

Manuel Triana Ortiz

¿Quiere Ud. ver a Dios? Sobre “el deseo natural de ver a Dios” según la *Suma contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino

Summary: *It seems to us that the existence of a “natural wish to contemplate God” in Summa contra Gentiles breaks the theory of the relation between intelligence and will shown in the same Saint Thomas’ book. In addition to the indicated theory, this article explains the importance of that wish in Aquinas’ work and points to the difference between appetite and wish as a solution to the problem.*

Resumen: *Parece que la existencia de un “deseo natural de ver a Dios” del que se habla en la Summa contra Gentiles no se enmarca en la teoría de la relación entre inteligencia y voluntad señalada en el mismo libro de Santo Tomás. El artículo expone, además de la teoría señalada, la importancia de este deseo en la obra del Santo, y señala, al final, la distinción entre apetito y deseo como solución al problema.*

¿Quiere Ud. ver a Dios? Una pregunta formulada así, directamente, sin preámbulos, puede generar diversas reacciones: “... no... no, yo todavía no quiero morir” —podría oírse—, o, “no, no me interesa”, o un sí sin titubeos. También se podría escuchar: —“¿Por qué querer ver algo que se sabe no existe?”, o, —“¿puede un ser humano ver a Dios?”¹ Finalmente podría asentirse justificadamente.

De las reacciones anotadas las tres primeras revelan más espontaneidad, mientras que las tres últimas muestran algún grado de reflexión. De la última respuesta, tal vez una de las justificaciones más celebres y de mayor vigencia e impacto,

aún en nuestro siglo, sigue siendo la de Tomás de Aquino. Según el Santo, el sí indubitable se debe a que existe en los seres humanos un “deseo natural” de ver a Dios.

La primera mitad de nuestro siglo ha sido testigo de controversias que se han dado alrededor de esta justificación. El problema más comúnmente estudiado ha sido la forma como debe entenderse el significado de la naturalidad de este deseo, teniendo en cuenta, por una parte, que ver a Dios es imposible para una criatura humana por sus propias fuerzas, y, por otra, que sería absurda la existencia de un deseo cuyo objeto no se pueda alcanzar. Este tema sigue teniendo actualidad en los círculos tomistas. Prueba de ello son algunos textos que se han escrito en esta década, según se puede apreciar en la bibliografía de este ensayo.

Ahora bien, el problema que queremos enfocar en este artículo no atiende directamente al anterior, aunque sí lo hace en forma indirecta. Tiene que ver con las implicaciones de la existencia de un deseo semejante en la relación entre inteligencia y voluntad. Según la misma teoría tomista, la voluntad se mueve según los bienes presentados por la inteligencia. Por su parte, que haya un deseo natural hace pensar que es un deseo generalizado a todos los hombres. ¿Puede acaso existir un deseo natural de ver a Dios, por consiguiente impreso en la voluntad, sin un conocimiento previo?

En la bibliografía consultada, el tema anterior se incluye en el marco de las perspectivas desde las que se hacen los análisis, sin por ello problematizarse. De esta bibliografía es necesario

destacar unos textos relacionados entre sí por su aporte a las siguientes páginas: un libro publicado hace más de 30 años, el de Jorge Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Saint Thomas d'Aquin*² parece ser un punto de referencia obligado para el abordaje del tema debido a la recopilación de planteamientos y el tratamiento que hace el autor desde diferentes perspectivas, así como a las citas que hacen de él otras personas. En el libro mencionado, el autor sostiene la naturaleza del deseo fundado en la perspectiva metafísica del fin de la voluntad, el cual puede ser logrado con la intervención divina, sin que por ello cambie la naturaleza de esta facultad. Por otra parte, en un artículo reciente, Guillermo Jorge Cambiasso³ discrepa de Laporta, apoyándose en una distinción de términos documentada filológicamente en la *Suma Contra Gentiles*, por la cual llega a señalar que en el deseo referido en cuanto tal, media una aprehensión, razón por la que no se le puede identificar con una inclinación genérica de las sustancias intelectuales hacia el fin y el bien general. En el presente artículo se reafirma la posición del último autor, mediante una reflexión sobre este deseo que se hace desde la inquietud de si la existencia de un deseo semejante afecta la teoría de la relación entre la inteligencia y la voluntad, presente ya en la misma obra.

La razón de la elección de la *Suma Contra Gentiles* (en adelante SCG), como texto base de esta investigación señalada en el título de estas páginas, obedece no sólo a que es la obra en que el mencionado deseo aparece nombrado por primera vez en los escritos de Tomás de Aquino sino a que el tema es mencionado repetidas veces⁴. Ciertamente que la obra de Santo Tomás es la obra de un teólogo. Pero en este libro como en otros, nos encontramos al teólogo haciendo filosofía para mostrar la racionalidad de su perspectiva de la fe. Precisamente el tema de la visión de Dios se encuentra en la parte más filosófica de la SCG, donde el autor procura más argumentos racionales que aquellos de fe basados en la Escritura.

Frente a los textos en que aparece mencionado el deseo de ver a Dios en la SCG nos preguntamos, en primer lugar, por el significado más

amplio, así como por la forma en que se enmarca tal deseo en el contexto general del pensamiento tomista, dado que, *prima facie*, el Santo no lo enfoca directamente, sino que lo incluye en el contexto de otros problemas, por lo que parecerían menciones más bien aisladas. Por su parte, en la interpretación del significado de este deseo, algunos autores como el P. Walgrave⁵ consideran que su interés radica en su carácter antropológico; sin embargo, como veremos, en el contexto de su pensamiento trasciende este carácter. Trataremos de mostrar en un primer apartado que semejante deseo se orienta a un aspecto fundamental en la obra de Santo Tomás, por lo que tiene implicaciones más amplias. Sin embargo, el tratamiento de este subtema será breve, pues nos interesa más centrarnos en la inquietud de si un deseo tal rompe la relación señalada en la misma obra entre inteligencia y voluntad. No nos referiremos a la controversia de si este deseo es natural o sobrenatural⁶. Nos atenemos a lo que señala Santo Tomás en la obra en estudio, es decir que se trata de un deseo natural, que para ser satisfecho necesita del concurso divino⁷.

Contexto y significado del "Deseo natural de ver a Dios" en la *Suma contra Gentiles*⁸

Los textos de la SCG en que más se menciona el referido deseo aparecen en la primera parte del libro III. En general, este libro está dedicado a presentar lo que el autor entiende por la autoridad divina, como se indica a continuación: una vez que ha planteado la necesidad de tener como punto de partida a Dios y ha reflexionado sobre Él —cuya demostración racional tanto de su existencia como de su naturaleza se presenta en el libro I— y habiendo estudiado la creación como obra divina, pasa a mostrar que Dios, agente voluntario, imprime en cada ser una forma que le determina en cuanto ente y le da un principio de acción. En virtud de este último, el ente actúa siempre, y en cada caso particular, movido por un fin natural. Si bien este fin no es su esencia, sí constituye parte de su naturaleza⁹. Tal fin es a su vez su propio bien, y el que le define los

demás bienes, dado que es apetecido por convenirle al agente para su propia perfección^{10, 11}. Dios gobierna entonces a todas sus criaturas por medio de la forma dada a cada una, y simultáneamente mediante los fines por los que cada uno actúa: en cuanto ente, cada ser está orientado a permanecer en el ser y a buscar su propia perfección, lo cual define los bienes que le convienen.

