que amamos a Dios procede inmediatamente del Espíritu Santo, sin mediación de hábito alguno, es decir, sin interposición de la costumbre o de la enseñanza, ni siquiera desde el supuesto del hábito de la fe o de la esperanza. Pero tal doctrina eliminaría el mérito de esta virtud y nos convertiría en meros instrumentos del Verbo divino allí donde está en juego la raíz del mérito. Por ello, es preciso que alguna *forma de hábito* se sobreañada a la *potencia natural* inclinándola hacia la caridad, por la que participamos de Dios.

a.4 Si la caridad es virtud especial

Si el objeto del amor es el bien, el bien divino tiene una razón especial de bien y la caridad que lo toma como fin es virtud especial: de ella dependen todas las virtudes.

a.5 Si la caridad es virtud única

En tanto que amistad del hombre con Dios la caridad no tiene especies, al ser su fin único: la bondad divina.

a.6 Si la caridad es la más excelente de las virtudes

Las acciones humanas siguen una doble regla: la razón humana y Dios. Las virtudes teologales siguen la segunda, pero entre ellas, la fe llega a Dios en tanto que de Él procede nuestro conocimiento y la esperanza en tanto que de Él procede la posesión del bien. Por encima de ellas encontramos a la caridad, que alcanza a Dios para reposar en Él y no con el propósito de que nos dé cosa alguna más allá de esa quietud.

a.7 Si puede haber virtud verdadera sin la caridad

En atención al doble fin y al doble bien del hombre, próximo y último, sólo puede ser virtud absolutamente la ordenada al bien principal del hombre, de manera que no puede darse virtud verdadera sin la caridad.

a.8 Si la caridad es la forma de las virtudes

Sin la caridad los actos de las virtudes no podrían dirigirse a su último fin: esto la convierte en forma de las virtudes [*forma virtutum*].

San Pablo, Corintios I, 13: «Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad [*agapé*] soy como bronce que suena o címbalo que retíne. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera

todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.

La caridad es paciente [*makrothumei*], es servicial [*chresteúetai*]; la caridad no es envidiosa [*ou zeloí*], no es jactanciosa [*ou perpereúetai*], no se engríe [*ou phusioútai*]; no se comporta indecorosamente [*ouk aschemoneí*]; no busca su interés [*ou zetéi tà beautés*]; no se irrita [*ou paroxúmetai*]; no toma en cuenta el mal [*ou logízetai tò kakón*]; no se alegra de la injusticia [*ou chairei epì té adikíai*]; se alegra con la verdad [*sunchairei de té aletheía*]. Todo lo excusa [*pánta stégei*]. Todo lo cree [*pánta pisteúei*]. Todo lo espera [*pánta elpízei*]. Todo lo soporta [*pánta hupoménei*].

La caridad no cede nunca [*oudé pote píptei*]. Se anularán [*katargeúesontai: katargéo*] las profecías. Cesarán las lenguas. Se anulará la ciencia. Porque parcial [*ek mérous*] es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto [*tò téleion*], se anulará lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Una vez convertido en hombre, he anulado lo que tenía de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.

Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad».

Qu. 24 «Sujeto de la caridad»

a.1 De la caridad en relación con el sujeto, resp.

«Hay un doble apetito, el sensitivo y el intelectual, llamado voluntad, como vimos en la primera parte, y el objeto de ambos es el bien, aunque de diferente manera. El objeto del apetito sensitivo es el bien captado por el sentido, y el objeto del apetito intelectual, o voluntad, es el bien bajo la razón común de bien, en cuanto está captado por el entendimiento. Y como el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino, que sólo el entendimiento conoce, de ahí que el sujeto de la caridad no sea el apetito sensitivo, sino el apetito intelectual, o voluntad».

Dante, *Par.*, XXVI, vv. 7-66 [El examen de San Juan a Dante sobre la caridad]:

«Comincia dunque; e di ove s'appunta
“Empieza, pues, y di hacia donde apunta
l'anima tua, e fa ragion che sia
tu alma, y procura que
la vista in te smarrita e non defunta;
la vista en ti haya desfallecido, pero no muerto;
perché la donna, che per questa dia
pues la mujer que por esta divina
region ti conduce, ha nello sguardo
región te conduce, tiene en la mirada
la virtù ch'ebbe la man d'Anania”.
la virtud que tuvo la mano de Ananías”.
Io dissi: “Al suo piacere, e tosto e tardo,
Yo dije: “Como le plazca (a Beatriz), pronto o tarde,
vegna rimedio alli occhi che fuor porte
llegue el remedio a los ojos que fueron puertas
quand'ella entrò col foco ond'io sempr'ardo.
cuando ella entró con el fuego del que siempre ardo.
Lo ben che fa contenta questa corte,
El bien que hace contenta a esta corte,
Alfa ed O è di quanta scrittura
es el Alfa y la Omega de cuanta escritura
mi legge Amore o lievemente o forte”.

me dicta el Amor, ya sea suavemente o con fuerza”.

