

Bienaventuranza y virtud en la *Prima  
Secundae* de la *Summa Theologiae*  
Happiness and virtue in the *Prima  
Secundae* of the *Summa Theologiae*

JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO<sup>1</sup>  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

El tema de la felicidad ha estado presente siempre, de un modo u otro, a lo largo de toda la historia de la filosofía, en especial, desde luego, desde la revolución que Sócrates inició. Que es, sin duda, un tema clave en la tradición que lleva desde Aristóteles hasta Santo Tomás lo muestra no solo la misma estructura de la *Ética a Nicómaco* que Santo Tomás conoció y comentó en la versión latina de Guillermo de Moerbeke<sup>2</sup>, sino también que la *Secunda Pars* comience, como veremos, con el tratado sobre la bienaventuranza. Abordamos, pues, un tema capital para la historia de la filosofía práctica y para ética considerada en sí misma. Nos ha parecido muy sugerente estudiar el lugar de la virtud en la perspectiva de la bienaventuranza porque consideramos que es

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto PON165A11-1 financiado por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León.

<sup>2</sup> Cf. T. AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Taurini-Romae (Marietti) 1949, VIII; E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris (Payot) 1952<sup>2</sup>, versión española de A. PACIOS y S. CABALLERO, *La filosofía en la edad media*, Madrid (Gredos) 1989<sup>2</sup>, (5ª reimpresión), 364.

un tema en cierto sentido olvidado hoy día por ser considerado por un buen número de pensadores algo vinculado a otra época y cultura. A nosotros nos parece que no es en absoluto así, sino que el olvido de la virtud se debe a la pérdida de un conjunto de referencias claves para la vida humana (en especial la noción de *τέλος* en sentido aristotélico) que no han ido sin coste para nuestra tradición filosófica. Una vuelta a nuestros orígenes filosóficos seguramente supondrá una renovación de nuestro modo de entendernos que resultará en copiosos frutos, pensamos. De ahí que nos aventuremos en la tarea de abordar las relaciones entre virtud y bienaventuranza, en especial la imperfecta, en los textos de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, en particular en el tratado *De beatitudine*<sup>3</sup>. Esperamos contribuir así a la recuperación de una genuina tradición de pensamiento que no es ajena a nuestras preocupaciones más íntimas y profundas.

Pondremos de relieve, en primer lugar, la importancia clave de la consideración del fin de los actos humanos. En segundo lugar explicitaremos la articulación de las cinco cuestiones del *De beatitudine*. Esta reconstrucción del esquema nos ayudará a entender mejor el orden y encadenamiento de las ideas de este magnífico tratado que será el punto de referencia de nuestra interpretación.

El núcleo de nuestro trabajo consistirá en mostrar cómo la vida moralmente buena constituye la bienaventuranza imperfecta activa que es participación, anticipación y camino hacia la bienaventuranza perfecta, en el sentido que explicaremos.

En el penúltimo apartado veremos cómo la felicidad imperfecta activa consta de actos humanos, fruto de elecciones particulares, que el sujeto construye con una voluntad bien ordenada a Dios, fin último, y por eso mismo ordenados de acuerdo con los fines virtuosos.

Concluiremos mostrando que los actos humanos bien ordenados son ejercicio de virtudes, ya que estas disponen las facultades adecuadamente respecto a sus fines propios, es decir, a sus actos perfectos y excelentes.

<sup>3</sup> El texto que seguimos es el de la edición bilingüe latín-castellano editada en Madrid por la B.A.C. en 1954, vol. IV-VI.

1. LA CONSIDERACIÓN DEL FIN EN LA *SECUNDA PARS*

Nos proponemos mostrar por qué la *Secunda Pars* inicia con la consideración del fin de los actos humanos. En la discusión de cuál es el tema que se debe asignar a esta parte de la *Summa*, adoptaremos la tesis que considera “el hombre y sus obras” como tema central. Dios, a lo largo de toda la *Summa*, es siempre el *subiectum* que se estudia<sup>4</sup>. Sin embargo, el análisis del hombre es interesante dado que a Dios se le estudia por medio de su imagen. Por ser imagen, el hombre es una vía excepcional para acceder en cierto modo a Dios. Pero ¿en qué sentido es el hombre imagen de Dios? El prólogo de la *Prima Secundae* nos da la clave:

Restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem (1-2, *prol.*).

El punto de vista del estudio de esta parte será, pues, el hombre en cuanto es principio de sus obras *quarum homo est dominus* (1, 2, 2c).

Es claro que si debemos estudiar de qué modo el hombre llega a ser principio, es decir, autor de sus propias acciones, resultará clave el estudio del fin, ya que la clave de la comprensión de los actos humanos es su referencia al fin. Los actos humanos encuentran su sentido más profundo en relación al fin último que persiguen. Precisamente es esto lo que afirma santo Tomás: *Et utroque modo actus humani [...] a fine speciem sortiuntur*<sup>5</sup>. Propio del hombre es actuar persiguiendo un fin. A este tipo de acciones es a las que llamamos propiamente humanas, como queda claramente afirmado en el primer artículo de la primera

<sup>4</sup> Nos apartamos así de la tesis que propone el esquema *exitus-reditus* como clave de comprensión de la *Summa Theologiae*. Sobre este esquema, aplicado al tema que nos ocupa, puede verse D. MPANDA KAZADI, *La fin ultime de la vie humaine chez Saint Thomas d'Aquin*, Roma (*Extractum ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae. Pontificia Universitas Urbaniana*) 1997. Este esquema puede servir para la *Summa contra Gentiles*, como muestra D. Mpanda (56-62), pero creemos que no puede aplicarse a la *Summa Theologiae*, como pretende. Para la clave de comprensión del esquema de la *Summa Theologiae* seguimos a G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della doctrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma (LAS) 1983, páginas 142-173.

<sup>5</sup> 1-2, 1, 3c. Cfr. 1-2, 1 *prol.*; 1, 1 *sed contra*.

cuestión. Será, en consecuencia, de vital importancia el estudio del fin. De ahí que la *Secunda Pars* inicie con el tratado del fin último<sup>6</sup>.

Hay que señalar, además, que el contenido de esta *Secunda Pars* es de ciencia práctica (1-2, *prol*). Una ciencia práctica se constituye cuando se ejercita una *intentio secunda* que reflexiona sobre nuestro modo de razonar y de proceder en vista de un fin, por ejemplo, sobre cómo procede la deliberación en el binomio “fines-medios” y se caracteriza porque dicha ciencia considera su sujeto en la perspectiva de su realización, por lo que su sujeto es, a la vez, fin para dicha ciencia. Por tanto es lógico, también por este motivo, que la *Secunda Pars* parta del estudio del fin, dado el estatuto epistemológico especial que posee la ciencia que aquí se despliega<sup>7</sup>.

## 2. LA ARTICULACIÓN DE LAS CUESTIONES 1-5

Hemos explicado las razones del porqué la *Secunda Pars* comienza estudiando el fin de los actos humanos. Este tema ocupa especialmente las primeras cinco cuestiones. Damos ahora razón de la articulación interna de estas cinco cuestiones que componen el *De beatitudine*, pues así podremos entender mejor la importancia y conexión de los distintos temas que aquí se dilucidan.

Dos distinciones que se encuentran en la primera cuestión son importantes para articular la división de este tratado. La primera se presenta en el *corpus* del artículo 7 y es la distinción entre *ratio finis* y *id in quo finis ultimi ratio vere invenitur*. Por *ratio finis* se entiende el concepto formal de fin que implica una serie de características propias. Santo Tomás dedica al estudio de estas características la primera cuestión: *De ultimo fine hominis*. Respecto del *id in quo finis ultimi ratio vere invenitur* debemos hacer una distinción ulterior. El último artículo de la primera cuestión nos da la clave. Distingue dos sentidos del fin último: *res in qua ratio boni invenitur* y *usus sive adeptio illius rei*. De acuerdo con el primer sentido, el fin último de los hombres, de los animales y de la realidad toda es el mismo. El segundo sentido de

<sup>6</sup> Cf. G. KOSTKO, *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Thommaso d'Aquino*, Bologna (Edizioni Studio Domenicano) 2005, 32-50.

<sup>7</sup> Cf. G., ABBÀ, “L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù”, *Salesianum* 52 (1990) 801.

fin es específico del hombre. Esta distinción abre la articulación de las restantes cuatro cuestiones.

No debemos olvidar, como ya hemos señalado, que el estudio que contiene esta *Secunda Pars* es una *moralis consideratio* entendida como *scientia practica operativa*. Por lo tanto, el sentido de fin que nos interesa es el segundo, en cuanto el fin último del hombre consiste en un cierto *usus*. La felicidad humana no es Dios, sin más: Dios es el objeto de la felicidad, pero ésta consiste en una cierta relación (*usus*) que el hombre establece con Dios (1-2, 3, 1c)<sup>8</sup>. Por este motivo la segunda cuestión estudia la *res in qua ratio boni invenitur*. Dentro de esta cuestión, después de haber estudiado y discutido los diversos candidatos históricos que pretenden ser fin último para el hombre, se concluye, en el artículo 8, que solo Dios puede verdaderamente ser el fin último del hombre, siendo, Dios, por tanto, la *res in qua ratio boni vere invenitur*. Más adelante daremos razón de la articulación interna de esta cuestión.

Las cuestiones 3, 4 y 5 se ocupan del *usus*. Las cuestiones 3 y 4 hablan sobre *quid sit beatitudo* (1-2, *prol.*). La cuestión 3 presenta la esencia de la felicidad: el acto de conocimiento (visivo) de Dios. El artículo primero de la cuestión 3 retoma la conclusión del artículo 8 de la cuestión 2. Una vez determinado el objeto de la felicidad (1-2, 2, 8), se estudia la operación con la que el hombre entra en relación con él. La cuestión 3, por tanto, se dedica a establecer cuál es la operación específica que realiza la esencia de la felicidad.

