

Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta

Este estudio se divide en tres partes. En primer lugar estudiaremos los textos en que Santo Tomás nos habla de una felicidad imperfecta natural; después veremos cómo Santo Tomás admite una felicidad imperfecta sobrenatural; y, finalmente, trataremos de ver la opinión de Santo Tomás acerca del deseo de Dios en relación con la felicidad perfecta y la discusión de los autores de nuestro siglo sobre la verdadera opinión de Santo Tomás a este respecto.

A) FELICIDAD IMPERFECTA NATURAL, SEGUN SANTO TOMAS

Santo Tomás admite sin lugar a dudas la posibilidad y la existencia real de una felicidad imperfecta natural en esta vida. No tiene, sobre esta felicidad imperfecta, un tratado estructurado como lo tiene para la felicidad perfecta de la Visión Beatífica. Al hablar de esta suprema felicidad del hombre, es cuando Santo Tomás aprovecha para hacer sus observaciones sobre la felicidad imperfecta y lo hace para establecer mejor el carácter deseable de la felicidad con la visión de Dios.

Así Santo Tomás tiene textos en que nos habla de una doble felicidad: la felicidad perfecta de la otra vida y la felicidad imperfecta que se puede tener en esta vida, que hace que puedan llamarse felices los que la poseen. Y esta felicidad imperfecta de esta vida es a la vez de dos clases: felicidad por la vida activa y felicidad por la vida contemplativa:

«Ad quartum dicendum quod duplex est beatitudo sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia autem imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Praesentis autem vitae felicitas est duplex: una quidem secundum vitam activam, alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum,

in X Ethic. Ad felicitatem igitur vitae activae, quae consistit in exterioribus operationibus, divitiae instrumentaliter coadjuvant quia, ut philosophus dicit, in I Ethic., *multa operamur per amicos, per divitias et per civilem potentiam sicut per quaedam organa*. Ad felicitatem autem contemplativae vitae non multum operantur: sed magis impediunt, in quantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quae maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit, in X Ethic., quod *ad actiones multis opus est: speculanti vero nullo talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem*¹.

Santo Tomás tiene además otros textos en que se afirma la felicidad imperfecta. Veamos éste de la I-II:

«In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed haec operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur; et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde philosophus, ponens beatitudinem in hac vita, dicit eam imperfectam... sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut angeli in coelo, sicut dicitur Mt. 22, 30. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur»².

Santo Tomás nos acaba de decir que el hombre no puede tener una felicidad perfecta en esta vida porque la operación por la que el hombre se une a Dios no es continua sino que sufriría interrupciones. Por esto solamente es una felicidad imperfecta la que el hombre tiene en esta vida.

En otro texto de la I-II, Santo Tomás vuelve a afirmar la existencia de una doble felicidad: la perfecta y la felicidad imperfecta. Para la felicidad imperfecta de esta vida, dice, se necesita el cuerpo. Porque la felicidad de esta vida consiste en una operación del entendimiento especulativo y práctico, operación que no puede realizarse sin los fantasmas y con el correspondiente órgano corporal:

«Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo: una imperfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo hujus vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in Primo (q. 84, a. 6.7) habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore»³.

1. II-II, q. 186, a. 3, ad 4.

2. I-II, q. 3, a. 2, ad 4. También: q. 3, a. 6.

3. I-II, q. 4, a. 5. Véase también: q. 4, a. 6; q. 62, a. 1.

Es verdad que cuando Santo Tomás trata de responder a la cuestión en sí misma, acerca de si el hombre puede tener la felicidad en esta vida, su lenguaje pierde fuerza y afirma una participación de la felicidad:

«Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo... omnem malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi... Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest: naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet; bona autem praesentis vitae transitoria sunt... Secundo, si consideretur id in quod specialiter beatitudo consistit, scilicet Visio Divinae Essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita»⁴.

Ni en este texto que acabamos de transcribir de la Suma Teológica, ni en su Comentario a las Sentencias Santo Tomás niega que en esta vida se puede tener una participación de la felicidad:

«Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit»⁵.