Quella medesima voce che paura

Aquella misma voz que el miedo

tolta m’avea del subito abbarbaglio,

me había quitado tras la súbita ofuscación,

di ragionare ancor mi mise in cura;

me dispuso a seguir razonando;

e disse: “Certo a più angusto vaglio

y dijo: “Ciertamente por un cedazo más estrecho

ti conviene schiarar: dicer convienti

te conviene aclarar: te conviene decir

chi drizzò l’arco tuo a tal berzaglio”.

quién enderezó tu arco hacia una meta tal”.

E io: “Per filosofici argomenti,

Y yo: “Por argumentos filosóficos,

e per autorità che quince scende

y por autoridad (religiosa) que procede de aquí

cotale amor conven che in me s’imprenti.

conviene que un amor tal se imprima en mí.

Ché ‘l bene, in quanto ben, come s’intende

Porque el bien en tanto que bien, tan pronto como se entiende

così accende amore, e tanto maggio

enciende el amor, y tanto mayor es ese amor

quanto più di bontade in sé comprende.

cuanta mayor bondad comprende en sí.

Dunque all’essenza, ov’è tanto avvantaggio

Por tanto, hacia la esencia donde hay tanta excelencia

che ciascun ben che fuor di lei si trova

que todo bien que se encuentre fuera de ella

altro non è ch’un lume di suo raggio,

no es otra cosa que una luz de su rayo,

più che in altra convien che si mova

conviene que se mueva más que hacia cualquier otra

la mente, amando, di ciascun che cerne

la mente, amando, de cada uno que discierna

il vero in che si fonda questa prova.

la verdad en que se funda esta prueba.

Tal vero all’intelletto mio sterne

Tal verdad muestra a mi entendimiento

colui che mi dimostra il primo amore

aquel que me demuestra el primer amor

di tutte le sustanze sempiterno.

de todas las sustancias sempiternas.

Sternel la voce del verace autore,

Lo muestra la voz del autor veraz,

che dice a Moisé, di sé parlando:

que dice a Moisés, hablando de sí:

“Io ti farò vedere ogni valore”.

“Yo te haré ver todo valor/el valor supremo”.

Sternilmi tu ancora, incominciando

Me lo muestras también tú, al comienzo

l'alto preconio che grida l'arcano
del elevado pregón que anuncia el arcano
 di qui là giù sovra ogni altro bando".
desde aquí hasta allá abajo más que cualquier otro bando".
 E io udi': «Per intelletto umano,
Y yo escuché: "Por el entendimiento humano,
 e per autoritadi a lui concorde,
y por autoridades que concuerdan con él,
 de' tuoi amori a Dio guarda il sovrano.
el soberano de tus amores mira hacia Dios.
 Ma di ancor se tu senti altre corde
Pero sigue diciendo si sientes que otras cuerdas
 tirarti verso lui, sì che tu suone
te atraen hacia él, de manera que digas
 con quanti denti questo amor ti morde».

con cuantos dientes te muerde este amor".
 Non fu latente la santa intenzione
No se mantuvo oculta la santa intención
 dell'aguglia di Cristo, anzi m'accorsi
del águila de Cristo, es más, advertí
 dove volea menar mia professione.
adónde quería conducir mi profesión.
 Però ricominciai: "Tutti quei morsi
Por eso, volví a empezar: "Todos los mordiscos
 che possono lo cor volgere a Dio,
que pueden dirigir el corazón a Dios
 alla mia caritate son concorsi;
han desembocado en mi caridad;
 ché l'essere del mondo e l'esser mio,
pues el ser del mundo y el mío,
 la morte ch'el sostiene perch'io viva,
la muerte que él soportó para que yo viva,
 e quel che spera ogni fedel com'io,
y lo que espera todo creyente como yo,
 con la predetta conoscenza viva,
con el conocimiento vivo antes mencionado,
 tratto m'hanno del mar dell'amor torto
me han sacado del mar del amor equivocado
 e del diritto m'han posto alla riva.
y me han dispuesto en la orilla del amor recto.
 Le fronde onde s'infronda tutto l'orto
Las frondas que enfrondecen todo el huerto
 dell'ortolano eterno, am'io cotanto
del hortelano eterno, amo yo en la medida
 quanto da lui a lor di bene è porto"».

en que el bien se haya transportado desde él a ellas».