La cuestión 4 establece que la esencia de la bienaventuranza comporta diversos requisitos: algunos son previos, otros concomitantes y otros sucesivos al acto de visión de Dios. Esta distinción fue ya establecida (1-2, 3, 3), pero ahora se vuelve sobre ella. En el artículo primero se presenta el esquema general de los diversos requisitos que se explican en los artículos de esta cuestión.

<sup>8</sup> Estas distinciones que estamos proponiendo son claves para entender un núcleo de la moralidad cristiana, tal como la presenta Santo Tomás en los textos de los que nos estamos ocupando. En efecto, puede decirse que “la unidad con la voluntad de Dios es fórmula cristiana de la moralidad; la fusión con Él la de la *eudaimonia*. Lo que mueve a obrar moralmente –es decir, el amor– es al propio tiempo aquello cuya realización se piensa como bienaventuranza. [...] La idea cristiana de recompensa, que con tanta fuerza aparece en el Nuevo Testamento, sólo se puede entender teniendo en cuenta el tono de esta proposición: “Yo seré tu recompensa” (Gn 15, 1)”: R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart (Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG) 1989, traducción de José Luis del Barco, *Felicidad y benevolencia*, Madrid (RIALP) 1991, 128-129.

En cuanto a la articulación de la cuestión 5 con las cuatro anteriores, hemos de decir que también esta cuestión se encuentra dentro del *usus* y que gira en torno a la pregunta principal de cómo puede el hombre alcanzar la bienaventuranza. La respuesta da razón del resto de la temática de la *Secunda Pars* que engarza con el último artículo de esta quinta cuestión. Este artículo deja abierto para cada individuo el problema de determinar el contenido real de la bienaventuranza y de determinar las propias acciones en función de dicho contenido. De este modo en el *De actibus humanis* (1-2, 6-21) se estudian las operaciones que contribuyen a la vida bienaventurada y se estudian también qué capacidades se necesitan para que el hombre pueda ser verdadero sujeto agente de la misma. Para esta tarea se necesitan las virtudes y como ayuda externa para alcanzarlas se precisa el auxilio de Dios mediante la ley (*De lege* 1-2, 90-108) y la gracia (*De gratia* 1-2, 109-114).

En modo de esquema-resumen:

*Finis ultimus hominis:*

- *Ratio finis* (q. 1)
- *Id in quo finis ultimus ratio invenitur*
  - \* *Res in qua ratio boni invenitur* (q. 2)
  - \* *Usus, sive adeptio illius rei*
    - + *Quid sit beatitudo (quid operatio sit, q. 3)*
    - + *De his quae ad beatitudinem exiguntur* (q. 4)
    - + *De adeptione beatitudinis* (q. 5)

### 3. LA CONCEPCIÓN DE LA BIENAVENTURANZA

#### 3.1. CONCEPTO FORMAL Y CONTENIDO

Nos ocupamos ahora de la distinción entre *ratio beatitudinis* y *id in quo beatitudinis ratio vere invenitur* (1-2, 1, 8c). En primer lugar estudiaremos el significado de los términos y después nos ocuparemos de algunas consecuencias implicadas por esta distinción.

Por *ratio beatitudinis* se entiende el concepto formal de bienaventuranza. Este concepto se caracteriza por dos notas formales fundamentales: ser fin último y ser bien perfecto. Se trata de los dos requisitos de

la verdadera bienaventuranza que se especifican en las siguientes características: estabilidad, ser querida por sí misma, perfección acabada (que implica la ausencia de mal *ad intra* e incapacidad de producir mal *ad extra*, es decir, comporta perfección para el sujeto y para aquellos que entran en relación con él), es interna al sujeto mismo, está fundamentalmente en su mano alcanzarla, es suficiente por sí misma y, por tanto, no carece de ningún bien necesario (1-2, 1-8).

Por *id in quo beatitudinis ratio vere invenitur* se entiende el contenido real de la bienaventuranza. La búsqueda del contenido implica la determinación de la *res in qua beatitudinis ratio vere invenitur* y el *usus* particular que se debe establecer con esta realidad, como hemos dicho más arriba.

Esta distinción es muy importante en cuanto nos permitirá encontrar la bienaventuranza verdadera.

No podemos olvidar que nuestro discurso es de *scientia practica*. Las acciones humanas tienen, desde esta perspectiva, una verdad práctica. Si por verdad entendemos *adaequatio*, la verdad práctica de las acciones humanas consistirá en la particular conveniencia que se establece entre la *ratio beatitudinis* y el contenido de la bienaventuranza (es decir, *id in quo beatitudinis ratio vere invenitur*, o sea, las acciones concretas donde se realiza la bienaventuranza). En esta particular adecuación (o no) se encuentra la verdad (o falsedad) práctica de las acciones humanas que nos permite distinguir entre el contenido *verdadero o falso* de la bienaventuranza. Para juzgar sobre esta adecuación disponemos como criterios de las características formales que ha de tener aquella realidad que haya de ser el fin último del hombre. De esto nos ocupamos en el siguiente apartado.

### 3.2. LA BÚSQUEDA DEL CONTENIDO VERDADERO DE LA BIENAVENTURANZA

Nos proponemos mostrar aquí que esta búsqueda del verdadero contenido de la bienaventuranza se realiza mediante argumentaciones de ciencia práctica que hacen uso de contenidos de ciencia especulativa.

Hemos dicho que es posible distinguir entre verdadera y falsa bienaventuranza. El problema que debemos examinar ahora es qué tipo de investigación emplear para llegar a la determinación del contenido verdadero de la bienaventuranza. Y parece que la argumentación

adaptada a nuestro objetivo será la argumentación práctica, ya que se trata de examinar de qué manera los hombres buscamos el fin último. Pero ¿a qué tipo de hombres habremos de referirnos? Santo Tomás recurre aquí al juicio de los sabios (1-2, 1, 7c), en el sentido de aquellos hombres experimentados en la vida que tienen la sensibilidad suficiente para tener en cuenta diferencias significativas. En definitiva los hombres buenos, caracterizados como aquellos que tienen los afectos bien dispuestos.

Parecería que Santo Tomás introduce aquí un argumento falaz. Identificamos el verdadero fin último por medio del hombre bueno y, a la vez, el criterio empleado para identificar al hombre bueno es precisamente buscar el verdadero fin último. El argumento no es circular porque en realidad apela de modo conclusivo a la experiencia moral, lo que deshace el posible círculo argumentativo. En efecto, tanto el hombre bueno como el malo son reconocidos como tales por la experiencia moral. La argumentación filosófica da razón de este modo de argumentar porque el bueno es precisamente aquel que lo que desea (contenido) corresponde al deseo ilimitado de bien (deseo formal) que hay en *todo* hombre, incluso en el malo, que quiere lo que quiere, precisamente por identificarlo con el bien<sup>9</sup>.

Punto arquimédico de todas las argumentaciones de ciencia práctica es el concepto de fin último y de bien perfecto, del que ya hemos hablado enumerando algunas de sus notas fundamentales distintivas. En la deliberación acerca de los candidatos históricos para ser fin último (cuestión 2) o bien se eliminan algunos de ellos o bien se precisa en qué sentido ciertos candidatos pueden entrar a formar parte del fin último. En la argumentación para descartar o admitir (en algún sentido) a los diversos candidatos se apela siempre a las notas formales de que hemos hablado, que son precisamente un recurso de argumentación práctica en sede de ciencia práctica. Por “argumentación práctica” entendemos

<sup>9</sup> Sobre el modo de resolver este (aparente) círculo vicioso nos hemos ocupado, para el caso de Aristóteles, en J. M. CONDERANA CERRILLO, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Salamanca (Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca) 2002, 189-234, siguiendo indicaciones de Santo Tomás en su comentario a la *Ética a Nicómaco* (cf. *Ibidem*, 190). En Santo Tomás, sin duda, la solución apuntada tiene que ver con la existencia de la *synderesis* en todo hombre (cf. 1-2, 94, 1, 2m; 2-2, 47, 6, 3m, cf. 1-2, 94, 2). Por cierto, que esta concepción lleva implícito un fundamental “optimismo antropológico” que tantas consecuencias fructíferas aportará a la historia a través de F. de Vitoria (cf. J. CORDERO PANDO, *Francisco de Vitoria. Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 2008, 76. 319-322).

un tipo de prueba que apela a las convicciones más íntimas y fundamentales del interlocutor. En nuestro caso, tal y como Santo Tomás emplea estas argumentaciones, el punto clave es confrontarse con las características que ha de tener el fin último y que todo hombre reconoce. Por eso es posible descartar ciertos candidatos confrontándolos con características del fin último<sup>10</sup>.

Las argumentaciones de ciencia práctica pueden hacer uso de ciencia especulativa. Pero ésta está siempre subordinada a la argumentación práctica. Por otra parte, las argumentaciones de ciencia especulativa no tendrían ninguna fuerza si no tuvieran relación con el deseo ilimitado de felicidad de la voluntad. Así, por ejemplo, la ciencia especulativa en virtud de su estatuto epistemológico, busca lo que los seres son y así puede encontrar distintos grados de ser en la realidad. Dado que el bien perfecto es aquello que constituye el objeto formal de la voluntad, las conclusiones de la investigación especulativa pueden servir de premisas para conclusiones del razonamiento práctico, ya que la voluntad tiende siempre al bien perfecto en cuanto sólo en él encuentra su pleno reposo<sup>11</sup>.

### 3.3. *ESQUEMA DE LA ARGUMENTACIÓN DE LA CUESTIÓN SEGUNDA*

En primer lugar presentaremos su articulación interna. A continuación trataremos de encontrar los nudos de la argumentación para terminar especificando cómo se llega a Dios, objeto de la bienaventuranza. En esta argumentación está sobreentendido que en todos existe el deseo del bien perfecto. Traemos aquí esta argumentación, aunque se encuentra en otra cuestión (1-2, 5, 8c):

- Se quiere todo aquello que aparece como un bien, por lo tanto el *bonum in generale* es el objeto de la voluntad: en el mismo deseo de la voluntad está implícito, por tanto, la apertura a lo que es bien máximo y perfecto.