Por los textos transcritos y citados, podemos concluir, pues, que Santo Tomás admite la posibilidad y la existencia de una felicidad imperfecta.

En cuanto a las características de la felicidad imperfecta, Santo Tomás las explica en antítesis con la felicidad perfecta, que no puede obtenerse en esta vida.

Así Santo Tomás establece en primer lugar la felicidad imperfecta en la felicidad de esta vida, como hemos visto en varios de los textos transcritos⁶.

La felicidad imperfecta está ligada al movimiento, al cambio. Santo Tomás cita a Aristóteles, según el cual el hombre no puede obtener absolutamente la felicidad sino conforme a su naturaleza, es decir, estando sujeto al cambio:

«Si loquamur de beatitudine imperfecta qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti... et quia beatitudo hujus vitae potest amitti, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo Philosophus di-

4. I-II, q. 5, a. 3.

5. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 4

6. Cfr. también I-II, q. 3, a. 3.

cit in I Ethic. cap. 10, aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, ser *sicut homines quorum natura mutationi subjecta est*»⁷.

“Son felices como hombres”, he aquí otra cualidad de la felicidad imperfecta, a saber, su proporcionalidad a la naturaleza humana y a su capacidad:

«Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem...»⁸.

La felicidad imperfecta de esta vida puede ser obtenida por las solas fuerzas naturales:

«Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit: de quo infra dicitur (q. 63). Sed beatitudo perfecta, sicut supra (q. 3, a. 8) dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae...»⁹.

Como vemos, Santo Tomás habla de la felicidad imperfecta, con ocasión de la felicidad perfecta. La felicidad imperfecta viene a ser como un análogo inferior de la felicidad con la visión de Dios. No es extraño, pues, que Santo Tomás para designarla emplee palabras como:

- *aliqua participatio* (I-II, a. 3, a. 6 ad 2)
- *similitudinaria beatitudo* (De Malo a. 5, a. 1-5)
- *similitudo perfecta beatitudinis* (I-II, q. 3, a. 6 ad 2)
- *incoatio seu participatio beatitudinis* (I-II, q. 66, a. 5 ad 2)
- *quodammodo beatitudo* (I-II, a. 62, a. 1; q. 66, a. 3 ad 1).

Así pues, la felicidad imperfecta no puede llamarse bienaventuranza más que por analogía con respecto a la felicidad perfecta. Por esta razón es llamada imperfecta, imperfección que le viene de parte del objeto mismo de la felicidad, que no es visto según su misma esencia:

«Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius objecti beatitudinis,

7. I-II, q. 5, a. 4.

8. I-II, q. 62, a. 1.

9. I-II, q. 5, a. 5

quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ex parte ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra (q. 3, a. 2) dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto»¹⁰.

Pero esta imperfección, no supone de ninguna manera la negación de la felicidad imperfecta. Por otra parte, se puede hablar de una perfección en materia de la felicidad imperfecta. En la medida en que existe para el hombre un bien supremo accesible en esta vida, su posesión llevará una perfección que puede ser poseída por las fuerzas naturales¹¹.

Santo Tomás dice además que existe en esta vida una cierta participación de la felicidad según que el hombre es perfecto en la posesión de ciertos bienes¹².

De un modo general, se puede afirmar que la última perfección del hombre sobre la tierra consistirá en una cierta posesión perfecta de un bien creado o de una aprehensión inadecuada del bien increado. De la misma manera que el bien creado es una semejanza y participación del bien increado, la posesión de un bien creado es una felicidad semejante y una participación de la felicidad perfecta:

«Vera autem beatitudo hominis attenditur secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo»¹³.

Con lo dicho queda demostrado suficientemente la existencia, según Santo Tomás, de una felicidad imperfecta natural en esta vida. Veamos ya su opinión sobre la existencia de una felicidad imperfecta en la otra vida.

10. I-II, q. 5, a. 3, ad 2.

11. I-II, q. 62, a. 1.

12. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, sol. 4.