Por otra parte, Santo Tomás señala que la diversidad de fines-bienes de las distintas especies, géneros e individuos, se ordenan últimamente a un único fin-bien¹². Al ser Dios absolutamente perfecto y el acto puro por excelencia, e incluir además en sí todas las perfecciones, y por ser además el Bien por esencia —del cual participan los demás seres— es el Bien Supremo¹³. De esta manera el conjunto inmenso de todas las formas creadas se unifican por una referencia común a un mismo modelo trascendente, el cual es la Forma Increada. Dios se constituye en la causa ejemplar de todo lo que es, y el fin del conjunto de todos los entes creados¹⁴, de allí que su gobierno sea tanto por ser Creador, como por la atracción que ejerce sobre las criaturas.

En el libro III, el Aquinate pasa a señalar la diferencia que hay entre los seres naturales y las sustancias intelectuales. Esta diferencia radica en varios aspectos, de los cuales el más importante es el que se refiere al principio de movimiento de cada uno de ellos. De los seres naturales no se puede decir, en sentido estricto, que actúan, sino que más bien son movidos por agentes externos. Si bien las formas sentidas o imaginadas están en los seres animales, su capacidad de moverse parte, sin embargo, del exterior, es decir de los objetos que producen las apetencias y las imágenes. En cambio de los seres intelectuales en cuanto tales sí puede decirse propiamente que actúan. En ellos, la forma conocida y aprehendida como un bien, es el resultado de una acción de la inteligencia sobre los datos sensibles, por los que se puede decir que tal forma es un producto de esta facultad. Luego, la misma inteligencia presentará los bienes a la voluntad, y por ello se puede considerar a aquélla como principio del movimiento. De ahí que se diga que los seres intelectuales tienen el principio de acción en sí mismos.

Todo lo anterior lleva a pensar que, a diferencia de los seres sin entendimiento, los seres intelectuales pueden saber a cual fin dirigen su acción y apetecerlo como un bien¹⁵. Precisamente la posibilidad de conocer el fin de sus acciones les da a los seres intelectuales la mayor dignidad entre todas las criaturas: la de conocer, o ver a Dios¹⁶ como fin último, no sólo de sí mismos, sino de todos los seres creados¹⁷. De esta manera se logra una semejanza de la creación con su creador, ya no únicamente por la perfección a que tienden los seres, sino además porque algunos de ellos tienen operaciones semejantes a las divinas, como conocer y querer, analógicamente hablando, y pueden aplicarlas para conocer y amar a su propio creador. Está previsto entonces, por el Creador, que se dé el retorno de la creación a su propia fuente y origen que es Él mismo, y los seres intelectuales son las criaturas mediante las cuales se podría realizar este retorno¹⁸. En este contexto, el deseo de ver a Dios, no señala solamente una inclinación especial de una criatura particular, sino que en él está expresada también la tendencia de toda la creación de retornar a su Creador¹⁹, de tal manera que en esta inclinación todo el universo cobra la plenitud de su sentido. Ahora bien, siguiendo la enseñanza cristiana, Santo Tomás señala que es propio del designio divino elegir aquellos que alcanzan a gozar realmente de la visión de Dios. En todo caso, ya fuéramos todos los seres humanos o se tratara sólo de una parte, la visión de Dios de los elegidos, es lo que da sentido último al universo en toda su extensión temporo-espacial. Así podemos deducirlo desde el *Comentario a las Sentencias*, donde el Santo afirma que:

El movimiento de los cielos y todas las causas naturales colaboran en la predestinación en la medida en que, por su acción se lleva a cabo la generación y la conservación de los elegidos²⁰.

El deseo natural de ver a Dios y sus implicaciones

Una vez planteado el significado del deseo de ver a Dios según la SCG en el marco de un enfoque global, nos dirigimos a continuación a la

perspectiva psicológica del sujeto agente, para procurar una respuesta a la cuestión de si el deseo de ver a Dios es, en cuanto deseo, algo semejante a un *a-priori* de la voluntad.

El deseo de ver a Dios, el entendimiento y la voluntad ²¹

Si bien el tema del deseo natural de ver a Dios, ocupa un lugar fundamental en el conjunto del sistema expuesto en la SCG, en cuanto al texto propiamente dicho, tal tema es introducido por el Aquinate, no de una manera directa, sino en el contexto de una explicación del estado en que se encuentran las personas después de su muerte, en su condición de sustancias separadas. Según el autor, estas personas están en una situación que las acerca más a su finalidad en comparación con quienes vivimos *in via*. Por esta razón, habla con seguridad del conocimiento que las sustancias separadas tienen de Dios, y de cómo semejante conocimiento las incita más a alcanzar su fin, es decir la contemplación de la sustancia divina ²².

En el marco de la explicación referida, Santo Tomás generaliza el deseo que despierta ese conocimiento en las sustancias separadas, a todas las sustancias intelectuales dentro de las cuales estamos los seres humanos en el mundo. Pero el Santo no se detiene a explicar si el conocimiento de las sustancias es del mismo tipo del que tendríamos los humanos vivos ²³. Lo que sí podríamos pensar es que efectivamente semejante conocimiento es superior, pues, por una parte ya no partirían de los sentidos corporales, y por otra, podrían corresponder al de una sustancia más cercana a su fin. Por esta razón, si bien se puede pensar que la constitución óptica de las sustancias separadas incluye la diferencia entre inteligencia y voluntad, lo que señalaremos a continuación de la relación de las dos facultades puede considerarse más propio de los seres humanos en el mundo.

El tema de la relación entre la inteligencia y la voluntad es verdaderamente importante en toda la obra tomista, no sólo desde la perspectiva antropológico-psicológica, sino también teológico-natural, moral y metafísica. Tanto en la SCG

como en la *Suma Teológica* se pueden encontrar varias cuestiones y artículos en los que el Santo toma y retoma el asunto. Por otra parte comentaristas y exégetas de la obra del Santo han abundado sobre la relación entre estas facultades, generando incluso interpretaciones que a veces riñen entre sí. Tratar estas controversias en toda su extensión excede en mucho el propósito de estas páginas. Procuraremos mantenernos fieles a la idea de enfocar especialmente la doctrina expuesta por el Aquinate en la SCG, sin omitir por ello algunas referencias a otros escritos suyos, especialmente de la *Suma Teológica*.

Santo Tomás se refiere a la inteligencia y la voluntad tratándolas básicamente como dos potencias o facultades que distinguen a los seres por él llamados intelectuales de los seres sensitivos y los naturales. Por estas dos potencias los seres intelectuales realizan, según señalamos antes, dos tipos de operaciones que los caracteriza: conocer y querer. Gracias a ellas estos seres se relacionan con otros seres de género o especie diferentes, de su misma especie, e incluso de cada uno consigo mismo.