Dante, *Par.*, XX, vv. 94-99:

«*Regnum coelorum* violenza pate
Regnum coelorum sofre violencia

da caldo amor e da viva speranza,
por el ardiente amor y la viva esperanza,
che vince la divina volontate;
que vence a la voluntad divina;
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
no al modo en que el hombre sobrepuja al hombre,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
sino que la vencen porque <esa misma voluntad> quiere ser vencida,
e, vinta, vince con su beninanza».
y, vencida, vence con su bondad».

Dante, *Purgatorio*, XV, vv. 49-81:

«Perché s'appuntano i vostri disiri
“Puesto que vuestros deseos se dirigen
dove per compagnia parte si scema,
hacia donde una parte se pierde al compartir,
invidia move il mantaco a' sospiri.
la envidia hace suspirar al pecho.
Ma se l'amor de la spera suprema
Pero si el amor de la esperanza suprema
torcesse in suso il desiderio vostro,
torciese hacia arriba vuestro deseo,
non vi sarebbe al petto quella tema;
no se encontraría en el pecho ese temor;
ché, per quanti si dice piú lí 'nostro',
porque cuantos más dicen allí 'nuestro'
tanto possiede piú di ben ciascuno,
un bien tanto mayor posee cada uno,
e piú di caritate arde in quel chiostro”.
y más caridad arde en aquel claustro”.
“Io son d'esser contento piú digiuno”
“Estoy aún más ayuno de estar contento”,
dissi' io, “che se mi fosse pria taciuto,
dije yo, “que si antes me hubiese callado,
e piú di dubbio ne la mente aduno.
y más dudas reúno en la mente.
Com'esser puote ch'un ben, distribuito
¿Cómo puede ser que un bien, distribuido
in piú posseditor, faccia piú ricchi
en varios poseedores, vuelva a éstos más ricos
di sé, che se da pochi è posseduto?”.
de sí, que si fuera poseído por pocos?”.
Ed elli a me: “Però che tu rificchi
Y él a mí: “Puesto que mantienes fija
la mente pur a le cose terrene,
la mente sólo en las cosas terrenales,
di vera luce tenebre dispicchi.
extraes tinieblas de la luz verdadera.
Quello infinito e ineffabil bene
Aquel bien infinito e inefable