13. *De Malo*, q. 5, a. 1, ad 5.

B) FELICIDAD IMPERFECTA EN LA OTRA VIDA

Santo Tomás tiene algunas afirmaciones sobre la felicidad imperfecta de la otra vida, cuando habla de paso de la situación de los justos antiguos del Seno de Abraham, que esperaban allí la futura liberación de Cristo.

En primer lugar, Santo Tomás en la Suma Teológica nos describe el estado de aquellos justos como una *requies* sin dolor alguno corporal. El único dolor era el de la dilación de la Visión Beatífica:

«Ad quantum dicendum quod sinus Abrahae potest secundum duo considerari. Uno modo, secundum quietem quae ibi erat a poena sensibili. Et quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriae speratae. Et secundum hoc habebat rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahae illa requies beatorum: non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahae esse dolores»¹⁴.

Más adelante, al responder a una dificultad de la Carta de San Agustín *ad Evodium*, Santo Tomás afirma que Cristo no bajó a los infiernos para librar a los justos antiguos de dolores, porque no los tenían, sino para darles la liberación del dolor por la dilación de la gloria, por la que al mismo tiempo estaban esperando y esta esperanza era causa de una gran felicidad. Así que aquellos justos antes de la venida de Cristo eran felices por la esperanza de la visión de Dios, aunque todavía no eran perfectamente felices con la realidad de la visión beatífica:

«Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui aestimabant antiquos justos, ante adventum Christi, in inferno doloribus poenarum fuisse subjectos. Unde, parum ante verba inducta praemittit dicens: *Addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut, Dominus cum in infernum venisset, ab illis doloribus solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cuius sinum pius etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video.* Et ideo, cum postea subdit *se nondum invenisse quid descensus ad inferos antiquis justis contulerit*, intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum. Contulit tamen eis quantum ad adoptionem gloriae: et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriae. Ex cuius tamen spe magnum gaudium habebant: secundum illud Jo. 8, 56: *Abraham, Pater vester, exultavit ut videret diem meum.* Et ideo subdit: *A quibus*

14. III, q. 52, a. 2, ad 4.

eum, secundum beatificam praesentiam suae divinitatis, numquam vi-deo recessisse, in quantum scilicet, etiam ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re»¹⁵.

Con estos dos textos de Santo Tomás que acabamos de ver, podemos constatar que el Santo Doctor admite la posibilidad y la existencia de una felicidad imperfecta sobrenatural después de la muerte. La describe como un estado de descanso (*requies*), sin dolor alguno corporal, con un gran gozo por la esperanza cierta de poseer la felicidad con la visión beatífica, aunque con el dolor que, según Santo Tomás, supone la dilación de la felicidad perfecta del cielo.

C) EL DESEO DE DIOS SEGUN SANTO TOMAS

Se ha discutido mucho, sobre todo en nuestro siglo, sobre la opinión de Santo Tomás acerca del deseo de Dios y de la felicidad con la visión beatífica y acerca de la posibilidad de demostrar que la felicidad perfecta sea la única y verdadera felicidad del hombre.

Según De Broglie¹⁶, los textos de Santo Tomás se clasifican en dos series: 1) Unos parecen presentar la visión beatífica como la única verdadera felicidad de la creatura espiritual; 2) Otros afirman muy claramente que esta felicidad perfecta sobrenatural sobrepuja absolutamente las fuerzas y las exigencias de la creatura.

La primera serie de textos de Santo Tomás, tiene como contexto la felicidad o la visión beatífica. Pueden citarse los siguientes:

— *Suma Teológica*, I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; *Contra Gentiles*, n. 25-51; *Compendium Theol.*, I, c. 104.

La segunda serie de textos los hallamos cuando Santo Tomás trata: a) de los medios para conseguir la felicidad:

— *Suma Teológica*, I, q. 12, a. 4-5; I-II, q. 5, a. 5; *Contra Gentiles*, III, n. 52-53.

b) Cuando trata de la gracia:

— *Suma Teológica*, I-II, q. 109; *De Veritate*, q. 27 y también: I, q. 62.

c) Cuando trata de las virtudes:

— *Suma Teológica*, I-II, q. 62; *De virtutibus*, a. 10.