El conocimiento de los seres intelectuales se realiza mediante unas semejanzas (especies) de las cosas aprehendidas, las cuales son el resultado de la abstracción de las formas que el intelecto opera sobre la especie sensible. Por ello Santo Tomás afirma que el objeto conocido está en el interior del agente que conoce, sin que tal conocimiento deje de hacer referencia a las cosas exteriores ²⁴. Por su parte, la voluntad le permite al ser inteligente relacionarse con los objetos externos que le son apetecibles ²⁵. En este sentido, el Aquinate indica que el sujeto busca algo externo "en qué aquietarse". Debido a ello se puede decir que el bien radica en las cosas externas, mientras que la verdad o falsedad estarían más bien en la mente del sujeto que conoce ²⁶.

Ahora bien, la voluntad no es independiente de la inteligencia; por el contrario: "radica en el entendimiento" según sentencia el Santo ²⁷. Por ello la llama un "apetito intelectivo" ²⁸, lo cual se expresa en el hecho de que la voluntad no opera en forma separada de la inteligencia. Más aún, depende de ella, como el móvil del motor, porque el objeto conocido, aprehendido bajo el aspecto

de bien, es lo que la mueve ²⁹. Por todo lo anterior, Santo Tomás señala que los seres voluntarios actúan por un fin preconcebido por su inteligencia, el cual han de conseguir por su acción libre. De ahí que llame a la voluntad, “el apetito del fin preconocido” ³⁰.

Por esta dependencia que la voluntad tiene respecto de la inteligencia, aquélla está sometida a sus errores. En contrapartida se puede precisar –como lo hace Santo Tomás– que la voluntad no sería arrastrada al mal, a no ser que hubiere algún error en el conocimiento, por el cual se le proponga a la voluntad algo malo bajo la apariencia de bien ³¹.

De lo anterior se desprende que la voluntad depende de la inteligencia, no solamente porque ésta le presenta la forma conocida del objeto, sino también por el juicio intelectual práctico que declare a este mismo objeto bueno o conveniente ³². Hasta aquí es claro que la inteligencia tiene preeminencia sobre la voluntad. Pero hay otra perspectiva que tiene que ver más directamente con nuestro tema de la visión de Dios, en la que la mayor importancia corresponde a la voluntad. Es la perspectiva que nos da el hecho de que los bienes presentados por la inteligencia a la voluntad son relativos, mientras que ésta tiende fundamentalmente al bien universal, por ser potencia de una criatura que se desenvuelve en el concierto de la creación, la cual tiende hacia el Último Fin ³³.

Profundizando en lo anterior es importante señalar que de la cantidad potencial de bienes particulares contenida en el bien universal, se desprende que un juicio de la inteligencia sobre algo específico no determine a la voluntad. Ciertamente la inteligencia de cada sustancia intelectual puede tener condiciones que le permitan más o le permitan menos ver con claridad la gama y orden de bienes contenidas en el bien universal. No obstante en una elección o un juicio sobre algo particular, se mantiene siempre la tendencia a lo universal, tanto para la inteligencia como para la voluntad. Ni siquiera hay necesaria adhesión a Dios ni a las cosas relacionadas con Él en este mundo. Esta adhesión sería propia de quien ve a Dios en esencia ³⁴.

De ahí que el libre albedrío de las sustancias intelectuales (aún con sus limitaciones propias) se fundamente en la posibilidad del juicio sobre

las cosas prácticas ³⁵, aunque éste sea un juicio que no determina definitivamente a la voluntad. La única inclinación necesaria de la voluntad es hacia el bien, es decir que la voluntad no puede no querer el bien. Y más aún, un bien que le permita su perdurable perfección y felicidad.

Sobre estos dos últimos aspectos es importante señalar lo siguiente:

- Al respecto de la “perfección” conviene insistir en que, según el pensamiento de Santo Tomás, como ya señalamos antes, el principio de acción de los seres intelectuales radica en ellos mismos. Pero eso no significa que sean ellos quienes determinan absolutamente su fin y en consecuencia su perfección. Esta determinación corresponde a un orden superior, de manera que la apetencia al fin no depende del libre albedrío sino que más bien le es connatural a la voluntad. Entonces la libertad no implica la posibilidad de elegir el fin último, sino de ordenar lo que se es al fin que le corresponde ³⁶. Precisamente el error en los actos de los agentes inteligentes consiste en no referir el propio bien a uno superior, al cual debían ordenarse.

- Sobre la “felicidad” conviene advertir lo que sigue: con toda razón se ha dicho que el pensamiento de Santo Tomás se inscribe en la línea eudaimonista, pues según él existe una orientación de los seres intelectuales a la consecución de la felicidad, en la cual las virtudes son los medios. Santo Tomás parte de que la idea de la felicidad es el fin de la voluntad. Tiene presente la definición boeciana que señala que “felicidad es el estado perfecto por la congregación de todos los bienes” ³⁷. No se limita entonces a ser un sentimiento de satisfacción, porque más bien esto último es consecuencia de la obtención del objeto que es el bien universal, aquel que les permite aquietarse a los agentes voluntarios. Por otra parte, la felicidad de estos seres, como ya se ha señalado, consiste en la visión beatífica o visión de Dios, en cuanto bien universal perdurable ³⁸. En esta visión ellos alcanzan su fin, y, con ello, todos los bienes posibles exigidos por su perfección: la contemplación, el conocimiento del orden de los seres inferiores, los bienes propios de la vida civil como el honor, la fama y las riquezas, el mayor placer posible, y, obviamente, la autoconservación ³⁹.

Lo señalado en los dos puntos anteriores nos da dos elementos que nos ponen en camino de acceso a la solución del problema propuesto: por una parte, la apetencia al fin último es connatural a la voluntad; por otra, hay una relación entre felicidad, fin de la voluntad y bien. Pero antes de poner en juego estos elementos, volvamos a la relación entre inteligencia y voluntad un momento, para precisar un detalle más.

Nos hemos referido antes a lo que afirma Santo Tomás de la dependencia que la voluntad tiene de la inteligencia. Conviene volver ahora sobre lo señalado antes acerca de la dependencia que la inteligencia tiene de la voluntad. Ésta última es una facultad motriz, más aún, la primera entre las facultades motrices de los seres intelectuales en cuanto tales, pues ella mueve al conocimiento a su acto. Por eso se dice que se conoce porque se quiere conocer.

A pesar de lo anterior, la inteligencia tiene la primacía en cuanto causa eficiente y además por mostrar la causa final al identificar la forma de un objeto, juzgarlo bueno y, por consiguiente, presentarlo como un bien a la voluntad. Si bien es cierto entonces, que por ser causa motriz, la voluntad mueve al entendimiento, ello sería más bien accidental. Esto ocurriría cuando la acción misma de entender algo particular, se propone como un bien (que en este caso no sería necesariamente moral) y se presenta así a la voluntad que puede apetecerlo ⁴⁰.