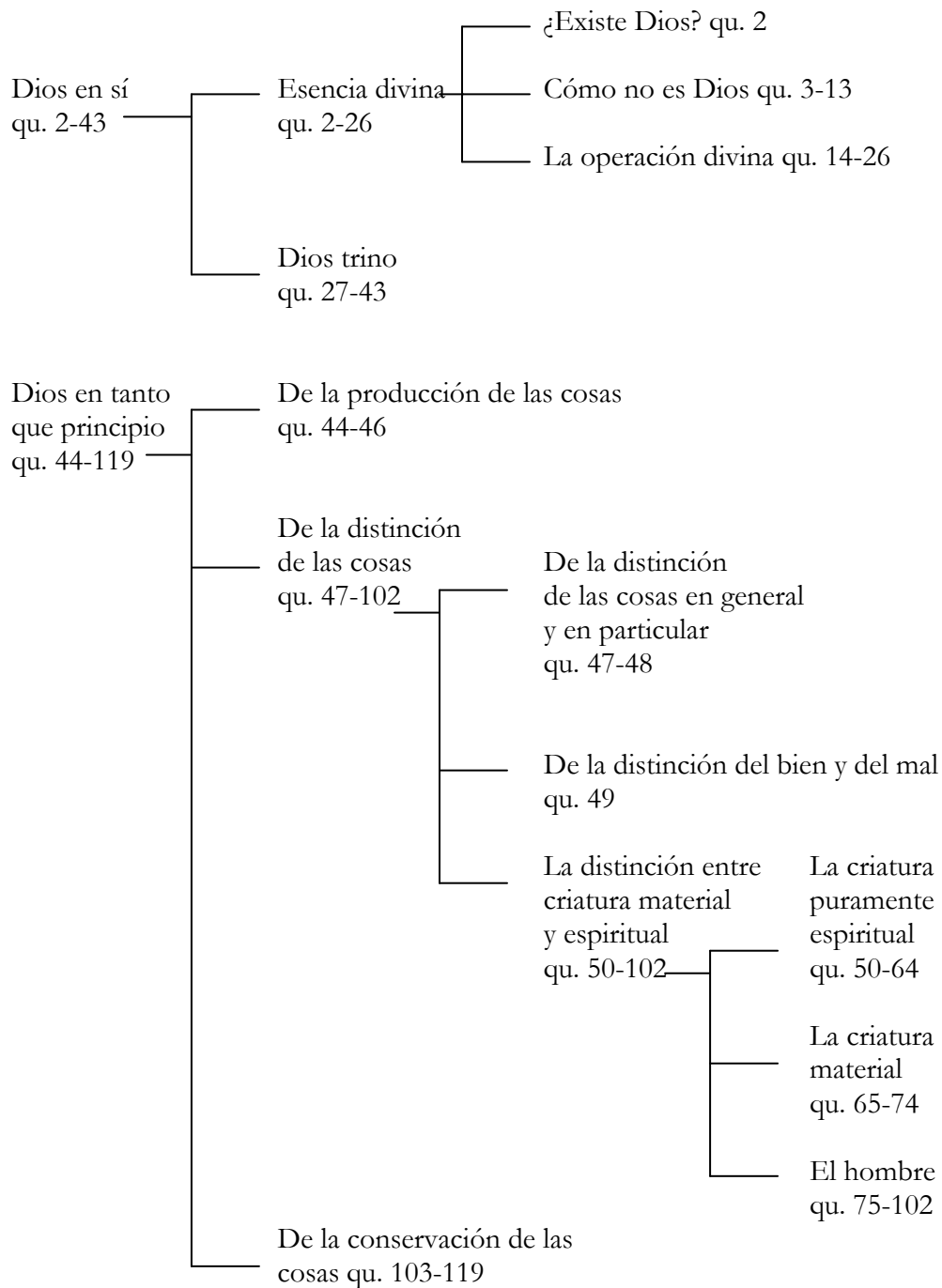
che là sú è, cosí corre ad amore
que se encuentra allá arriba, acude al amor
com'a lucido corpo raggio vene.
como el rayo viene al cuerpo transparente.
Tanto si dà quanto trova d'ardore;
Se entrega en la medida en que encuentra ardor;
sí che, quantunque carità si stende,
de modo que, cuanto más se extiende la caridad,
cresce sovr'essa l'eterno valore.
el eterno valor crece sobre ella.
E quanta gente piú là sú s'intende,
Y cuanta más gente se dirige hacia allá arriba,
piú v'è da bene amare, e piú vi s'ama,
más <cosas> hay para amar bien, y más se ama,
e come specchio l'uno a l'altro rende.
y como espejo uno devuelve la imagen del otro.
E se la mia ragion non ti disfama,
Y si mi razón no te quita el hambre,
vedrai Beatrice, ed ella pienamente
verás a Beatriz, y ella plenamente
ti torrà questa e ciascun'altra brama.
te saciará esta o alguna otra ansia.
Procaccia pur che tosto sieno spente,
Tú esfuézzate sólo para que pronto se apaguen,
come son già le due, le cinque piaghe,
como ya lo han sido dos, las cinco llagas
che si richiudon per esser dolente”
que se cierran tras haberse arrepentido”».