15. III, q. 52, a. 5, ad 1.

16. G. DE BROGLIE, *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam, en Gregorianum* 9 (1928) 628-630.

La discusión de los autores se refiere principalmente a los textos de la primera serie.

Según que los autores den mayor importancia a unos o a otros textos, pueden clasificarse en dos sentencias distintas. Así, unos pretenden rehabilitar, en nombre de Santo Tomás, la idea de una finalidad sobrenatural *inscrita en la misma naturaleza del hombre*; mientras que otros, también en nombre de Santo Tomás, insisten en la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural, subrayando la absoluta gratuidad de este último. Entre estas dos sentencias, otros autores buscan una solución intermedia. Hay que observar que en cada una de estas opiniones militan grandes comentaristas del Doctor de Aquino.

En el fondo, lo que está en cuestión es la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Las dos interpretaciones extremas corresponden a dos concepciones distintas de lo sobrenatural, una más intrínseca y otra más extrínseca.

Veamos ya las tres sentencias de los autores, según que su tendencia sea intrínseca, extrínseca o intermedia.

a) *Tendencia intrínseca*

Entre los autores que sostienen esta tendencia intrínseca del orden sobrenatural y del deseo de Dios y de la felicidad perfecta con la visión beatífica, podemos enumerar a los siguientes: Brandt, Brisbois, Cuervo, Doucet, Heinen, Laporta y O'Mahony cuya contribución al estudio de este problema es muy importante¹⁷.

De Brandt y Dom Laporta sostienen que Santo Tomás no ha dudado en reconocer a la naturaleza espiritual un apetito innato de la visión beatífica, apetito que no es solamente potencia obediencial, sino una ordenación metafísica.

17. E. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon S. Thomas*, en *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936) 1.108-13; *Id.*, 58 (1931) 950-952; M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética inmanentista*, en *Ciencia Tomista* 38 (1928) 332-348; 39 (1929) 5-36; 45 (1932) 289-317; V. DOUCET, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta theologos a saec. XIII ad XX*, en *Antonianum* (1929) 167-208; V. HEINEN, *Die Erkenntnis theoretische Bedeutung des Desiderium Naturale bei Thomas von Aquin*, Bonn-Cheurig 1927, 50 pp.; P. O'MAHONY, *The desire of God in the Philosophy of saint Thomas Aquinas*, Dublin and Cork, Univ. Press, a. 1929; A. R. MOTTE, *Désir naturel et beatitude surnaturelle*, en *Bulletin Thomiste* (1932) 651-655.

Para O'Mahony, Santo Tomás defiende que la felicidad con la visión beatífica es necesariamente sobrenatural para el hombre, porque es natural sólo a Dios¹⁸. Por ello, nuestra orientación natural hacia la visión intuitiva sobrepasa el papel de nuestra eficiencia natural. Aunque la visión beatífica está más allá de nuestros medios activos para conseguirla, es hacia ella que estamos orientados por nuestra misma naturaleza.

Con la misma firmeza, Doucet sostiene que según Santo Tomás, existe un apetito natural innato de la felicidad sobrenatural perfecta. Este apetito innato de la visión de Dios habría sido admitido comúnmente desde el siglo XIII al XVI. En la época de la reforma protestante, hubo la tendencia a reducirlo a una mera no-repugnancia de la destinación al orden sobrenatural. En nuestro siglo, se ha vuelto a subrayar este deseo innato de la visión de Dios...¹⁹.

En general, los trabajos de los autores que hemos agrupado bajo la tendencia intrínseca, tienen el mérito de haber rechazado toda atenuación de los textos muy fuertes de Santo Tomás acerca de nuestra destinación al orden sobrenatural y a la felicidad perfecta. Y tienen el mérito de haber percibido claramente un aspecto importante del tomismo: la unidad concreta del plan de Dios sobre la creatura intelectual.