El deseo de ver a Dios: ¿mera tendencia de la voluntad?

Una vez planteadas muy brevemente las relaciones entre inteligencia y voluntad, podemos referirnos de manera específica al interrogante sobre si el deseo de ver a Dios es únicamente una tendencia de la voluntad, y, por tanto, independiente de la inteligencia.

Afirmar un "deseo natural de ver a Dios" en el sentido anterior, significaría que hay en los seres intelectuales una inclinación propia de la voluntad hacia Dios. Por otra parte, es un principio para Santo Tomás que un deseo natural no debe quedarse insatisfecho ⁴¹, razón por la que se su-

pone que una inclinación tal debe alcanzar su culminación. En el marco del funcionamiento psicológico visto, esto presupondría algún conocimiento del objeto del deseo, o sea Dios, así como la posibilidad de la acción contemplativa, expresada bajo el término "ver". Pero estrictamente hablando, un conocimiento depende de la aprehensión de un objeto particular por parte de la inteligencia, como se ha señalado antes, por lo cual en este caso sería necesario suponer que los seres intelectuales humanos pudieran tener una experiencia sensible de Dios, a partir de la cual haber aprehendido la forma divina. Pero como esto es imposible, podemos preguntarnos si el deseo natural de ver a Dios es una tendencia impresa por Dios en la voluntad humana.

Sin embargo, una tendencia semejante genera dudas muy grandes. Especialmente en lo que tiene que ver precisamente con la relación entre inteligencia y voluntad, pues implicaría que la voluntad fuese independiente de la inteligencia en al menos un aspecto. Pero veamos con detenimiento las hipótesis, los argumentos que podrían justificarla, y las valoraciones posibles de semejante hipótesis en el marco del pensamiento expresado en la SCG.

a. El deseo natural de ver a Dios, ¿exigencia de la autoconservación?

Un primer argumento en que se puede ver justificada la hipótesis del último párrafo se expresaría así: La manifestación de la voluntad mediante deseos o apetencias indican que en ella reside la exigencia de autoconservación e incluso la del propio perfeccionamiento. De esta manera la especificidad de los deseos en general obedecería a las diferentes necesidades que estas exigencias suscitan. Entonces la aparición de las apeticiones, y, por ende, la voluntad misma, mueven finalmente todo el ser, incluyendo la inteligencia. Así la tendencia que supone el deseo natural de ver a Dios, sería una respuesta a las exigencias de autoconservación y perfeccionamiento propios de la voluntad, ajenas al conocimiento, todo lo cual abre una oportunidad de autodeterminación de la voluntad frente a la inteligencia ⁴².

A propósito de este argumento se debe señalar que, según el Aquinate, ciertamente la voluntad tiene la primacía como facultad motriz; en ella radica la fuente de impulso, pero la canalización de este impulso se define por el bien o los bienes presentados por la inteligencia. Las necesidades que exigen a la voluntad la consecución de bienes para su satisfacción, hacen que la inteligencia se mueva a buscar esos bienes; pero, aún así, la inteligencia puede, o presentar diversos, o mostrar la posibilidad de negar la satisfacción de determinadas necesidades, al mostrar bienes-fines de orden superior, con los cuales conseguir mejor la perfección del agente intelectual y voluntario. Incluso la propia autoconservación podría ser negada en función de la perfección, o bien por un acto de amor, en el cual se busca la perfección de otro ⁴³.

Ante esta encrucijada la opción restante consiste en afirmar que la inclinación de ver a Dios no es deseo de un objeto particular, puesto por la voluntad. Sería más bien una "inclinación natural" de las sustancias intelectuales, la cual tendría la siguiente justificación: Los seres intelectuales, se ven exigidos por su voluntad a alcanzar la felicidad. A diferencia de los demás seres naturales que alcanzan su perfección en bienes determinados, en los seres intelectuales no existe una determinación tal, sino que hay una apertura al bien en general. Semejante bien no se encuentra en los bienes particulares sino en el Ser que los congrega todos, con lo cual se postula la necesidad de Dios y que en Él se alcanza la felicidad. Los seres intelectuales no se dan a sí mismos ni su existencia, ni su naturaleza; en otras palabras ellos no son los responsables de su apertura al Bien. Es propio de la naturaleza de la voluntad que les mueve como motor eficiente, semejante apertura al Bien, y por consiguiente el apetito natural ⁴⁴ de ver a Dios ⁴⁵. Más aún este apetito es un constitutivo tan esencial, que sin él no habría ni otros apetitos, ni tampoco deseos, es decir inclinaciones, estas últimas autopropuestas por las voluntades. Entonces no es el deseo de autoconservación el que incluye la inclinación de ver a Dios, sino que es más bien al revés: el apetito de ver a Dios, en cuanto fin último de la sustancia intelectual en quien descansa la felicidad, genera el de la auto-

conservación, pues este último es básico para tender a Él. Por ello el Santo afirma además que "tal deseo (refiriéndose al de conservación) será completamente satisfecho cuando los bienaventurados consigan la perfecta perpetuidad, seguros de todo cuanto pueda dañarlos" ⁴⁶.

Ahora bien, no podría hablarse de algo parecido a un conocimiento implícito de Dios que justificara su constitución como objeto de la voluntad, pues como hemos dicho Él no es un objeto al que se tienda voluntariamente. La voluntad tiende naturalmente al Bien, por lo que los bienes particulares no la satisfacen. Esto abre la posibilidad para que se pueda dar una reflexión a partir de la experiencia interior de la persona que partiera del sentimiento de insatisfacción experimentado en los actos voluntarios al alcanzar bienes particulares. Por esta vía se podría llegar a plantear la posibilidad de bienes cada vez más superiores, es decir cada vez más cercanos al Bien Universal hasta llegar a Él. La reflexión sobre la insatisfacción es, de hecho, una vía para plantearse la posibilidad del Ser que por congrega todos los bienes, sea la fuente de la felicidad, con lo cual se llegaría a postular la necesidad de Dios. Debemos señalar, sin embargo, que Santo Tomás no circunscribe la explicitación del conocimiento implícito de Dios en la tendencia a la felicidad, al razonamiento que parte de una experiencia psicológica. En vez de ello su pensamiento aconseja más bien una salida menos centrada en el sujeto voluntario. Propone más bien "que el hombre vaya al conocimiento de Dios razonando por las semejanzas que encuentra en sus efectos" ⁴⁷. Incluso la felicidad a la cual tiende el hombre es vista efectivamente por el Santo como un camino para establecer semejanzas. Pero hay preferencia por las otras formas contempladas en SCG para demostrar la existencia de Dios, o mejor aún, la necesidad de un ser cuyas condiciones resultan semejantes a las de aquel que se llama Dios, por ser razonamientos cuyo punto de partida pretenden ser observaciones sobre experiencias de realidades externas al sujeto ⁴⁸.