<sup>10</sup> Véase este tipo de argumentación, por ejemplo, en 1-2, 2, 1, 3m. En el siguiente apartado volvemos sobre este asunto y veremos más ejemplos. Sin duda una de las fuentes para este tipo de prueba está en la *Ética a Nicómaco* (cf. J. M. CONDERANA CERRILLO, *El conocimiento de los principios...*, *op. cit.*, 278-303).

<sup>11</sup> Cfr. 1-2, 5, 8c. Como confirmación del uso de ciencia especulativa al servicio del razonamiento práctico, puede verse 1-2, 2, 6c. Naturalmente para que un razonamiento práctico sea de verdad concluyente, al menos una premisa ha de ser práctica.

- De este modo pasamos del bien en general al bien perfecto, es decir al bien abierto a una intensificación máxima que, en cuanto tal, da plena satisfacción a la voluntad por ser su fin último.
- Por lo tanto, desear la bienaventuranza es desear el descanso de la voluntad. Éste es un interés constante, común y universal<sup>12</sup>.

Una vez constatado el interés natural y necesario por la bienaventuranza (1-2, 5, 8, 2m), comenzamos el análisis de la argumentación.

La cuestión tiene ocho artículos que analizan los candidatos históricos típicos<sup>13</sup> que pretender ser fin último del hombre. Los cuatro primeros artículos analizan los bienes externos al hombre: riqueza, honor, fama y poder. En la segunda parte del *corpus* del artículo 4, Santo Tomás hace un resumen de los cuatro primeros artículos referidos a los bienes externos aduciendo *quatuor generales rationes* para probar que la bienaventuranza no puede consistir *in nullo praemissorum exteriorum bonorum*. Los cuatro últimos artículos se refieren a los bienes internos al hombre: bienes del cuerpo, placer y bienes del alma. En el último artículo, después de haber descartado que pueda ser el fin último algún bien creado (se refiere sobre todo a los ángeles) concluye que *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*.

Nos parece que uno de los núcleos de la argumentación que se desarrolla en la cuestión segunda viene dado por la estrecha relación y por la distinción entre fines y medios. Está claro que si una realidad se emplea en función de otra o para otra, no puede ser fin. Que una realidad sea un “medio para” y no un “fin en sí misma” se conoce por la praxis común de los hombres. He aquí un esquema de argumentación práctica que Santo Tomás emplea: de la práctica corriente entre los hombres se extraen los principios para distinguir verdaderamente aquello que los hombres buscan. A través de la reflexión filosófica se da razón del porqué de la praxis humana. Este tipo de argumentación se emplea, por ejemplo, en el artículo sobre las riquezas (1-2, 2, 1c), sobre los bienes del cuerpo (1-2, 2, 5c) y en el artículo sobre el placer (1-2, 2, 6, 1m. 3m).

<sup>12</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma (LAS) 1989, 39.41.

<sup>13</sup> Estos candidatos han sido tomados de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, de las obras de San Agustín y de Boecio (*Consolationis philosophiae*).

Una variante de este modo de argumentación emplea las notas formales que caracterizan la bienaventuranza. Son las nociones de “fin último” y “bien perfecto” que ejercen de punto de apoyo a la argumentación junto con algunas notas distintivas del fin último y del bien perfecto. Se ha dicho que “todo el tratado sobre la bienaventuranza puede ser considerado como una deliberación”<sup>14</sup>. En una deliberación la consideración del fin desempeña un papel de importancia capital en cuanto el fin tiene razón de causa (1-2, 1, 2c) y por tanto ordena todo el resto. Esta es la razón por la que Santo Tomás recurre como punto clave de la argumentación a las notas formales que el fin último implica, confrontándolas con los diversos contenidos que tienen la pretensión de ser fin último del hombre. Las argumentaciones, por tanto, se desarrollan confrontando las notas distintivas de la bienaventuranza con las notas formales prácticas que aparecen en el uso corriente que los seres humanos hacemos de las realidades consideradas. El resultado es siempre el mismo: la inadecuación que muestran estas realidades para colmar el deseo ilimitado de la voluntad<sup>15</sup>.

Debemos decir que estos candidatos no son simplemente excluidos, pues en realidad entrarán de algún modo a formar parte de la bienaventuranza, sea como una consecuencia suya, como el honor (1-2, 2, 2c), o, en el caso de la gloria, incluso como causa de la bienaventuranza cuando se trata de la gloria que Dios mismo comunica (1-2, 2, 3c).

Nos queda ahora tomar en consideración la argumentación última que concluye en Dios como el único Fin Último del hombre donde se encuentra la verdadera bienaventuranza. La argumentación la encontramos en el artículo ocho de la cuestión segunda. En el *corpus* se toma como premisa fundamental el objeto propio de la voluntad que es el *universale bonum*, del mismo modo que el objeto propio del intelecto es el *universale verum*. Por tanto, solo el bien universal y perfecto puede *quietare totaliter voluntatem* y este bien solo puede ser Dios.

En el *ad primum* se precisa que la voluntad no puede contentarse con las criaturas angélicas *sed procedit usque ad ipsum universalem*

<sup>14</sup> Cfr. R. GUINDON, *Béatitude et théologie chez saint Thomas d'Aquin. Origines, Interprétation*, Ottawa 1956, 280, n. 88, citado en G. Abbà, *Lex et virtus*, Roma (LAS) 1983, 251.

<sup>15</sup> Probablemente esta forma de argumentar dé la razón a D. von Hildebrand cuando señala que la concepción tradicional del bien ha girado en torno a lo que él llama “bien objetivo para la persona” (*Ética*, Madrid [Ediciones Encuentro] 1983, 60-61. 108).

*fontem boni* en cuanto el deseo de la voluntad es ilimitado. Sobre estas mismas bases se apoya el *ad tertium*.

Esta consideración de Dios como *fons boni* es un gozne sobre el que gira la argumentación. Las criaturas tienen una bondad participada, por tanto recibida, y la voluntad humana aspira al Bien Perfecto en cuanto fuente de toda perfección.

En el *ad secundum* se hace ver que toda la creación, en la cual se incluye, por supuesto, al hombre, se ordena a Dios y, por tanto, no puede ser ella misma fin último. Por tanto sólo Dios puede ser fin último, en cuanto todas las cosas a él se ordenan.

### 3.4. BIENAVENTURANZA PERFECTA E IMPERFECTA

La cuestión 3 presenta la esencia de la bienaventuranza como la contemplación de Dios (1-2, 3, 8) con una operación única, continua e inmanente del hombre, operación del intelecto especulativo con la cual entra en relación de unión con Dios. La cuestión que analizaremos se refiere al *usus* y no a la *res*, como queda de manifiesto en el artículo primero (1-2, 3, 1c). Respecto de este *usus*, la operación en la que consiste la bienaventuranza no es simple, sino compleja. Conciernen tanto al intelecto como a la voluntad y al apetito pasional, con distintas relaciones entre ellos. Establecida la esencia de la bienaventuranza podemos señalar dos modos de realizarla: a aquella que realiza completamente su esencia la llamaremos “perfecta” y a la que es solo una participación en ella la llamaremos “imperfecta”. Solo en la visión beatífica se puede realizar la esencia de la bienaventuranza, mientras que en la vida terrena podremos participar de ella: en esa participación consiste la bienaventuranza imperfecta.

Esta distinción está en conexión con aquella otra entre *fruitio perfecta et imperfecta* de la cuestión 11. Aquí emplearemos el término *fruitio* en su sentido estricto, es decir, en cuanto operación de la voluntad respecto a Dios conocido perfecta o imperfectamente<sup>16</sup>. Por tanto habrá fruición perfecta si el objeto está actualmente presente, no únicamente en la intención, sino también en la realidad. La fruición perfecta será un componente de la bienaventuranza perfecta: Dios es “aferrado”

<sup>16</sup> En su sentido amplio, *fruitio* es sinónimo de *adeptio*, *operatio*, *usus*, *delectatio* en cuanto se trata de cualquier operación con la cual se entra en relación con el fin, en nuestro caso, con Dios.

con la inteligencia<sup>17</sup> y objeto de fruición para la voluntad. La fruición perfecta es un accidente propio de la bienaventuranza perfecta (1-2, 3, 4c). La fruición imperfecta implica la presencia del objeto solo en la intención. Esta presencia será también un componente de la bienaventuranza imperfecta.

### 3.5. LA BIENAVENTURANZA IMPERFECTA

#### 3.5.1. Su constitución

La bienaventuranza imperfecta consta de una pluralidad de bienes con funciones diversas en el conjunto ordenado de la bienaventuranza. Los principales bienes los encontramos especificados en la cuestión 4. En el artículo primero se describen los cuatro modos por los cuales una cosa puede ser requerida para otra. Estos son:

- *Perficiens*, es el modo en que se requiere la visión de Dios para la bienaventuranza.
- *Preparatorium vel preambulum*, como se requiere la *rectitudo voluntatis* para la bienaventuranza perfecta.
- *Coadiuvans extrinsecus*, como se requieren los amigos o el cuerpo para la bienaventuranza perfecta.
- *Concomitans*, como se requiere la *delctatio* para la bienaventuranza perfecta.

Analícemos ahora los diferentes bienes necesarios para la bienaventuranza.

Para la bienaventuranza imperfecta es imprescindible el cuerpo en cuanto no se conoce en esta vida sino en dependencia de él. Por tanto, sin los bienes del cuerpo no será posible la bienaventuranza imperfecta. Así, por ejemplo, si el cuerpo ralentiza o no permite la vida intelectual normal, no será posible la adquisición o el ejercicio de las virtudes contemplativas y morales o se obstaculizará su adquisición (1-2, 4, 5c). Por tanto se requiere no solo el cuerpo, sino también la *bona dispositio corporis*. Ésta es un *prerrequisito* para ejercitar la virtud del modo ade-

<sup>17</sup> En 1-2, 4, 3, 1m Santo Tomás explica en qué sentido se puede tener de Dios una *comprehensio*.

cuado y perfecto en cuanto en su ejercicio consiste la bienaventuranza (1-2, 4, 6c; 5, 5c).