Después de siglos de especulación, después de las dudas doctrinales contra el protestantismo, bayanismo y jansenismo, la distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural, ha sido acentuada de tal manera que la visión del mundo quizá esté afectada de un dualismo excesivo. Por el antropomorfismo que llevamos dentro, quizá nos representemos un orden natural autosuficiente, incapaz de desear otra cosa. Y quizá veamos la decisión de Dios de elevar el hombre al orden sobrenatural como algo completamente extrínseco a nosotros.

Pero esto es contrario a la visión de Santo Tomás, que aunque distingue claramente entre el orden de la naturaleza y de la gracia, sin embargo ha hecho notar la profunda unidad del plan divino y ha hecho notar que el hombre ha sido creado para la felicidad con

18. I, q. 62, a. 4.

19. Doucet cita a varios autores que han contribuido a resucitar la antigua tradición medieval, entre los que figuran: Marechal, Dom Laporta, De Brandt y O'Mahony. También cita a Brisbois en el campo del deseo innato de ver a Dios, pero en la recensión de Brisbois del libro de O'Mahony, se ve que no admite el *pondus naturae* de Escoto y de Doucet.

la visión beatífica, fin sobrenatural que sólo se obtiene con medios gratuitos²⁰.

Los autores de esta tendencia intrinsecista, después que han subrayado a qué punto se unen, según Santo Tomás, la naturaleza y la gracia, sostienen esta única finalidad sobrenatural, por una hipótesis absoluta que la razón no podría rehusar sin hacer del hombre un ser ininteligible. Así, la destinación metafísica del hombre a la visión beatífica se impone a los filósofos. La visión beatífica sobrepasa los medios activos del hombre, ya que solamente por la gracia se puede conseguir tal finalidad.

La concepción de estos autores suscita problemas de distinto tipo:

a) Problemas metafísicos: ¿No es contradictoria una finalidad sin medios proporcionados para conseguirla? Y si los medios sobrenaturales escapan a la razón, ¿sobre qué se puede establecer racionalmente una finalidad de orden sobrenatural?

b) Problemas exegéticos: ¿Se trata realmente, según Santo Tomás, de una finalidad intrínseca de la naturaleza? ¿Es un deseo innato el deseo de ver a Dios?

c) Problemas metodológicos: La visión de Santo Tomás sobre el dinamismo del hombre finalizado por la felicidad con la visión beatífica, indudable para la fe de un cristiano, ¿se da por válida a los ojos de la pura razón? Si realmente el hombre ha sido creado para la visión de Dios, ¿tiene la posibilidad de darse cuenta de ello?

d) Problemas teológicos: ¿No queda comprometida la gratuidad del orden sobrenatural, si por naturaleza estamos orientados a la felicidad con la visión de Dios?

Por todos estos problemas, la sentencia intrinsecista del deseo de Dios y de la destinación al orden sobrenatural, ha sido muy combatida por los autores que sostienen la llamada postura tradicional, que exponemos a continuación.

b) *Postura extrinsecista*

Los fautores de la sentencia extrinsecista son, entre otros: Bruckmann, Cathrein, Garrigou-Lagrange, Lennerz, Pelster, Pirota, Valzaretta, Van der Meersch²¹.

La preocupación fundamental de los autores de la tendencia ex-

20. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 2; *Ibid.*, q. 10, a. 11, ad 7; I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

21. Cfr. W. D. BRUCKMANN, *The natural and supernatural end of the intel-*

trinsecista es distinguir bien el orden natural del sobrenatural y resaltar la absoluta gratuidad de este último.

Intentan ante todo encontrar el dogma en Santo Tomás, por lo que se encuentran con dificultades ante la exégesis de ciertos textos del Santo Doctor. Declaran que la finalidad sobrenatural del hombre es imposible de discernir para la razón. De este modo el alcance del argumento del deseo natural de Dios es reducido de un modo considerable.