De lo anterior se puede concluir que si bien hay una tendencia en la voluntad hacia Dios en cuanto el Fin-Bien, que se puede llamar su apetito natural, semejante tendencia no depende de un

acto voluntario, para el cual se necesita del concurso de la inteligencia, sino que está implícita en la connatural búsqueda de la voluntad al bien y a la felicidad. Este conocimiento puede ser explicitado mediante una reflexión sobre la experiencia misma del sujeto en la búsqueda de la felicidad ⁴⁹. Sin embargo, además de esta reflexión, existen otras vías para alcanzar el conocimiento de Dios, las cuales aunque igualmente indirectas, no parten necesariamente de la voluntad, sino que son reflexiones sobre experiencias de hechos ajenos al sujeto, y la búsqueda de su explicación.

b. La felicidad, ¿mero acto de la voluntad?

Un segundo argumento en que se puede ver justificada la afirmación de que Dios como objeto de la voluntad sea ajeno a la inteligencia, afirma que la exigencia de felicidad es solamente de la voluntad.

Para tratar de responder este argumento se debe partir nuevamente de que Dios no es un objeto particular apetecido voluntariamente. Si bien la voluntad puede apetecer un acto: ver, conocer, comparar, etc., en cuanto al asunto que nos ocupa, ver a Dios, éste es más bien el acto que define la finalidad última del agente operante. La inclinación de la voluntad a ese fin, que es su fin, insistimos no es autopropuesto por el mismo agente voluntario; pero la persona podría tomar conciencia de ello, con lo cual la inclinación natural se convertiría en un deseo propiamente hablando ⁵⁰. La inclinación a Dios es, también señalamos ya, constitutiva de la voluntad misma. En efecto, por una parte, Dios es el Bien Universal, el acto puro, la perfección por esencia, y por ello la fuente de todo bien y de toda perfección. Por otra parte, aquello que caracteriza a los seres intelectuales es su operación propia, es decir, la del intelecto. Por eso, ver o conocer a Dios es finalidad última y por ello fuente de toda felicidad, en cuanto que sólo el verlo a él intelectualmente como bien universal y fin último, permite que la voluntad de las sustancias intelectuales logren lo que más desean. Entonces, ciertamente se puede afirmar que hay una inclinación propia de la vo-

luntad al Bien Universal, pero que ésta culmina, no propiamente con un acto de la voluntad, sino con uno del entendimiento ⁵¹. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede pensar que en la consecución del fin, la voluntad depende de la inteligencia. La felicidad —expresión de la culminación de la tendencia natural de la voluntad— se daría una vez que la inteligencia “informe” a la voluntad que está efectivamente frente al Bien Supremo⁵². Mientras esto no ocurra, la tendencia natural a conseguirlo se mantendría despierta y con ello la insatisfacción de la voluntad ⁵³.

La importancia de la facultad intelectual en el acto por el cual los seres intelectuales alcanzan la felicidad, según Santo Tomás, le ha originado el calificativo de intelectualista. Sin embargo, no deja de llamar la atención que si bien la inteligencia es la facultad privilegiada en el acto final —el cual se alcanzará en la vida futura—, en la vida presente de los seres humanos, igual que en la de las sustancias separadas que no han alcanzado la beatitud, la voluntad cobra relevancia, pues su connatural apertura al Bien Universal mantiene la inclinación de todos estos seres a Dios, y de esta forma, como se señaló antes, de toda la creación.

c. Dios, modelo eminente del ser voluntario

Un tercer argumento que vincula al deseo natural de ver a Dios únicamente con la voluntad, parte de la idea de que los seres creados tienden a asemejarse a su creador en la búsqueda de su propia perfección. En el caso de los seres intelectuales, Dios se presenta de manera especial como causa ejemplar, pues en Él las operaciones propias de conocer y querer están en forma admirable.

Ahora bien, al buscar “razones” de la obra de Dios, es necesario afirmar que Dios actúa por propia decisión de su voluntad, pues no podría estar sujeto a ningún tipo de leyes u ordenamientos. Esto implicaría que habría algo superior a Él. ¿Querrá decir esto que los seres intelectuales, en la medida en que más se asemejan a Dios, más actúan movidos solamente por su voluntad y menos por el conocimiento, precisamente debido al hecho de que es por la voluntad que el hombre se asemeja más a Dios?

Desde la perspectiva tomasiana, el argumento anterior no es correcto. Ciertamente Dios no está sometido a nada que le sea superior, pues dejaría de ser Dios. También es cierto que el hombre tiende a asemejarse a Dios, pues al buscar su perfección se inclina por la perfección absoluta, más especialmente por cuanto su especificidad de ser intelectual lo hace más semejante a Él. Ahora bien –según el Santo– Dios como ser inteligente es también voluntario. Actúa movido por un fin, que en su caso es su inteligencia, la cual consiste en la intelección de su propio ser. A esto último lo llama el Aquinatense sabiduría⁵⁴.

La semejanza de las criaturas intelectuales con Dios, les permite igualmente actuar, guardando las proporciones, movidos voluntariamente, pero siempre guiados por la inteligencia. En este caso, la inteligencia de la criatura inteligente no depende de la intelección sobre sí mismo. Requiere de la mediación de la experiencia sensible, el razonamiento y la reflexión.

Por todo lo anterior, no sería cierto que mientras más semejanza con Dios, más se actúa en forma voluntaria únicamente. Más bien se debe decir que mientras más se asemeja una sustancia intelectual a Dios, más unidas y coordinadas actúan sus potencias: la inteligencia y la voluntad, y así se conquista mayor libertad que da saber lo que se quiere y querer lo que se sabe que debe hacerse.

A modo de conclusión

Hemos visto en el presente artículo, en primer lugar, la importancia capital del “deseo natural de ver a Dios” propuesto por Santo Tomás en el conjunto de su pensamiento. Con respecto a este punto se señaló que la tendencia o inclinación de este deseo, entendido como aspiración consciente de ver a Dios en su esencia, es fundamental en tanto que en él se expresa nada menos que el fin último del universo, es decir, el retorno de la creación a Dios. Se indica así el cierre del círculo que se abre con el acto creador⁵⁵.

Ahora bien, semejante importancia del deseo de ver a Dios nos movió a atender los proble-