Para la bienaventuranza perfecta, el cuerpo glorificado y espiritual se requiere en el modo del complemento extensivo y no intensivo (1-2, 4, 5c; 5, 4m; 3, 3c).

Respecto de la necesidad de los bienes externos declara:

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis [...]. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutem contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura aliqua requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis (1-2, 4, 7c).

Mostramos a continuación, según señala ya el texto citado, que los bienes que habían sido descartados en la cuestión 2 como *res in qua beatitudinis ratio vere invenitur* se recuperan ahora como prerequisites para ejercitar la virtud de la vida contemplativa y activa. Sin un mínimo de bienes externos y del cuerpo, no se podrían ejercitar ciertas virtudes, aunque se poseyeran. De este modo la bienaventuranza imperfecta sufriría un menoscabo, pues consiste en el ejercicio de virtudes.

El cuerpo espiritual se beneficiará de la bienaventuranza perfecta por sobreabundancia. En cuanto cuerpo espiritual y glorioso no tendrá necesidad de bienes externos.

La *societas amicorum* se requiere para la bienaventuranza imperfecta no

propter utilitatem [...] nec propter delectationem [...] sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae (1-2, 4, 8c).

Para la bienaventuranza perfecta no se requiere *de necessitate* la *societas amicorum*, pero

extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod se invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo (*ibidem*).

### 3.5.2. Articulación de la bienaventuranza imperfecta

La bienaventuranza imperfecta es una operación del hombre y, dado que existen en él diversas facultades, podemos articular la bienaventuranza imperfecta en relación a ellas:

- La *bienaventuranza imperfecta contemplativa* consiste en el ejercicio de actos de conocimiento imperfectos dado que se conoce a Dios únicamente en la anticipación de la fe.
- La *bienaventuranza imperfecta activa* consiste en el ejercicio de una voluntad bien ordenada que anticipa a Dios por la esperanza (como objeto de *comprehensio*) y, por tanto, goza ya de una cierta presencia de Dios en la caridad.

La bienaventuranza imperfecta consiste principalmente en actos de vida contemplativa y secundariamente en actos de vida activa, los cuales, a su vez, son actos de diversas virtudes conexas. Dado que existen estas dos facultades que ordenan el hombre a Dios, debemos ver en primer lugar la relación que existe entre ellas para detenernos después en el estudio de la constitución de la bienaventuranza imperfecta activa.

De tres modos puede relacionarse el hombre con Dios en esta vida:

- 1) Mediante el intelecto por medio del conocimiento de Dios, anticipado por la fe.
- 2) Mediante la voluntad, en cuanto:
  - a) Por una parte, Dios es objeto presente al hombre por medio de la esperanza.
  - b) Y por otra, en cuanto el hombre goza de Dios por la caridad.

Podemos establecer un cierto paralelo entre la posesión de Dios en esta vida y la posesión de Dios en la bienaventuranza perfecta *nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae*. En la bienaventuranza perfecta se dará la “visión de Dios” por medio de la facultad intelectual y habrá, pues, conocimiento perfecto del Fin Último; en la voluntad habrá *comprehensio* (presencia segura y permanente de este Fin) y también la fruición perfecta del objeto amado por la voluntad amante.

En esta vida la voluntad no tiene en su mano alcanzar a Dios. Lo puede desear y amar, pero no hacerlo presente (1-2, 3, 4c). Quien hace presente a Dios es un acto de conocimiento (imperfecto en esta vida, en cuanto solo se conoce a Dios por fe). Pero en cuanto se conoce de algún modo el bien que se ama y que está presente por la intención, la caridad (buena voluntad) goza en Dios (1-2, 4, 2, 3m; 4, 3).

### 3.5.3. El papel de la voluntad recta en la bienaventuranza imperfecta

Trataremos de mostrar ahora cómo la rectitud de la voluntad es necesaria para la bienaventuranza imperfecta activa. Analizamos en primer lugar el concepto de *rectitudo voluntatis* en un texto de capital importancia:

Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum, sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub comuni ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam (1-2, 4, 4c).

Una voluntad recta es aquella que *amat quidquid amat sub ordine ad Deum*. En esta vida tenemos necesidad de muchos y diversos bienes (substanciales y operativos). El amor a estos bienes estará ordenado si Dios es amado por encima de todas las cosas. El amor al prójimo también ha de ser *sub ordine ad Deum*. La voluntad, siguiendo este criterio (que es “principio supremo de la moralidad”), se dirige hacia los diversos bienes permaneciendo siempre abierta para que todas las personas puedan alcanzar su plena y completa realización en Dios, fin último del hombre. Amar los bienes de este mundo con voluntad recta significa amarlos *sub ordine ad Deum*. Así, amar a otras personas con voluntad recta significa que debo darles aquello que precisen para que puedan encontrar en Dios su propio desarrollo integral. La *rectitudo voluntatis* así definida se requiere para la bienaventuranza perfecta de un modo antecedente en cuanto este debido orden a Dios es necesario, pues para que se pueda gozar del conocimiento de Dios, Dios debe ser amarlo. No se amaría a Dios en esta vida si no se ordenara todo a Él. Obrando de este modo, Dios está ya presente en la intención de la voluntad y ésta goza de Él por la caridad.

Esta caridad que ordena todo a Dios requiere el ejercicio de las virtudes morales activas. Este ejercicio de las virtudes activas constituye la bienaventuranza imperfecta activa. El ejercicio de las virtudes contemplativas constituye la bienaventuranza imperfecta contemplativa. Pero la voluntad recta, en sus actos, es esencialmente el ejercicio de las virtudes morales y de las virtudes conexas con ellas que sostienen el acto de caridad y lo hacen verdaderamente tal. En este sentido la buena voluntad o *recta voluntas* forma parte de la bienaventuranza imperfecta activa en el modo de prerequisite o predisposición para la bienaventuranza perfecta (1-2, 4, 4c. 2m). Podemos concluir con Santo Tomás:

Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposta ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis (1-2, 4, 4c).

Para entender este texto se debe pensar que el fin está respecto a la voluntad como la forma respecto de la materia. Teniendo esto en cuenta podemos responder a la importante cuestión del porqué se requiere la *rectitudo voluntatis* para “conocer” a Dios. Muchos pecadores conocen muchas verdades, ¿por qué no pueden “conocer” entre ellas a Dios? (1-2, 4, 4, 1). La respuesta (1-2, 4, 4c) es clara: no es lo mismo conocer “verdades” en general que conocer la esencia misma de la bondad. Dios, el Sumo Bien, la Esencia Misma de la Bondad, no puede ser conocido sin que al mismo tiempo sea amada esa misma Bondad. Por eso la contribución de la *rectitudo voluntatis* es esencial para el conocimiento de Dios debido al tipo particular de objeto que se conoce. Por tanto la vida moralmente buena es parte de la bienaventuranza imperfecta activa que participa de la bienaventuranza perfecta, como veremos.

Santo Tomás completa más adelante esta doctrina hablando del don de la sabiduría. Ella conoce a Dios mediante la “connaturalidad” del amor. Usa como medio de conocimiento del bien *el amor hacia el bien*<sup>18</sup>. Podemos ahora añadir que Dios, que a todos se da como don, no puede ser recibido sino por un corazón que lo aprecie, dado que es la Bondad Misma. Por lo tanto también la *rectitudo voluntatis* se requiere concomitantemente en la bienaventuranza perfecta (1-2, 4, 4, 3m).

<sup>18</sup> En 1-2, 4, 4, *sed contra*, había empleado dos citas de la Escritura que hablan de “pureza de corazón paz, santidad”, aspectos todos de la voluntad que indican su rectitud *sine qua nemo videbit Deum*.

La Bondad, como hemos visto, no puede ser conocida si no es amada, pero tampoco la Bondad puede ser amada si no es de algún modo conocida, al menos imperfectamente, gracias a un acto de fe. Por lo tanto, entre los actos de fe, esperanza y caridad se da una cierta concomitancia en cuanto existe una inseparable unidad entre intelecto y voluntad, aunque para Santo Tomás una cierta prioridad compete al intelecto que conoce el bien amado por la voluntad.

#### 3.5.4. La relación entre la bienaventuranza perfecta e imperfecta

Nos interesa ahora indicar cuál es la relación en la que se encuentra la bienaventuranza imperfecta (activa), como ejercicio de virtud, con la consecución de la bienaventuranza perfecta que es su fin.

Partimos de este hecho: la bienaventuranza perfecta no se puede alcanzar si no es *Deo agente*<sup>19</sup>, y esto no en esta vida. En esta vida, en efecto, no es posible alcanzar la bienaventuranza perfecta en cuanto no existen las condiciones que puedan encajar con el contenido formal de ella. Ahora no tenemos ni la perfección, ni la permanencia segura del bien, pues están presentes diversos males, muchos de los cuales no podemos evitar. Por otra parte la voluntad en esta vida por estas razones está inquieta y no puede encontrar su reposo definitivo.

La bienaventuranza imperfecta, en cambio, puede alcanzarla el hombre *per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit* (1-2, 5, 5c. 6c).

La pregunta que nos hacemos para establecer la relación entre la bienaventuranza perfecta e imperfecta es ésta: aunque la bienaventuranza perfecta es don de Dios, ¿no puede el hombre contribuir en nada? Analizaremos a continuación dos tipos de relación que se establece entre ambos tipos de bienaventuranza.