En primer lugar, estos autores se oponen enérgicamente a que en el hombre haya una tendencia ontológica a la felicidad con la visión beatífica.

La razón principal contra la tendencia ontológica a la visión beatífica, según Garrigou-Lagrange, es que el poner la visión beatífica como único fin último posible del hombre, es admitir una desproporción entre la finalidad y la eficiencia del hombre, entre una inclinación y la realización de la misma, y esto es inadmisibles según la doctrina tomista. Además, ello nos llevaría a negar la necesidad de la gracia para elevar la esencia del alma, como las virtudes infusas elevan las facultades naturales.

Según estos autores, que son preferentemente teólogos, no hace falta encontrar un punto de unión entre lo natural y lo sobrenatural. Una felicidad natural, proporcionada a la capacidad y a las fuerzas del hombre, basta para satisfacer a todos nuestros deseos naturales. En concreto, Pelster y Cathrein sostienen contra Elter que es posible una *felicidad perfecta natural* sin la visión beatífica.

Pero, como se ha visto al principio de este capítulo, la afirmación de una felicidad perfecta natural no es ciertamente doctrina de Santo Tomás. Precisamente en el tratado "De Beatitudine" en la Suma y en el tercer libro Contra Gentiles, Santo Tomás ha sabido descubrir en el hombre una profundidad tal, que las profundas aspiraciones suyas no pueden llenarse a no ser con la felicidad perfecta de la visión beatífica. No desear a Dios en su misma esencia,

lect, en *New Scholastik* 5 (1931) 219-233; V. CATHREIN, *De naturali hominis beatitudine*, en *Gregorianum* 11 (1930) 398-409; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, en *Revue Thomiste* 11 (1928) 474-478; H. LENNERZ, *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?*, en *Scholastik* 5 (1930) 102-108; F. PELSTER, *Zur Frage nach der Möglichkeit einer "Beatitudo naturalis"*, en *Scholastik* 4 (1929) 255-260; A. M. PIROTTA, *Disputatio de potentia oboedientiali juxta thomisticam doctrinam*, en *Divus Thomas* 32 (1929) 574-585, 560-575; F. VALZARETTI, *De natura appetitus naturalis*, en *Angelicum* 6 (1929) 352-386; 519-544; M. J. VAN DER MEERSCH, *De notione entis supernaturalis*, en *Ephem.Theol.Lovan.* 7 (1930) 227-263.

es una imperfección incompatible con la verdadera felicidad²². Aunque también ha quedado claro que Santo Tomás admite una felicidad imperfecta natural, proporcionada a la capacidad y a las fuerzas naturales.

Todos los autores de este grupo, parecen de acuerdo en limitar la importancia de la demostración de Santo Tomás del deseo innato de la visión de Dios, al revés de lo que sucedía con los autores del grupo anterior que la amplificaban. Según los autores de la sentencia extrinsecista, con la demostración de Santo Tomás se trata únicamente de demostrar la no-imposibilidad de la visión beatífica, de establecer de modo negativo y con cierta probabilidad un deseo condicional e inestable de la visión de Dios.

Es verdad que Santo Tomás intentaba refutar a algunos que rechazaban la visión intuitiva de la esencia divina a causa de su imposibilidad²³, pero esto no autoriza a minimizar la fuerza de su argumentación sobre el deseo de Dios.

Cuervo y Du Monde dicen que todas las dificultades desaparecen, si se reconoce que Santo Tomás habla como un teólogo, dando por supuesta una naturaleza que ya se halla en estado de elevación gratuita al orden sobrenatural y a la felicidad perfecta con la visión beatífica. En este caso el deseo de Dios puede ser exigitivo, sin ir en contra de la gratuidad y de la trascendencia de lo sobrenatural. Nada se opone a que Santo Tomás, al discutir con los filósofos árabes sobre la visión beatífica, haya argumentado a base de una revelación aceptada por él y por sus adversarios.

Pero en esta hipótesis, la argumentación de Santo Tomás probaría demasiado. Ciertamente Santo Tomás, al hablar por ejemplo, sobre el limbo de los niños, no ha reconocido que la razón natural pueda dar solución a los problemas de nuestro fin último sobrenatural²⁴.