mas que se suscitan en torno a ella. Estos problemas surgen cuando se deja la perspectiva global y se pasa a la psicológica. Además de la desproporción entre el deseo natural humano de ver a Dios y su objeto (desproporción finalmente salvada por acción divina, que opera sin transformar radicalmente la naturaleza de los seres intelectuales), cabe también la objeción de que semejante deseo podría suponer a su vez romper con el esquema de la relación entre inteligencia y voluntad sostenida por el autor de la SCG. Esto debido a que se podría pensar que la existencia de un deseo tal implica independencia de la voluntad al inclinarse hacia un bien desconocido. Sin embargo, cuando se trató, aunque en forma más bien sumaria, el tema particular de las relaciones entre inteligencia y voluntad, se fue vislumbrando como solución que tal deseo estaba relacionado con la naturaleza misma de la voluntad. Este planteamiento de solución se reforzó con la refutación a argumentos con los cuales se buscaba sostener que el deseo referido, como tal, marca independencia de la voluntad con respecto a la inteligencia. Con esta base se fue esclareciendo, en primer lugar, que en el apetito natural Dios no es un objeto puesto voluntariamente. En efecto, por la tendencia a la felicidad de la voluntad, naturalmente constitutiva, hay una inclinación (o apetito) a Él, fuente de todo bien y perfección. Esta inclinación no es consciente en primera instancia, aunque puede llegar a serlo. La toma de conciencia de los seres humanos de la necesidad de un ser que sea la causa suprema de todo lo que es, principio y fin de su ser, hace que la inclinación o apetito natural se convierta propiamente en deseo de contemplarlo en su esencia. A su vez semejante deseo no versa sobre un ente particular del que se pueda hacer una representación mental, por lo cual exige un cierto grado de apertura que permita relativizar las representaciones culturales que se hagan de Él en esta vida. De ahí que semejante deseo esté estrechamente vinculado con la esperanza, entendida como disponibilidad para el encuentro con el Ser que es plenitud de Ser. El deseo mueve a la esperanza y al mismo tiempo esta virtud acrecienta el deseo, y como señala Beatriz Reyes Oribe⁵⁶, perfecciona el caminar de la sustancia intelectual a su fin. Aquí

el problema radicaría entonces en la toma de conciencia del apetito natural, puesto que no todas las sustancias intelectuales se dejan llevar por el deseo de saber, o se mantienen fieles a él.

Encontramos muy oportuna la distinción que define en su estudio Jorge E. Cambiasso⁵⁷ entre apetito y deseo para mejor entender a Santo Tomás en este punto del fin del ser humano. La palabra apetito se refiere a la inclinación natural constitutiva de la voluntad, mientras el deseo significa que esta inclinación se ha transformado en una tendencia consciente y voluntaria a Dios, lo cual implica que ha mediado una aprehensión intelectual. Esta aprehensión no corresponde a una experiencia sensible, sino más bien a un razonamiento que parte de experiencias del sujeto: una interna y otras que tienen que ver con la relación del sujeto con lo externo, ligadas a los sentidos. La primera se refiere a la insatisfacción siempre presente al lograr los bienes en los que se buscaba aquietar el impulso de la voluntad. Las segundas impulsan a procurar la explicación última de todo lo que es.

Hay un texto de la *Suma Teológica*⁵⁸ (mencionado en la nota 43 de este artículo), que podría generar una aparente contradicción con lo mencionado en el párrafo anterior. Según tal texto la “tendencia al bien en los seres que carecen de conocimiento se llama apetito natural”. La carencia de conocimiento a que hace alusión la cita podría hacer pensar que se refiere a los demás seres de la naturaleza con exclusión de los intelectuales. Sin embargo, esta interpretación no es correcta, y más bien confirma lo señalado antes. En la medida en que los seres intelectuales no son conscientes de su tendencia a Dios como fin último propio de su naturaleza⁵⁹, son semejantes a los demás seres naturales carentes de conciencia sobre su naturaleza propia. Pero no por esto deja de actuar en aquellos el apetito natural que hace que su voluntad le busque.

Precisamente otro de los aportes a que hicimos alusión antes, presente en la *Suma Teológica*⁶⁰, puede ayudar a confirmar la interpretación anterior. Se trata allí de dos modos de considerar la bienaventuranza: según el concepto general, y según su noción concreta. Por la primera se puede decir que, efectivamente los hombres apete-

cen necesariamente la bienaventuranza, y entonces el Bien Perfecto. Bajo la consideración de la noción concreta, no todos tienden a la bienaventuranza real y objetiva, por ignorar en qué descansa la felicidad⁶¹. Pero una vez conocido Dios como fuente de la felicidad, aunque de forma indirecta —que es como se puede en esta vida según Santo Tomás—, se genera en los seres humanos un deseo que imprime el anhelo de conocerlo en su esencia.

Por lo anterior se puede responder que Tomás de Aquino pudo haber visto que no habría consenso en relación con la respuesta a la pregunta con la que se abre este escrito, y lo justificó. En efecto, las respuestas de hoy a la pregunta con que se inician estas páginas también se podrían haber recogido ayer. Por eso ya en la SCG, el Santo disculpó a quienes no buscaban el conocimiento de Dios, pues ni siquiera buscaban el conocimiento, sino el deleite del conocimiento, o más aún los deleites sensibles. “Más esto se explica —justificaba el pensador— porque las cosas exteriores son más conocidas por la mayoría, ya que el conocimiento humano comienza por los sentidos”⁶². De esta manera queda comprendido no sólo una explicación de la tendencia y el deseo natural de ver a Dios, sino la razón por la cual se hace difícil atender la primera apropiadamente.

Quisiéramos, para terminar, presentar unas líneas sobre dos retos que afronta en nuestros días la idea de Santo Tomás del deseo natural de ver a Dios según lo estudiado en este artículo.

Tiene razón Jorge Laporta cuando al final de su libro⁶³ señala que Santo Tomás, cristiano del siglo XIII, pudo construir su sistema, por una parte dentro del marco de un cosmos equilibrado, en el cual el ser humano ocupaba un lugar central y, por otra parte, gracias a la fe, desde la cual se postula un fin del universo.

Ahora bien, los cambios suscitados en las visiones del universo y del sí mismo del ser humano después de aquella época, han generado búsquedas filosóficas, cuyos resultados han tenido impacto en la forma de comprender las relaciones entre inteligencia y voluntad, y su vínculo con la inclinación y deseo de ver a Dios⁶⁴.

Lo primero en recibir este impacto ha sido el vínculo entre la elección cotidiana de los bienes particulares y el bien general señalado en este trabajo, lo cual es básico para la comprensión del planteamiento tomista. Veamos por qué: con el desarrollo de la técnica y la ciencia se fue descubriendo un universo más complejo y menos equilibrado que aquel del siglo de Santo Tomás, lo cual hizo que se acentuara el protagonismo del hombre. Esto condujo a una actitud que comenzó por plantear cierta independencia de lo humano frente a lo natural, hasta llegar incluso a oponerlos. Con ello se originó una corriente de pensamiento en la que se interpretó que, en su deliberación y elección cotidianas, el ser humano estaba a expensas de sí mismo. Esto trajo consigo que se fuera dejando de lado el peso del aspecto natural de la voluntad en la elección. Al obviar la idea del apetito natural de la voluntad hacia un fin último, se fue diluyendo finalmente también una garantía de solidez en la consideración de lo bueno y lo malo para el ser humano.

Frente a la tendencia anterior se generó otra corriente en la que fueron apareciendo sucedáneos (¿reducciones?) del aspecto natural de la voluntad (por ejemplo factores de tipo sociopolítico, o socioeconómico, o biológicos, psicológicos, etc.) que también trascendían al sujeto, y terminaban imponiéndose con una fuerza tan contundente, que las elecciones cotidianas de bienes particulares, se veían determinadas por aquellos.

El siglo que termina ha sido testigo de una situación de encrucijada en que se encuentra el ser humano en su afán por comprenderse, pues las dos grandes corrientes han alcanzado posiciones extremas en el existencialismo, por una parte, y las diversas formas de estructuralismos en los que desaparece el sujeto, por la otra.