1. El artículo séptimo (1-2,5, 7c) pregunta si la *rectitudo voluntatis* es necesaria para la bienaventuranza imperfecta activa en orden a alcanzar la bienaventuranza perfecta. En orden a lo que nos interesa en este momento respondemos diciendo que la bienaventuranza puede ser alcanzada por el hombre solo mediante *multis motibus operationum, qui merita dicuntur*. Estos movimientos son las acciones virtuosas,

<sup>19</sup> Cf. G. KOSTKO, "Dio beatitudine dell'uomo. Prospettive tratte dall'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*", *Divinitas. Nova Series* 49/3 (2006) 258-263.

prerrequisitos del acto perfecto de bienaventuranza y que cuentan como mérito para alcanzarla. Precisemos ahora en qué sentido es así. En este contexto se entiende por mérito una *debita dispositio*. La bienaventuranza perfecta es don de Dios, pero Dios se da al sujeto que está bien dispuesto para recibirlo gracias a la propia ejercitación en la virtud. En este sentido la virtud nos hace idóneos y dignos de recibir la bienaventuranza perfecta. Aquí se habla de mérito, pues, no en el sentido de una “acumulación de méritos” como “derechos” que alguien podría reclamar delante de Dios, sino de una *debita dispositio* intrínseca al sujeto que puede conocer a Dios porque lo ama<sup>20</sup>.

2. El aspecto meritorio de los actos humanos (en el sentido explicado) no es el único. Estos actos tienen también un valor en sí mismos que muchas veces se olvida<sup>21</sup>. Tienen valor en sí mismos en cuanto son participación de la bienaventuranza perfecta. Dios, objeto de la bienaventuranza, no puede ser alcanzado perfectamente en esta vida (1-2, 5, 3c). Sin embargo podemos tener una cierta participación de la bienaventuranza perfecta de dos modos:

- a) En cuanto, en medio de las dificultades de la vida, tenemos la esperanza de alcanzar la bienaventuranza perfecta con confianza en Dios manteniendo la *rectitudo voluntatis*,
- b) En cuanto Dios ya está, de algún modo, presente por la fe, la esperanza y la caridad y, en consecuencia, podemos alcanzar una fruición imperfecta de Dios, aunque el cuerpo pueda impedirnos experimentarla (1-2-, 5, 3, 1m).

<sup>20</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit., 70-73; G. KOSTKO, *Beatitudine e vita cristiana...*, op. cit., 356-361.

<sup>21</sup> Este aspecto de los actos humanos es precisamente el acento nuevo que propone Santo Tomás en la *Summa Theologiae* acerca de la función de la vida virtuosa en la bienaventuranza. Santo Tomás asigna un importante papel a la bienaventuranza imperfecta como ejercicio de virtudes, cosa que no sucedía ni en el *Scriptum super Sententiis* ni en la *Summa contra Gentiles*. Una razón que explicaría este hecho se puede encontrar en que en la *Summa Theologiae* su atención se centra en el hombre en cuanto que es sujeto autor de sus propias acciones, sujeto individuado en una materia y, por tanto, necesitado de hábitos virtuosos. La razón que explica el porqué de la atención sobre el hombre como sujeto está en que es imagen de Dios y, dado que a Dios no se le puede conocer directamente, se le conoce en su imagen, que es el hombre. El hombre como *imago Dei* destinado a la bienaventuranza será tesis clave en la defensa de Francisco de Vitoria de los derechos de los indios, como muestra S. LANGELLA, *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova (Glauco Brigati) 2007, 203-207 (hay traducción al castellano de J. MONTERO APARICIO, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, Madrid (B.A.C.) 2011).

Podemos añadir todavía algunas consideraciones. La precaria condición actual que hace del hombre un ser discursivo, sensible, ligado al tiempo y al espacio, no le permite alcanzar una unión plena, continua y única con Dios<sup>22</sup>. Por tanto, en el hombre se requiere el *motus*, palabra clave en toda la *Secunda Pars*, en cuanto el hombre tiene necesidad de muchos actos de voluntad hacia diversos bienes que ha de ordenar en Dios. Pero en cuanto el hombre obra con voluntad bien ordenada, de algún modo ya posee a Dios. Por tanto, todo acto hecho de este modo es bienaventuranza imperfecta, participación de la perfecta. De este modo la vida moralmente buena forma parte de la bienaventuranza, como ya hemos dicho. Encontramos así al hombre, autor de sus propias acciones buenas, pero no perfectas, en camino<sup>23</sup> con Dios hacia la bienaventuranza perfecta, que será su posesión plena y definitiva. En este camino, Dios ayuda al hombre externamente con la instrucción de la ley (cuestiones 90-108 de esta *Prima Secundae*) y mediante el auxilio de la gracia (cuestiones 109-114 de esta misma parte).

Sin embargo existe una gran distancia entre la bienaventuranza perfecta e imperfecta. Santo Tomás pone el ejemplo de la prudencia: así como se puede hablar de prudencia imperfecta en algunos animales en cuanto aparece en ellos alguna semejanza con la verdadera prudencia que se encuentra en el hombre bueno, análogamente la bienaventuranza imperfecta se parece a la perfecta.

Por otra parte, es importante poner de relieve que la bienaventuranza imperfecta se puede perder. Puede perderse la bienaventuranza contemplativa por el olvido. También la activa puede abandonar al hombre en cuanto éste puede pasar de la virtud, *in cuius actu principaliter consistit felicitas*, al vicio. Incluso, aunque el hombre permanezca en la virtud, las circunstancias externas pueden dificultarla en cuanto impidan el ejercicio de las virtudes, pero no pueden destruirla *dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet*. En cambio no es posible perder la bienaventuranza perfecta (1-2, 5, 4c).

<sup>22</sup> "Sed in praesente vita, quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tatum deficiamus a beatitudinis perfeccione" (1-2, 3, 3, 4m).

<sup>23</sup> G. KOSTKO, "Dio beatitudine dell'uomo...", *op. cit.*, 283-290.

## 4. BIENAVENTURANZA IMPERFECTA ACTIVA Y VIRTUD

Hemos afirmado que los actos voluntarios y buenos constituyen la bienaventuranza imperfecta activa. Hemos de ver en qué sentido, tales actos son voluntarios y buenos y, por tanto, ejercicio de virtudes (1-2, 6, prólogo).

Abordaremos en primer lugar la voluntariedad de los actos humanos. Como ya hemos dicho, al estudiar las dos primeras cuestiones de la *Prima Secundae*, es propio del hombre actuar en vista del fin conocido en cuanto fin. Sobre el fin ya hemos hablado, se trata ahora de partir de la consideración de lo que significa actuar en vista del fin<sup>24</sup>.

El conocimiento del fin permite al hombre ser principio de sus propios actos actuando voluntariamente. El agente o se mueve o es movido por un fin. El hombre posee intrínsecamente el principio para poder obrar en vista de un fin conocido, por lo que sus actos se pueden llamar voluntarios y el hombre, en consecuencia, es propiamente autor de sus obras (1-2, 6, 1c). Existen dos tipos de actos voluntarios: el movimiento voluntario racional y el pasional. Se distinguen ambos en cuanto al tipo de conocimiento del fin que tienen. En el primer caso habla Santo Tomás de un *voluntarium secundum rationem perfectam* en cuanto existe un conocimiento perfecto del fin, en concreto de la *ratio finis*, de su contenido y del orden en vista del fin. En el segundo caso tenemos un *voluntarium secundum rationem imperfectam* en cuanto existe solo un conocimiento de los fines particulares y por tanto no existe la capacidad de elaborar un orden. Correspondería al nivel de las conductas relacionadas con impulsos y deseos primarios, presentes en el hombre y comunes, en cierto sentido, con los animales (1-2, 6, 2c).

Por tanto, el hombre, dado que conoce la *ratio finis ultimi* y la *ratio beatitudinis* es capaz de deliberar acerca de aquello en lo que colocar su fin último, tanto respecto a la *res* como respecto del *usus*, y también de ordenar a dicho fin el resto de sus deseos y acciones.

<sup>24</sup> El estudio podría haberse hecho en orden inverso. Tal vez una de las razones de este orden está en que Santo Tomás sigue el de la *Ética a Nicómaco* que muy probablemente conoce cuando escribe esta parte de la *Summa*. Parece que Santo Tomás escribe el comentario a la *Ética a Nicómaco* durante los años 1271-1272, mientras trabajaba en la *Secunda Secundae*, según las investigaciones de Gauthier, recogidas en J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and Works*, (The Catholic University of America Press) 1974; edición de Josep-Ignasi Saranyana, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Madrid [EUNSA] 1983, 326. 433).

En el análisis de la voluntariedad de los actos humanos, como una de las características que los define en cuanto tales, es de vital importancia la investigación sobre el objeto de la voluntad y las cuestiones con él relacionadas. De este modo se abre un análisis de algunos aspectos del proceso de autodeterminación. La relevancia de estas cuestiones para nuestra investigación es clara dado que son los actos voluntarios y buenos los que constituyen la bienaventuranza imperfecta activa. Detengamos un momento en este asunto. Objeto propio de la voluntad es todo aquello que es un bien o que aparece como tal (*bonum in communi, bonum in universali*). Por lo tanto la voluntad se dirige hacia todo lo que es un bien en razón de sí mismo (fin) o hacia aquello que es un bien en razón de otra cosa (medio). Habremos de distinguir, pues, entre la voluntad entendida como *facultas* y su acto principal. En el primer caso el objeto de la voluntad es todo aquello que es un bien o puede ser considerado como tal. En el segundo caso sus objetos son solo aquellos bienes que son tales en razón de sí mismos: los fines. Estos no son inmediatamente accesibles a la voluntad. Solo se realizan ordenando algo diferente en función de ellos. Así, estos bienes, que son fines, se convierten en el principio de un *motus* nuevo de la voluntad que consiste en la búsqueda de los medios apropiados para alcanzar estos fines. Por lo tanto los medios no se quieren en razón de sí mismos, sino en orden al fin. Aquello que en ellos se busca y se quiere es el fin. Podríamos decir que los fines son para la voluntad lo que los primeros principios lógicos son para la inteligencia (1-2, 8, 2c).

Precisemos más y mejor el objeto de la *simplex voluntas*. Existe, como hemos dicho, un interés general hacia el bien. Dentro de este interés existen algunas direcciones concretas hacia ciertos bienes más definidos, también ellos objetos naturales del querer. Entre ellos se encuentra Dios. Por lo tanto, la voluntad tiene ya, aunque a un nivel todavía genérico, diversos movimientos racionales hacia distintos bienes. Sin estos principios del querer no sería posible el querer sucesivo. En este sentido la voluntad quiere tanto el propio fin como los fines de todas las otras facultades. Por lo tanto, el deseo natural de la voluntad se extiende a todo lo que es un bien para la naturaleza humana<sup>25</sup>. Nos interesa poner de relieve aquí que esta voluntad, todavía genérica (1-2,

<sup>25</sup> Cf. 1-2, 10, 1c. Con este criterio se puede establecer una clasificación de los géneros supremos de bienes humanos (cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit. 55-58).