Además, Santo Tomás demuestra una gran preocupación por hacer transparentes con la luz de la razón todas las verdades de fe que se pueda²⁵. Es difícil, por tanto, admitir que la lenta ascensión dialéctica de los tres primeros libros *Contra Gentiles*, en lo relacionado a la felicidad con la visión beatífica, esté destituido de todo valor a los ojos de la sola razón. Las razones empleadas parecen de

22. I-II, q. 5, a. 2, ad 2.

23. *II Sent.*, dist. 23, q. 2. a. 1, 4.

24. *Contra Gent.*, I, c. 5; *De Malo*, q. 5, a. 3.

25. *Contra Gent.*, I, c. 2.

orden filosófico y es a los filósofos árabes y a sus discípulos latinos a quienes se dirige Santo Tomás para convencerlos en su propio terreno, acerca de la insuficiencia de sus enseñanzas sobre el fin último, según las cuales la suprema felicidad consistía en la contemplación científica (Avempace) o en la contemplación de las sustancias separadas, cosa hecha posible con nuestra unión al intelecto agente (Alexandre y Averroes).

Así pues, la argumentación de Santo Tomás sobre el deseo de Dios y la Visión beatífica se dirige no sólo a los teólogos, sino también a los filósofos. Los filósofos aparecen en los capítulos 41-51 del libro III de la Suma Contra Gentiles; los teólogos, en el capítulo 54 con otras razones y con una refutación apropiada.

Cuervo y Du Monde, que siguen a Cayetano, desconocen además todo el interés del esfuerzo de Santo Tomás en su argumentación del deseo de Dios y la visión beatífica. Se trataba de descubrir una cierta conexión entre la naturaleza espiritual y su destino a la visión beatífica, que le asegurara a esta última un cierto estatuto racional. Santo Tomás cree haber encontrado el término medio deseado en el deseo natural de conocer que tiene la creatura intelectual. No piensa ser objeto de burla de los infieles, al encaminarlos así hacia una felicidad perfecta sobrenatural, que ya era suspirada por los mejores de entre ellos en el fondo de sus corazones²⁶.

Así pues, parece difícil, a pesar de las observaciones hechas por el grupo de teólogos (extrinsecistas), sostener que Santo Tomás no haya querido dar valor racional serio a los argumentos del deseo de Dios y la visión beatífica.

c) *Sentencia intermedia*

Otros autores, no conformes con las dos sentencias anteriores sobre la interpretación del deseo de Dios en Santo Tomás, intentan un camino intermedio. Entre otros, se pueden citar los siguientes: De Broglie, Charlier, Fernández, Motte, Roland-Gosselin y Tranchó²⁷.

26. *Contra Gent.*, c. 48 final.

27. G. DE BROGLIE, *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam*, en *Gregorianum* 9 (1928) 628-630; A. CHARLIER, *Puissance passive et désir naturel*, en *Ephem.Théol.Lovan.* 7 (1930) 5-28, 639-662; A. FERNANDEZ, *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud divum Thomas ejusque Scholam*, en *Divus Thomas* 33 (1930) 5-28, 503-527; MOTTE, O. c., pp. 661-666; M. D. ROLAND-GOSS-LIN, *Béatitude et désir naturel*, en *Revue de Sc. Phil. et Théol.* 18 (1929) 193-222; A. TRANCHO, *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, en *Ciencia Tomista* 44 (1931) 447-468.

Estos autores están de acuerdo en afirmar que en ninguna de las dos sentencias anteriores se respeta suficientemente la opinión de Santo Tomás. Afirman que el deseo natural de Dios, en sentido de finalidad ontológica de la primera sentencia, probaría demasiado; en sentido de deseo ilícito condicional, no probaría bastante.

Contra la primera sentencia, estos autores opinan que el argumento del deseo natural pone en cuestión un deseo ilícito de la visión de Dios, pero no una aspiración innata en el plano de la naturaleza.