En este marco un primer reto importante sería repensar la idea del deseo natural de ver a

Dios como una orientación ante la cuestión de procurar una respuesta a la gran inquietud sobre la fundamentación de los valores, en cuanto que éstos se entienden como lo que mueve a los hombres bajo la consideración de lo bueno y lo malo. En esta orientación la fundamentación la da una realidad superior a los seres humanos y también trascendente al universo. Los peligros que debe evitar este replanteamiento radican en evitar, por una parte, que tal fundamentación termine por dejar lo que se entiende como bueno y malo a expensas de las consideraciones de los individuos solamente, o que sirva para imponer una manera de enfocar el bien bajo una visión del mundo que favorezca finalmente a algunos valores y con ello a algunos hombres, en detrimento de otros valores y congéneres.

El otro reto surge de algo que, especialmente en nuestro siglo, es motivo de cuestionamiento: la importancia del intelecto en la autocomprensión del ser humano. Hasta hace poco más de un siglo el prestigio de esta facultad no era motivo de inquietud. Pero con la crítica a la conciencia vigente desde Marx, y luego reforzada con los planteamientos de Nietzsche, Freud, y el estructuralismo, se cuestiona la idea heredada desde los griegos según la cual el conocimiento y el intelecto constituyen el verdadero yo del hombre⁶⁵. En esta perspectiva se generan dudas sobre la relevancia que tiene la facultad de conocer en la propuesta tomista de la contemplación de Dios como fin último. El reto radica en mostrar la justificada importancia de remontar el pensamiento de la explicación del comportamiento humano por su génesis propio de los autores mencionados, a la búsqueda de sentido de la vida en la que se debe hacer ver el valor del intelecto como orientador de la existencia humana. Este reto implica hacer ver que al darle preponderancia al intelecto no se dejan de lado los demás aspectos humanos, y que más bien en la orientación hacia un fin último esta facultad los puede integrar.

Notas

1. Esta respuesta tendría bases bíblicas: por ejemplo en Juan 1: 18 se lee: "Nadie ha visto jamás a Dios". Otros textos relativos son Éxodo 33, 20, I Timoteo 6, 16, y Juan 5, 37. Sin embargo, en I Juan, se lee: "...entonces le veremos tal cual es". Obviamente la palabra "ver" que se usa en forma contradictoria en los textos señalados no debe ser entendida bajo su acepción de sentido sensible, como pareciese que se usa en ellos.

2. *La destinée de la nature humaine selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.

3. "El deseo natural de ver a Dios en la Suma Contra gentiles". En: *Sapientia* LII (1977), 201.

4. Ver sobre este punto en SCG III, LI, 1 (según Cambiasso éste es el texto en que por primera vez el Santo afirma que el ser humano puede ver a Dios); III, LXII, 5; I, XI, 8; III, XXV, 12; y III, L, 2;

5. Walgrave, Jan: "Quelques remarques sur le désir naturel chez Saint Thomas". En: *San Tomaso e l'odierno problematica teologica* (Studi Tomistici 2) Edit. Città Nuova, 1974.

6. Sobre esta controversia ver el comentario que Santiago Ramírez, O. P., hace a la question V de la I, II, en la *Suma Teológica*, tomo IV, Madrid, B. A. C., 1954, pp. 224ss. Podría pensarse que esta controversia se basa en la separación tajante entre natural y sobrenatural iniciada por Cayetano.

7. SCG III, LII-LV

9. Cfr. Laporta, J.: *La destinée...* p. 28

10. SCG III, III, 5

11. Cfr. Jean-Hervé Nicolas: "L'univers ordonne à Dieu par Dieu". En: *Revue Thomiste* XCI (1991), pp. 181-218. Según Gilson en el asunto del deseo natural de ver a Dios, "todo el pensamiento de Santo Tomás está en juego". Ver: *Les tribulations de sophie* Paris, Vrin, 1967, p. 23.

12. SCG III, XLIII

13. SCG I, XXXVII-XLI

14. Nicolas, J.H: *L'Univers ordonne à Dieu par Dieu*. op. cit., p. 357

15. SCG II, XLVII

16. El Absoluto que el Aquinatense ha procurado establecer siguiendo a Aristóteles, es un ser del cual su existencia ha sido deducida racionalmente.

17. SCG III, XXV, 2

18. Es la doctrina del *exitus et redibus* que el autor toma del Pseudo-Dionisio, en el cual a su vez se hace presente el neoplatonismo.

19. SCG II, XLVI, 3

20. "Motus caeli et omnes causae naturalis juvant predestinationem in quantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum" Comentario a la I libro de las Sentencias, distinción 41, question 1, artículo 4 (apud Aimé Forest: *La structur metaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956, p. 294).

21. Ver además Elders, L.: *La doctrine de la conscience de Saint Thomas d'Aquin* En: *Revue Thomiste*, t. LXXXIII, No. 4, 1983.

22. Cfr. SCG. III, L, 7

23. "Y como las sustancias separadas saben que la causa de todas las cosas cuyas sustancias conocen es Dios, no descansa en ellas su deseo natural, mientras no contemplen la sustancia divina" (SCG, III, L, 2). Según el Santo, estas razones son probables y no demostrativas.

24. SCG. I, LXXII y I, LXXVII; que el objeto conocido esté en el interior del cognoscente no significa que tal objeto sea independiente de las realidades exteriores al sujeto. Ver también SCG II, XXVII y en la *Suma Teológica* I-II, q. 85, a. 2, resp.

25. Ibid.

26. Ibid.; ver las *Questiones Disputatae, De veritate* I, 2; y en la *Suma Teológica* I., qq. 16 y 17

27. Ibid.

28. SCG. I, XC, 3

29. SCG. II, XLVIII, 6

30. SCG. III, XVI, 5

31. SCG. I, XCV

32. SCG. II, XLVIII, 3; según la *Suma Teológica* se deben distinguir dos tipos de mociones, uno para el ejercicio o uso del acto (moción subjetiva), y el otro para la determinación del mismo (moción objetiva). Al presentar la inteligencia el objeto a la voluntad, tendremos la determinación, y en ello la voluntad depende de la inteligencia (I-II, q. 9, a. 1, resp. y a. 3., soluc. 3.).

33. En la *Suma Teológica* se da mayor importancia a esta perspectiva. Corresponde a la moción subjetiva. Esta moción depende del fin del agente, que, según lo señalado, es el bien general.

34. Sobre este punto ver en la *Suma Teológica* I-II q. 82, a. 3. resp.

35. SCG. II, XLVIII

36. SCG. III, CIX, 4; en la *Suma Teológica* también se señala con insistencia lo anterior. Ver por ejemplo I-II, q. 83, a. 1, soluc. 5). En la dependencia que la voluntad tiene del bien general se ha visto una pérdida de la autonomía del sujeto, quien quedaría así sometido a un orden cosmológico. En contrapartida se dice que sólo señalando el hiato entre el bien general y los bienes particulares, se puede comprender la indeterminación del impulso a los bienes finitos, y entonces la autodeterminación tendría sentido, con lo cual se pone en resguardo la subjetividad del sujeto. Al respecto véase Ricoeur, Paul: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et le involontaire*. Paris, Aubier Moutaigne, 1950, pp. 182-184.