10, 1, 3m), espera una especificación sucesiva. El proceso de autodeterminación continúa así hasta llegar a elecciones particulares.

Para que este movimiento de la voluntad sea posible es necesario un primer motor que es precisamente este deseo ilimitado de bien de la voluntad: la felicidad en sentido inclusivo y formal que constituye el fin último naturalmente y necesariamente querido por el hombre<sup>26</sup>. La felicidad no es objeto de elección, sino que es el principio de toda elección, la condición para que sea posible elegir. Hablamos de “sentido inclusivo” en cuanto que la felicidad está constituida de inclinaciones naturales hacia diversos bienes que forman un todo unitario. En la ley natural existen tantos preceptos como inclinaciones naturales de la voluntad, todos ellos forman una unidad compleja (1-2, 94, 4, 3m). En cuanto existe unidad en la conducta, debe haber un orden y por tanto un criterio de orden. Este criterio se encuentra en la misma razón práctica que establece concretamente el fin último que ha de alcanzarse y al cual ordena el deseo de todos los bienes humanos. El verdadero contenido de este fin último no puede ser otro que Dios mismo, como ya hemos visto (1-2, 2). El criterio de orden es la específica y principal inclinación de la razón hacia Dios: conocer a Dios que es la Verdad y el Bien. En relación a la Verdad y al Bien, la razón práctica establecerá lo que conviene hacer para dar cumplimiento a estas inclinaciones naturales en modo tal que el sujeto *quidquid amat, amat in ordine ad Deum*, donde *quidquid amat* se refiere a los bienes substanciales, operativos y a las personas. El papel de la vida moral que se expresa en elecciones constantes y concretas, será ordenar los deseos en dichas elecciones de tal manera que en todas todo se ordene a Dios, amado sobre todas las cosas. Una voluntad así ordenada diremos que es “recta” en cuanto sigue el *ordo rationis*.

La *rectitudo voluntatis* se expresa en una diversidad de actos humanos bien ordenados, de elecciones que son el *motus* de la vida moral hacia Dios. Estos actos humanos bien ordenados no son posibles sin las virtudes<sup>27</sup> Una voluntad bien ordenada, porque está configurada por las virtudes adecuadas, constituye ya una fruición imperfecta de

<sup>26</sup> Tomamos esta terminología de Abbà (cf. *Ibidem*, 38-43), pues nos parece que recoge muy bien lo que Santo Tomás propone. De este modo explicitamos el “deseo natural de la bienaventuranza” (cf. J. O. LARIOS VALENCIA, *La bienaventuranza como fin último del hombre en Santo Tomás de Aquino*, Pinerolo (Torino) (Tesis de Doctorado en Filosofía presentada a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana) 2003, 37-38.

<sup>27</sup> Más adelante trataremos de justificar esta afirmación.

Dios, componente de la bienaventuranza imperfecta y participación de la bienaventuranza perfecta. Fruición imperfecta en cuanto se posee a Dios solo en la intención (1-2, 11, 1, 1m; 4c).

Después de habernos ocupado de los actos de la voluntad relativos al fin, nos ocupamos de los actos relativos a la relación fin-medios<sup>28</sup>. En primer lugar nos ocuparemos de la intención, que es el acto con el que la voluntad se refiere al fin y que implica necesariamente a los medios (1-2, 12, 1). Los fines que caen bajo la intención son tanto el fin último como los fines intermedios (1-2, 12, 2c). Estos son los bienes humanos (de los que ya hemos hablado) y los modos de regulación del deseo de los mismos, es decir, los fines virtuosos. Caen bajo la intención en cuanto están ordenados al fin, puesto que sin ellos no es posible alcanzar el fin último.

Una voluntad bien ordenada ha de tender a los fines virtuosos dado que tiende a Dios, fin último: no se olvide que la intención quiere el fin a través de los medios. La *rectitudo voluntatis* es un acto complejo en que el acto de caridad hacia Dios es el acto principal y el que impera. Subordinados a él se encuentran los actos de las diferentes virtudes que lo sostienen. El acto ordenado de la voluntad es el que, eligiendo lo que realiza los bienes humanos, elige de modo tal que el deseo está siempre dirigido a Dios, amado sobre todas las cosas. Para que sea posible y perfecto este acto de la voluntad, en la medida en que se puede hablar de perfección en esta vida, son necesarias las virtudes adquiridas y las infusas, ya que la naturaleza humana está naturalmente preparada para vivir bien, solo después de una educación moral que ha de consistir fundamentalmente en la maduración de las *semina virtutum*<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Los actos con los que la voluntad se refiere al fin son tres: *voluntas*, *intentio* y *fruitio* (cfr. 1-2, 12, 1, 3m).

<sup>29</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 3 co; *Summa Theologiae*, 1, 79, 12, 3; 1-2, 63, 2, 3m; *De virtutibus*, 1, 10, 3m. Clave para esta concepción educativa son las *semina virtutum* en el lenguaje tomista. Como señala la cita tomada del *Scriptum super Sententiis* el tema está tomado de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, libro 6, 13, 1144b 16; cf. *Ética a Eudemo*, libro 3, 7, 1234a 31-32; *Magna Moralia*, libro 1, 34, 1198a 3-4) donde habla se habla de ἀρετῆ φυσικῆ en el sentido de las virtudes naturales que servirán de base para la adquisición de las virtudes propiamente dichas. Sobre la concepción educativa tomista y sus consecuencias pedagógicas hemos publicado ya algunos escritos: CONDERANA CERRILLO, J. M. “Afectividad y educación en Santo Tomás”, *Papeles Salmantinos de Educación* 3 (2004) 119-147; “Sabiduría práctica y principios: La necesidad de la educación según Santo Tomás”, *Papeles Salmantinos de Educación* 5 (2005) 213-224; “Fases y principios de la educación moral según la antropología de la educación tomista”, *Papeles Salmantinos de Educación* 8 (2007) 177-199.

Continuamos el proceso de autodeterminación estudiando los actos que se refieren a los medios para realizar el fin. Son tres: *eligere*, *consentire* y *uti* (1-2, 13 prólogo) Nos detendremos solo en los dos primeros, pues son los más importantes para esta investigación.

El acto de elección (*electio*), materialmente acto de la voluntad y formalmente del intelecto, consiste en dar contenido concreto a las intenciones. Es un acto volitivo que asigna medios al fin establecido por la razón (1-2, 13, 1c). En cuanto implica un elemento volitivo y otro racional solo puede darse en el hombre (1-2, 13, 2c). Sobre el fin último, formalmente considerado, no puede darse un acto de elección, dado que él es el principio (punto de partida) para poder elegir. Lo que es posible y necesario es buscar en qué consiste propiamente este fin último, como ya hemos visto estudiando la cuestión 1-2, 2 en este trabajo (apartados 2.2 y 2.3, especialmente).

¿Puede haber elección respecto de los fines virtuosos?:

Fines proprii virtutum ordinatur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio<sup>30</sup>.

Interpretando este texto a la luz del conjunto de la doctrina expuesta, podemos decir que más que una verdadera y propia elección de los fines virtuosos se da más bien una “adhesión” a los mismos, en el sentido de que son medios intrínsecos (no instrumentales) que sostienen y en los que se realiza la caridad<sup>31</sup>. Dado que Dios es fin último para el hombre, la intención hacia Él en la caridad necesita de las virtudes morales, pues sin ellas es imposible el acto de caridad auténtico, como hemos visto.

Nos queda analizar el *consilium* o deliberación, que se define como un acto de la razón que busca los medios en orden al fin al que mira la intención (1-2, 14, 1c). En el caso de las virtudes, la deliberación indaga qué acto, en las circunstancias concretas de la vida, realiza los fines virtuosos.

El objeto formal de la deliberación son los medios. Pero es claro que lo que es fin en una deliberación, puede convertirse en medio en otra. Fin y medio son conceptos funcionales (1-2, 13, 3c; 14, 2). El

<sup>30</sup> 1-2, 13, 3, 1m. Es esclarecedor el ejemplo de la salud propuesto en el *corpus* del artículo.

<sup>31</sup> Cfr. G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, op. cit. 262-265.

objeto material de la deliberación son nuestras acciones concretas (1-2, 14, 3) que se convierten en un *primun* en el sentido de que son punto de partida para el fin. Así, el *motus* humano de las acciones es el modo de caminar hacia Dios. De este modo el fin se convierte en principio último de nuestras acciones, motor de las mismas.

Resumamos brevemente lo dicho mostrando de qué modo Dios, como fin último, está presente en los actos humanos concretos. En primer lugar la bienaventuranza en sentido formal es objeto naturalmente y necesariamente querido. El contenido verdadero de esa bienaventuranza es Dios. Hacia Él tiende la voluntad en cuanto es el Bien y tiende la inteligencia es cuanto es la Verdad. Este deseo natural de Dios no determina la voluntad y, por tanto, aunque el verdadero contenido de la bienaventuranza sea Dios, no es el único posible, en principio. Por esta razón es necesario iniciar la investigación que emprende 1-2, 2.

En relación a Dios existen deseos naturales hacia los fines virtuosos que necesitan el consenso de la voluntad. Una voluntad conformada por ellos, que son quienes sostienen el acto de caridad hacia Dios, es una voluntad bien ordenada.

Por último, y supuesto este consenso, el sujeto en cada ocasión delibera y escoge aquellos actos concretos que *hic et nunc* realizan el orden a Dios. Tales actos bien ordenados no puede existir sin la intervención de hábitos virtuosos ulteriores que o bien se han de adquirir o bien se han de recibir de Dios. Tales actos perfectos, en la medida en que podemos hablar de perfección en esta vida, son la bienaventuranza imperfecta activa.