Contra la segunda, quieren salvar el carácter natural de este deseo y su unión con la naturaleza, fundamento de su valor.

Hay que reconocer que estos autores se expresan de manera muy diferente. Así Charlier y Trancho consideran principalmente el deseo de ver a Dios bajo su forma explícita, después de un conocimiento reflejo del mismo. De Broglie y Fernández, en cambio, bajo su forma implícita bajo el deseo que tenemos del Bien Supremo. Roland-Gosselin habla de un deseo eventual, cuya explicitación psicológica consciente depende de ciertas condiciones, y que se funda en la naturaleza del espíritu, no haciendo falta sino que se realicen las condiciones.

Así los autores de la sentencia intermedia admiten un deseo de Dios condicionado en su explicitación y en su realización. No es un deseo de Dios "condicional", sino categórico. Pues la condición no está integrada en el objeto del deseo, ya que no hace referencia al contenido del deseo, sino a su aparición o a su satisfacción.

Este deseo está inserto en la naturaleza no en virtud de una tendencia innata de la misma, puesto que se trata de un deseo eventual, condicionado por la misma naturaleza y además por el libre desarrollo de la actividad consciente y por la adquisición de ciertos conocimientos que no son innatos.

En este sentido habría que afirmar que no se trata de un "deseo natural". Pues la felicidad con la visión beatífica no se halla implicada directamente en la misma tendencia, sino que tan sólo se halla implicada en virtud de una determinación eventual.

Por consiguiente, lo que es innato no es precisamente el deseo de ver a Dios, sino la ley íntima de la inteligencia, según la cual se empieza con la búsqueda de la verdad y del bien, se continúa con la búsqueda de Dios y se termina con el deseo de la felicidad con la visión beatífica. El fundamento de este argumento, no es simplemente un hecho psicológico, sino la ley de la naturaleza que está

bajo este hecho. De ahí su fuerza metafísica. De modo que los autores de la sentencia intermedia concluyen con firmeza que el deseo de ver a Dios se acopla de tal modo a la naturaleza intelectual, que no puede ser vano. Por consiguiente, la visión de Dios no es imposible.

Admiten, como deben hacerlo para respetar la gratuidad de lo sobrenatural, que la satisfacción de este deseo elícito sobrepasa las fuerzas de la naturaleza.

No admiten una tendencia activa del hombre a la felicidad con la visión de Dios, a no ser después de la intervención gratuita de Dios destinando el hombre al fin sobrenatural. Antes de esta intervención, no admiten más que una finalidad obediencial, como afirma Roland-Gosselin, porque permanece envuelta de tal manera en nuestra potencia pasiva, que sólo Dios puede hacer de la misma una realidad positiva.

En conclusión, por el camino que sigue esta tercera sentencia intermedia, no parece imposible encontrar una interpretación de Santo Tomás que satisfaga. Se limita el valor de la argumentación en extensión, pero no en calidad. No se concluye que haya una orientación efectiva ontológica del hombre hacia la felicidad perfecta con la visión beatífica, sino solamente se concluye que existe la posibilidad de una destinación al fin sobrenatural. Pero, dentro de estos límites no se quita toda validez racional del argumento de Santo Tomás del deseo de Dios.

Y como conclusión final de todo el capítulo, diremos que aun en el caso de que realmente hubiera que interpretar el deseo de Dios según Santo Tomás, en sentido de un deseo ontológico, hay que tener en cuenta que la gratuidad del sobrenatural exige la posibilidad de una felicidad imperfecta, felicidad imperfecta que de hecho, como hemos visto, admitió Santo Tomás tanto en el sentido de felicidad imperfecta natural en esta vida, como en sentido de felicidad imperfecta sobrenatural en la otra vida en los justos del Limbo, a la que añade un dolor por la dilación de la felicidad perfecta, sin duda a causa del deseo de Dios frustrado temporalmente, pero compensado dicho dolor con el gran gozo de la esperanza cierta de la felicidad suprema con la visión beatífica.