Estructura de la Suma Teológica

Prolegómenos: la naturaleza de la Teología qu. 1

Prima Pars

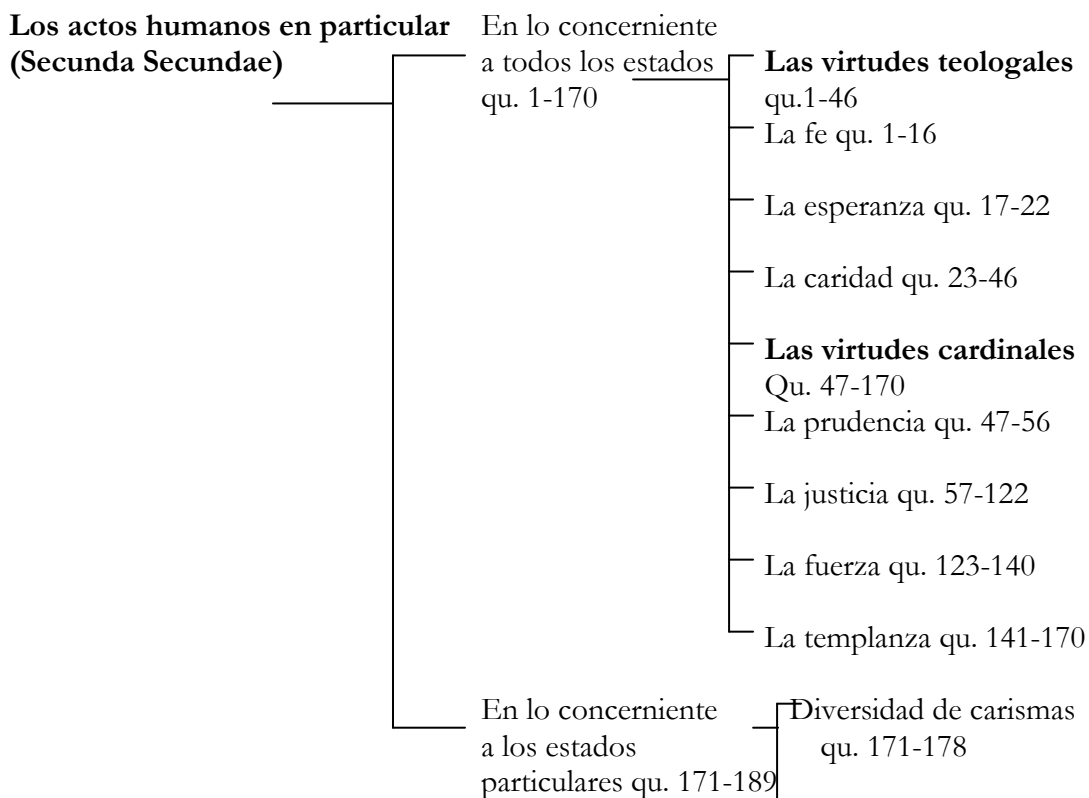
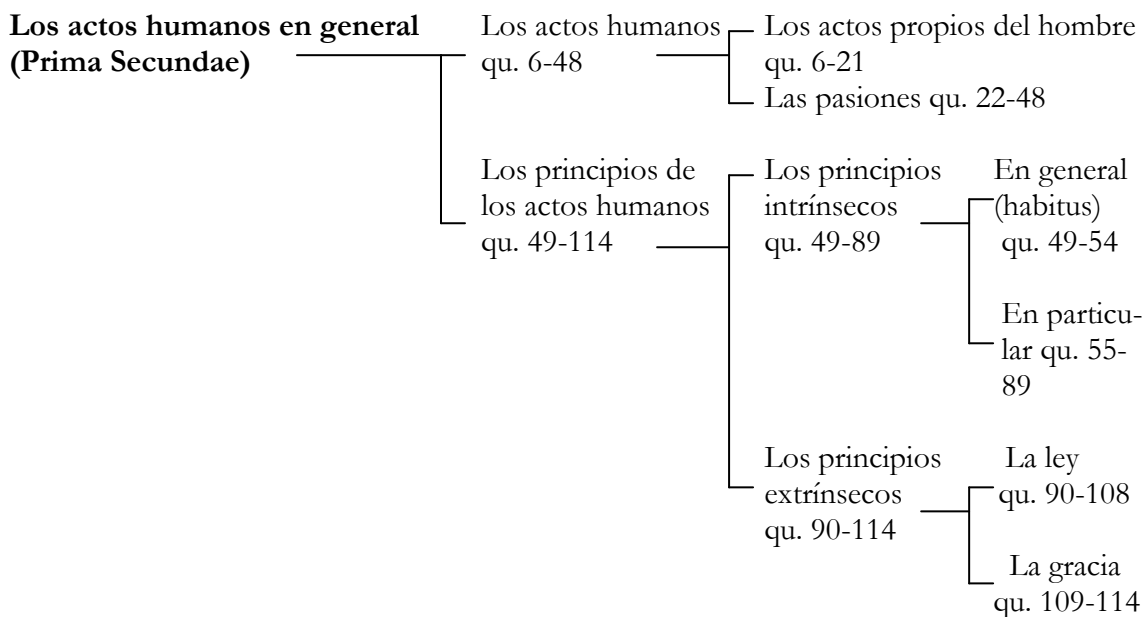
Emanación de todas las cosas a partir de Dios



Secunda Pars

Movimiento de la criatura racional hacia Dios (Dios como causa final de todas las operaciones de la criatura racional)

El fin último del hombre (la bienaventuranza)
qu. 1-5



Diversidad de formas de vida
qu. 179-182

Diversidad de funciones
qu. 183-189

Tertia Pars

Cristo como camino hacia la salvación

El misterio de la Encarnación
qu. 1-26

Vida, muerte y resurrección de Cristo
qu. 27-59

Los sacramentos en general, bautismo y confirmación
qu. 60-72

Eucaristía y penitencia
qu. 73-90