## 5. ACTOS HUMANOS, VIRTUDES Y FIN ÚLTIMO

Como hemos visto, sin las virtudes no se puede vivir bien. Además, los mismos actos virtuosos bien ordenados que realizan la bienaventuranza imperfecta activa son ejercicio de virtudes.

Nos proponemos ahora exponer la doctrina tomista de la conexión íntima entre fin, actos humanos y virtudes, es decir, mostrar que las virtudes son las que preparan las facultades operativas para realizar de la mejor manera posible aquellos actos que son fines para el hombre, fines adecuados a su naturaleza, y por tanto los hábitos virtuosos

se explicitarán en actos que constituirán la bienaventuranza, aunque de distinto modo sea que se trate de la bienaventuranza imperfecta o perfecta.

En primer lugar definiremos *habitus* y señalaremos su objeto propio para analizar después las virtudes como *habitus* estudiando su papel en la conducta humana.

El *habitus* es una de las cuatro categorías de la cualidad. En concreto pertenece a la primera categoría<sup>32</sup>. Los *habitus* son

dispositiones quaedam perfecti ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositium secundum naturam (1-2, 49, 2c).

El *habitus* es la disposición del perfecto (es decir, del sujeto dispuesto de acuerdo con su propia naturaleza para realizar las acciones que son el fin de su propia naturaleza) hacia el óptimo (que es el fin en cuanto es aquella operación ordenada a la que aspira la propia naturaleza). En este sentido, el *habitus* dispone adecuadamente un sujeto, lo hace perfecto en orden a alcanzar su propio fin (lo óptimo). Podemos decir que el *habitus* completa la naturaleza del sujeto en el que actúa y por eso la dispone hacia lo óptimo.

La naturaleza de que estamos hablando es la naturaleza racional, el *ordo rationis*, que es la inclinación natural a conocer y amar a Dios. Ésta es la verdadera naturaleza del hombre, su verdadero fin último<sup>33</sup>. Actos buenos y óptimos serán aquellos ordenados según esta naturaleza del hombre. Éstos no son posibles si las facultades operativas no están

<sup>32</sup> La primera especie de cualidad es la *dispositio* que prepara al sujeto de acuerdo con su naturaleza. Por esta razón tiene sentido hablar de buenas o malas disposiciones y, por tanto, de buenos o malos hábitos, dado que ellos hacen referencia a la naturaleza a la que pueden corromper o perfeccionar (cf. 1-2, 49, 1-2).

<sup>33</sup> Para no malinterpretar nuestras afirmaciones en la dirección de las críticas a un intento de fundamentación de la moralidad sobre la consecución del *ἔργον* humano (cf. D. VON HILDEBRAND, *op. cit.*, 104-106) conviene entender bien las noción de “naturaleza humana”, “*ordo rationis*” e “inclinaciones naturales *secundum naturam*” como tratamos de hacer en este escrito. En esta dirección creemos que tendremos que repensar nuestra propia interpretación del argumento del *ἔργον* humano en Aristóteles (cf. J. M. CONDERANA, *El conocimiento...*, *op. cit.*, 280, 286-289) en la dirección de una concepción diferente de la naturaleza humana como la que empleamos en esta investigación. Desde este punto de vista, seguramente este argumento aristotélico juega un papel no independiente respecto de los argumentos prácticos empleados constantemente por Aristóteles. Acerca de esta noción de naturaleza, tan relevante en la interpretación justa de las afirmaciones de Santo Tomás, es digno de señalarse el capítulo 16 de la obra ya citada de D. von Hildebrand.

debidamente conformadas por *habitus* que serán las buenas disposiciones que, completando la naturaleza<sup>34</sup>, la hacen perfecta en orden a su fin. En este sentido la naturaleza práctica del hombre es un esbozo del fin y éste es el *telos* en sentido aristotélico, es decir, el verdadero cumplimiento acabado del esbozo. Podemos decir que entre el esbozo y su culminación se sitúa el *habitus*. Estos disponen las facultades del alma en orden a sus actos excelentes y perfectos: conocer y amar a Dios<sup>35</sup>.

Las virtudes, de las que nos ocupamos ahora, son *habitus*. He aquí el silogismo tomista:

[...] potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum [...]. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum [...] determinatur autem ad actus per habitus [...] et ideo virtutes humanae habitus sunt (1-2, 55, 1c).

*Habitus* no entitativos, desde luego, sino operativos en cuanto tienen relación con la actuación de las potencias (1-2, 55, 2c).

La virtud de algo se determina en relación a lo mejor que algo puede alcanzar. La virtud es lo que hace que algo pueda alcanzar dicho máximo posible de perfección en su actuación o prestación. Las virtudes logran esta realización excelente por ser hábitos.

Podemos distinguir entre hábitos buenos y malos precisamente recurriendo a la relación que el hábito tiene con la naturaleza y con el fin de la misma: los hábitos que disponen bien a la naturaleza conforme a su fin (que es su verdadera culminación y perfección y que se manifiestan en acciones perfectas típicas de esa naturaleza) son hábitos buenos (virtudes), ya que cualquier mal implica siempre defecto (1-2, 55, 3c).

Acabamos de mostrar la relación entre fin, actos humanos y hábitos virtuosos, que era lo que nos habíamos propuesto. Pero hay que

<sup>34</sup> Como ya hemos visto, ésta es una tesis típicamente tomista: El sujeto humano, debido a la individuación, se encuentra limitado.

<sup>35</sup> Cfr. 1-2, 49, 3c. En este sentido los *habitus* disponen adecuadamente a la naturaleza para realizar sus actos, fin de la misma, de modo perfecto. He aquí una diferencia importante entre Santo Tomás y Suárez. Éste pone en relación directamente el *habitus* con el acto como una inclinación que lo facilita. Santo Tomás, en cambio, pone en relación el *habitus* con el acto mediante la naturaleza de la facultad correspondiente. De este modo, para Suárez, las virtudes no son absolutamente necesarias: sirven para *melius esse*. Para Santo Tomás, en cambio, son imprescindibles: sirven *ad esse*.

señalar todavía, desde otra perspectiva, la relación entre virtud y bienaventuranza<sup>36</sup>. La virtud hace óptimo al acto haciendo que sea la realización del fin de la vida humana. La virtud es un hábito que se ordena, pues, a vivir bien (*qua recte vivitur*). La virtud hace los actos rectos y por tanto hace la vida buena. Aquí encontramos la *rectitudo voluntatis* como prerequisite de la bienaventuranza perfecta *qua per virtutem habetur* (1-2, 5, 5c). La virtud, que es la que hace recta la voluntad, hace que los actos ordenados realicen el fin último del hombre: la bienaventuranza perfecta de la cual la bienaventuranza imperfecta es participación, anticipación y camino (1-2, 55, 4c).

¿De qué modo las virtudes disponen las facultades humanas para este fin? Las virtudes ordenan las operaciones, no solo hacen que resulten *fáciles* de realizar. Es importante subrayar este asunto pues en ocasiones queda de la virtud una imagen reducida a solo “faciliar el acto bueno”. La tarea principal de la virtud no es ésta, sino hacer el acto humano recto, perfecto, bueno. Las acciones propias de la virtud son las *opera rationis quae sunt propria hominis* (1-2, 55, 2, 2m), es decir, los actos humanos ordenados y rectos según el *ordo rationis*, los cuales constituyen la componente subjetiva de la vida feliz<sup>37</sup>. El bien al que nos referimos al hablar de la obra propia de las virtudes es el orden de los actos humanos según el *ordo rationis* del cual la referencia a Dios es el principio estructural (1-2, 55, 4, 2m). Y la rectitud de la que hablamos es la rectitud típica de todos los actos humanos surgida del ejercicio de todas las virtudes, no solo de la virtud de justicia (1-2, 55, 4, 4m). Todas las virtudes inclinan a aquella rectitud que consiste en el *ordo ad finem debitum: amat quidquid amat sub ordine ad Deum*. Antes decíamos que la *rectitudo voluntatis* se requería para la bienaventuranza, ahora precisamos que esta *rectitudo* es fruto las virtudes: *facit autem virtum operacionem ordinatam* (1-2, 55, 2, 1m) *ad finem debitum secundum ordinem rationem*. La importancia decisiva de las virtudes en la vida humana está en que ellas permiten que el hombre alcance su fin último.

Puesto que nuestro propósito es establecer la relación entre la bienaventuranza y los actos humanos en cuanto ejercicio de virtud, nos preguntamos por qué el hombre requiere otras virtudes (las teologales),

<sup>36</sup> Cf. J. O. LARIOS VALENCIA, *op. cit.*, 176-184.

<sup>37</sup> Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, *op. cit.* 171.

distintas de las adquiridas, para alcanzar su fin último<sup>38</sup>. La respuesta tomista dice que las virtudes adquiridas no bastan ya que el fin último del hombre es la comunión con Dios. Para este fin se necesitan virtudes apropiadas. ¿Cuáles? Dado que el orden a Dios concierne al intelecto (conocer a Dios) y a la voluntad (que tiende hacia Dios y lo ama) en esta vida necesitamos respectivamente fe, esperanza y caridad (1-2, 62, 3).

Justifiquemos la necesidad de las virtudes teologales. La virtud perfecciona la naturaleza del sujeto sea aquella creada en orden a la bienaventuranza imperfecta para la cual contamos con las semillas de virtud, sea aquella participada por Dios al hombre que es la naturaleza sobrenatural. Pero en este ámbito no hay “semillas de virtud”, dado que la bienaventuranza a la que el hombre está llamado sobrepasa la naturaleza humana. Por tanto el hombre debe recibir algunos principios por los cuales pueda ordenarse a la bienaventuranza sobrenatural. Estos principios son las virtudes teologales, así llamadas porque se ordenan a Dios y porque sólo Dios puede infundirlas en nosotros por la gracia y la revelación (1-2, 62, 1; 62, 2, 3m). Estas virtudes son distintas de las adquiridas en cuanto hacen referencia a un bien desproporcionado respecto a la naturaleza humana creada, pero que es el fin último del hombre (1-2, 62, 2).

Tenemos necesidad, por tanto, de principios sobrenaturales en el intelecto de fe (*et haec sunt credibilia de quibus est fides*) y en la voluntad de esperanza (en cuanto la voluntad tiende a Dios como fin de algún modo alcanzable) y de caridad (en cuanto se produce una cierta unión con Él)<sup>39</sup>. Hasta aquí hemos analizado, sumariamente, el *subiectum* de las virtudes teologales: qué facultades requieren virtudes teologales y cuáles requieren.

Como hemos dicho, tenemos necesidad absoluta de virtudes en cuanto *habitus* que se añaden a las potencias operativas en el orden natural y sobrenatural<sup>40</sup>. Virtudes distintas, pero conexas. La conexión

<sup>38</sup> Dejamos para mejor ocasión el estudio de las cuestiones 1-2, 56-58 donde se hace un análisis de las facultades operativas humanas y de las virtudes que son claves en la vida moral y que corresponden a cada una de las facultades.

<sup>39</sup> Cf. 1-2, 62, 3. Tal y como hace notar Santo Tomás en este artículo, la caridad transforma de algún modo al amante en el Amado. En este sentido hemos hablado antes de que existe fruición imperfecta de Dios ya en esta vida porque se da una cierta posesión afectiva de Dios.

<sup>40</sup> Virtudes adquiridas en el orden natural a partir de semillas naturales de virtud y virtudes infusas en el orden sobrenatural que, en cuanto sobrepasa la naturaleza humana creada, no contiene semillas de estas virtudes (cf. 1-2, 63, 1).

de las virtudes es estudiada en dos artículos de la cuestión 1-2, 65 (artículos 2-3: ¿Pueden existir virtudes morales sin la caridad?<sup>41</sup> ¿Puede existir caridad sin virtudes morales?).

Santo Tomás distingue entre *virtus secundum rationem vere et perfectae* que son las virtudes infusas (son virtudes en cuanto solo ellas ordenan al hombre a su fin último) y *virtus secundum quid* que son las virtudes adquiridas que ordenan al hombre a un fin particular y no al fin absolutamente último.

Ahora bien, las virtudes morales en cuanto adquiridas naturalmente y en cuanto realizan un fin proporcionado a la naturaleza humana creada pueden existir sin la caridad. Pero las virtudes propiamente dichas, en cuanto realizan el fin sobrenatural del hombre no pueden ser adquiridas y no pueden existir sin la caridad que a su vez necesita de todas las virtudes. La razón se encuentra en la conexión entre todas las virtudes que ahora analizamos.

En primer lugar debemos distinguir entre virtud y amor. En el hombre no se da solo el acto de amor. El hombre tiene necesidad de ser templado, justo, valiente... y esto precisamente porque su amor hacia Dios ha de ser verdadero. Pero los actos de estas virtudes son formalmente distintos del amor. Estas virtudes no pueden existir sin la prudencia porque ella les asigna su “justo medio” y la prudencia tiene necesidad para esta regulación de las intenciones rectas de todas las demás virtudes morales. Pero la prudencia no razona solo al servicio de las intenciones virtuosas sino, todavía más, al servicio del amor de caridad hacia Dios para hacerlo efectivo en todo acto de modo que Él sea amado sobre todas las cosas. La prudencia establece en cada ocasión qué se requiere para salvar este amor a Dios. Por lo tanto, la caridad no puede existir sin la prudencia y ésta no puede alcanzar su objetivo sin las virtudes morales. No solo es necesaria la virtud que dispone bien en orden al fin (caridad), sino también las virtudes que disponen bien respecto de los medios (virtudes morales). Y todas se encuentran conexas en la única prudencia al servicio de la caridad sin la cual no tendrían sentido, ya que en la caridad todas las virtudes alcanzan su fin definitivo.

<sup>41</sup> Detrás de esta pregunta se encuentra la polémica agustiniana contra las virtudes paganas consideradas como vicios y pecados, dado que piensa en virtudes cultivadas para la “gloria humana”. Éste es uno de los temas del *De civitate Dei*.

La conexión entre las virtudes, los dones y la bienaventuranza se estudia en las cuestiones 69 y 70. En ellas, Santo Tomás considera las bienaventuranzas del Evangelio de San Mateo como aquellos actos de los que el hombre es capaz gracias a las virtudes adquiridas, a las teologales y a los dones del Espíritu Santo. Con estos actos excelentes, gracias a la virtud, el hombre es *beatus in spe* en cuanto la esperanza de conseguir el fin surge cuando alguien se mueve en el modo conveniente a él. Por lo tanto la bienaventuranza comienza aquí<sup>42</sup> como resultado de experimentar los frutos de la bienaventuranza (1-2, 69, 1).

Podemos decir que las virtudes de la vida activa disponen a la contemplación, fin último sobrenatural del hombre, porque dejan libre el amor hacia Dios, consintiendo al hombre de conocerlo, dado que no se puede conocer a Dios sin amarlo.

#### CONCLUSIÓN

Recorriendo los núcleos fundamentales de este trabajo podemos decir lo siguiente. Los hábitos virtuosos son disposiciones estables y uniformes que introducen una determinación en los principios operativos de la conducta humana de tal modo que ésta resulta excelente en cuanto a la realización de la vida verdaderamente buena, conforme a la regla de la razón práctica. El ejercicio de hábitos virtuosos constituye la bienaventuranza imperfecta. En ella hemos de diferenciar la bienaventuranza imperfecta contemplativa, como ejercicio de virtudes contemplativas, y la bienaventuranza imperfecta activa como ejercicio de virtudes morales. Esta última, de algún modo, está subordinada a la primera, ya que el fin último del hombre es la contemplación de Dios.

Es importante para nuestra exposición subrayar que las virtudes, tanto las adquiridas como las infusas, son distintas formalmente de la caridad. Y esto diferencia a la ética tomista de la agustiniana. Subrayar también que existe conexión entre estas virtudes y la única prudencia

<sup>42</sup> Estos premios prometidos por las bienaventuranzas comienzan ya en esta vida porque, como hemos dicho, podemos ser bienaventurados en esperanza de dos modos: porque existe una preparación o disposición a la bienaventuranza final bajo la forma del mérito (las buenas obras merecen la futura bienaventuranza y por eso preparan para ella) y mediante una iniciación imperfecta de la futura bienaventuranza que comienza ya en las acciones virtuosas en las que consiste la bienaventuranza imperfecta, participación de la perfecta (cf. C. PANDOLFI, "Prospettive tomiste della beatitudine", *Aquinas* 39/1 (1996) 100-101).

al servicio de la caridad. Esta tesis diferencia la ética tomista de teorías éticas actuales que admiten conflictos irresolubles en ética por los que necesariamente se debe violar alguna virtud, un deber o una norma. En la ética tomista, por la conexión de todas las virtudes, los conflictos pueden ser resueltos sin violar virtudes o deberes<sup>43</sup>.

La bienaventuranza imperfecta, tal como la hemos descrito, es participación, anticipación y camino hacia la bienaventuranza perfecta en cuanto el hombre virtuoso que vive rectamente, manteniendo, a pesar de todo, su voluntad abierta a Dios, lo posee ya en la esperanza, lo goza en la caridad, que transforma afectivamente al amante en el Amado y lo conoce por la fe. En este sentido la bienaventuranza imperfecta no solo es anticipación y participación en la perfecta (aunque existe una distancia infinita entre las dos), sino también camino porque es una preparación para ella: vivir de acuerdo con las virtudes nos hace idóneos y dignos de la bienaventuranza perfecta, que puede alcanzarse únicamente *Deo agente*. Camino también porque esta vida es vía hacia la contemplación de Dios “cara a cara”, el cual camina ya con el virtuoso que lo posee en la intención, aunque imperfectamente.

## RESUMEN

Una vez enmarcado el tratado *De beatitudine* en el conjunto de la *Summa Theologiae* y puesto de relieve la importancia del fin en la acción humana, pretendemos mostrar de qué modo la virtud es necesaria para la bienaventuranza. Con Santo Tomás distinguiremos entre la bienaventuranza perfecta y la imperfecta. Nos centraremos en mostrar que la vida moralmente buena constituye la bienaventuranza imperfecta activa que es participación, anticipación y camino hacia la bienaventuranza perfecta. Además la bienaventuranza imperfecta consta de actos humanos fruto de una voluntad ordenada a Dios, fin último, y por eso mismo ordenados de acuerdo con las virtudes, aquí entendidas no al

<sup>43</sup> El tema de la conexión de las virtudes ya aparecía con claridad en la *Ética a Nicómaco* y también en ella implicaba, en la interpretación que hemos sostenido (cf. J. M. CONDERANA CERRILLO, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, op. cit., 230-232), la posibilidad de resolver conflictos morales sin la necesidad de tener que violar necesariamente una virtud o una norma. Más explícitamente Aristóteles lo sostiene en *Magna Moralia* 1199b 36-1200a 11, obra que Santo Tomás no conoció.

modo de Suárez, como hábitos que hacen fácil la acción buena, sino en sentido tomista como aquello en que consiste la acción buena.

*Palabras clave:* Bienaventuranza perfecta, bienaventuranza imperfecta, virtud, voluntad recta, razón recta.

#### ABSTRACT

Once framed the treaty *De beatitudine* in the overall set of the *Summa Theologiae* and pointed out the importance of considering the end in human action, we intend to show how virtue is needed to achieve happiness. With St. Thomas we shall distinguish between the perfect happiness and the imperfect one. We will focus on showing that the morally good life constitutes the active imperfect happiness which is participation, anticipation and road to the perfect happiness. Moreover imperfect happiness consists of human acts, fruit of a will ordered to God, last end, and therefore ordained according to the virtues, these understood here not according to Suárez's thinking, that is as habits which facilitate the good action, but in a thomistic sense, that is as something that is good action itself.

*Keywords:* Perfect happiness, imperfect happiness, virtue, right will, right reason.