37. Cfr. Boecio: *La consolación de la Filosofía*, libro 3, prosa 2. Citado en la SCG. III, LXXIII, 4, y LXIII, 9.

38. SCG. III, LXIII

39. Ibid.; ver también en la *Suma Teológica* I-II, qq. 1 y 2

40. SCG. III, XXVI, 22. En *Suma Teológica* I-II, q. 82, a. 4, resp.

41. SCG. II, 55, 12
42. El extremo de esta argumentación podría decirse que es la base de las críticas a la religión de los llamados filósofos de la sopecha, es decir Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. En efecto para ellos Dios no es más que un producto de necesidades del ser humano que tienen un carácter histórico, y no un resultado genuino de razonamientos válidos. La voluntad movería a los seres humanos a crear la ilusión de un ser superior.
43. SCG. I, XCI.
44. Según Francisco Suárez la rectitud de un juicio práctico depende del apetito consecuente o convicción sincera del agente. Así el juicio práctico y la moral en general, perderían su base objetiva, es decir el apetito natural. Véase: Théo G. Belmans, O.Praem.: *Le "volontarisme" de saint Thomas d'Aquin*. En: *Revue thomiste* LXXXV (1985) No. 11.
45. Si la voluntad se aferra a un tipo de bienes particulares, se desatenderá la inclinación natural a la perfección y con ello el deseo de ver a Dios. Entonces la insatisfacción producida al alcanzar un objeto particular llevaría a la voluntad de un objeto a otro del mismo nivel en forma indefinida, sin orientación alguna hacia la felicidad.
46. SCG. III, 63, 4
47. SCG. I, XI, 7
48. Según la *Suma Teológica* Dios no es lo primero conocido; llegamos a conocerle por medio de las creaturas, pues el objeto de nuestro entendimiento es lo material (I-II, q. 88, a. 3, resp.).
49. Según la *Suma Teológica* para evitar el absurdo proceso infinito del movimiento de la inteligencia a la voluntad y viceversa hay la necesidad de un primer movimiento de la voluntad ajeno a ella, causado por un agente exterior. Este agente debe ser Dios por ser el alma creatura suya, y darse en ella tendencia al bien universal, que sólo puede ser causada por quien es el Bien Universal, o sea Él mismo (I-II, q. 9., a. 6, resp.). Ver sobre el mismo tema: I, q. 82, a. 4, soluc. 3.
50. Según Laporta: *La destinée... op. cit.*, se debe distinguir entre tal finalidad de las sustancias intelectuales y su realización ("ver a Dios"); en cuanto finalidad se manifiesta en primer lugar en el apetito, pero su realización depende de un acto consciente. El deseo se acerca más a la realización, pues implica la conciencia, aunque siempre la beatitud se mantendría como un concepto vago a través de la imaginación (ver sobre este punto las pp. 31 y 32 de la obra referida).
51. SCG. III, XXVI
52. SCG. III, XXVI; en la *Suma Teológica* I q. 12 a. 1. Respondeo se reafirma esta idea.
53. Al equivocarse la inteligencia, la insatisfacción de la voluntad le exigirá nueva búsqueda. Sin embargo, puede seguir errática. De hecho, en esta vida no tendrá certeza. Sin embargo, la insatisfacción de la voluntad mueva a la reflexión sobre la necesidad de un

Ser que permita plenitud. Hay en esta forma de ver al ser humano un optimismo en su constitución óptica.

54. En el orden de la creación como un todo se da una expresión de la sabiduría divina (SCG. II, XXVII).

55. Compartimos la consideración de Etienne Gilson: ésta idea sería un claro aporte del pensamiento cristiano (cfr. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Madrid, Rialp, 1981, pp. 318-319).

56. *La finalidad de la naturaleza humana*. En: *Sapientia* Vol. LII (1997) Fasc. 201, p.170

57. op. cit.

58. I, q. 19 a. 1. respondeo

59. Como señala Laporta, aún esta inclinación consciente, la voluntad no perseguirá la visión beatífica sino a través de un concepto vago, producto más bien de la imaginación.

60. I-II, q. 5, a. 8

61. Estos dos conceptos, general y concreto, son llamados en *De Veritate* q. 22, a. 2, formas *implícita* y *explícita* de apetecer a Dios: *omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite...*

62. SCG III, XXVI, 21.

63. *La destinée...* op. cit., p. 131

64. Se incluyen entre quienes han adoptado esta posición intérpretes y seguidores de Santo Tomás de la importancia de un Francisco Suárez, por ejemplo.

65. Griego según Jaeger, *Aristóteles* México, FCE, 1994, p. 296

Bibliografía

- Aristóteles: *Ética Nicomáquea* (trad. de Julio Pallí Bonet). Madrid, Gredos, 1995.
- Cambiasso, Jorge: "El deseo natural de ver a Dios en la Suma Contra Gentiles". En: *Sapientia* LII (1977) 201.
- Copleston, F.: *El pensamiento de Santo Tomás* (Tercera reimpresión de la edición española) México, FCE, 1982.
- Elders, L.: *La structur metaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.
- Gilson E.: *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1981.
- : *Saint Thomas moraliste* (2eme. edit.) Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1974.
- : *El tomismo*. Pamplona, EUNSA, 1978.
- : *Les tribulations de sophie*. Paris, Vrin, 1967.
- Jaeger, W. *Aristóteles*. México, FCE, 1994.
- Laporta, Jorge: *La destinée de la nature humaine selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1965.
- Nicolas, Jean-Hervé: "L'univers ordonne à Dieu par Dieu". En: *Revue Thomiste* XCI (1991), pp. 181-218.
- Rassam, J.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980.

- Reyes Oribe, Beatriz: "La finalidad de la naturaleza humana". En: *Sapientia* Vol. LII (1997) Fasc. 201.
- Ricoeur, Paul: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et le involontaire*. Paris, Aubier Montaigne, 1950, pp. 182-184.
- Théo G. Belmans, O.Praem.: "Le "voluntarisme" de saint Thomas d'Aquin". En: *Revue thomiste* LXXXV (1985) No.11.
- Tomás de Aquino: *Suma Contra Gentiles* (citada como SCG) Segunda edición bilingüe dirigida por Lau-

reano Robles y Adolfo Robles. Madrid, B.A.C, 1968.

—: *Suma Teológica* (Edición bilingüe, traducción al español y anotaciones hechas por una comisión presidida por Francisco Barbado Viejo), Madrid, B. A. C, 1959.

Walgrave, Jan: "Quelques remarques sur le désir naturel chez Saint Thomas". En: *San Tomaso e l'odierno problematica teologica* (Studi Tomistici 2) Edit. Città Nuova, 1974.

Manuel Triana Ortiz
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica